


KÖPRÜLÜ KÜT.
81
M. ASIM BY.



الجزء الأول من شرح الإلمام بأحاديث الأحكام المسمى بالإمام
(من أوائل الكتاب الى الحديث الخامس والعشرين)



وللنظر فيه محل غير هذا ليست الحاجة الى معرفة حال الرواة لان ذلك ان يأخذ من الحديث مطلق الركوب من حيث
هو ركوب من غير تعرض الى الاحوال العارضة التي تحرم او توجب كراهته او غير ذلك كما هو عادة الفقهاء
في اطلاق الحكم بالنظر الى الحقيقة من غير التفات الى الاحوال العارضة كما نقول الصيد جائز وقد يعرض
ما يوجب تحريمه والنكاح مستحب وقد يعرض ما يقتضي وجوبه وذلك ان يفصل وراء لبعض المتاخرين من
شارحي التفريع لابي القسم بن الجلاب المالكي قال مالك يكره ركوب البحر لما يدخل على الانسان من نقص
في صلاته وغير ذلك وقسم ركوب البحر الى ثلاثة اقسام وجعل ما ذكره من الكراهة منزلا على احدها
فقال ركوب البحر على ثلاثة اوجه جائز وهو اذا كان يمكنه ان يقدر على صلاته قائما ولا يميد ومكروه
وهو ما اذا لم يتقدم له عادة بركوبه ولا يعلم اذا ركبه هل يميد ويبطل صلاته ام لا ولا اشكال في هذا القسم
انه ممنوع لان الغالب انه لا يميد وممنوع وهو ما اذا كان يعلم يقينا انه يميد ولا يقدر على اداء الصلاة
لكثرة الزلازل ولا يقدر على السجود وقال مالك في سماع اشهب لم يقدر احدكم على ان يركع او يسجد الا على
ظهر اخيه فلا يركب بحرا ولا يعرض الى ان يخرج حيث لا يصلي وويل لمن ترك الصلاة ويكره انه اذا كان لا يقدر على
الصلاة الا جالسا والله اعلم **الثانية** المنقول عن الشافعي رحمه الله ان ترك الاستفصال في حكاية
الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ومثل هذا ان غيلان اسلم على عشر نسوة فقال عليه السلام امسك
اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه
لا فرق بين ان يتفق ذلك العقود معا او على الترتيب واعلم ان معنى هذا الكلام ان الخطاب الوارد على السؤال
عن الواقعة المختلفة الاحوال كالعام كما يشهد به ما سقناه من المثال ولا يعارضه ما يقال ان قضايا الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال لان ذلك محمول على الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة فلا عموم
له وقد اعترض على ما قاله الشافعي رحمه الله باحتمال انه عليه السلام عرف الحال المذكور او ما يشبهه عرف
حقيقة الحال فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصله ومع هذا الاحتمال قال بعض المتاخرين في هذه
القاعدة حكم الشارع المطلق في واقعة سئل عنها ولم يقع علم في احوالها وذلك ان وقعت لم يعلم
الرسول كيف وقعت وان علم فلا عموم وان التبس هل علم ام لا فالوقف ولقائل ان يدفع الاعتراض
المذكور الموجب للوقف بان الاصل عدم وقوع العلم بالحالة المخصوصة فيعود الى الحالة التي لم يعلم
كيفية وقوعها الا ان يكون المراد القطع فهذا الشك قلناه لا يفيد الا الظن فتوجه السؤال اذا ثبت هذا
فمقول هذه القاعدة فيما اذا وجد اللفظ جوابا عن السؤال فهل ينزل التقرير عند السؤال منزلة اللفظ
حتى يعم احوال السؤال في الجواز وعدم الاثم ذلك لاقامة الاقرار مقام الحكم في اطلاق ارباب الاصول
اذ لا يجوز تقريره عليه السلام لغيره على امر باطل فنزل منزلة القول المبين للحكم فيعم عموم العموم
كاللفظ فيرد هاهنا ما قاله الغزالي في ان المفهوم ليست دلالته لفظية والعموم من عوارض الالفاظ
وهذا المعنى موجود في دلالة التقرير اذ ليست لفظية وكانت غير هذا هاهنا اذا قلنا انه منزل
منزلة العموم فمعنى شمول الحكم للاحوال فلا نجعله حقيقة في العموم والله اعلم **الثالثة**
في فاعلية التقرير والسكوت ذكر في الاصول من ذلك ان الرسول عليه السلام اذا سئل عن
واقعة فسكت عن جوابها فيدل ذلك على ان لا حكم لله تعالى فيها فاما ان فعل فعل عنده او في عصره وعلم
به قادرا على الانكار ولم ينكره فان كان يعتقد الكفر كالمصلي الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اجماعا
والا دل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لان في تقريره مع تحريمه ان كان محرما والله
منه تأخير البيان عن وقت الحاجة لايهام الجواز والنسخ وقد يستدرك النظر [illegible] ذلك في صور
احدها ان يخبر صلى الله عليه وسلم عن وقوع فعل في الزمن [illegible] على وجه من الوجوه ويحتاج
في معرفته حكم من الاحكام هل هو من لوازم ذلك الفعل فاذا سكت صلى الله عليه وسلم عن كونه
لازما دل على انه ليس من لوازم الفعل وله امثلة المثال الاول ان يخبر صلى الله عليه وسلم
بان الاحتياج الى معرفته بفعل الصحابة او عدم تعلقه كما بلا وحي الذي مثلا فسكوته على وجه من
الوجوه يدل على عدم تعلق الصحابة المثال الثاني ان يخبر عن وقوع العادة الموقفة على وجه من الوجوه
ويحتاج الى معرفة حكم القضاء بالنسبة اليها فاذا لم ينبه دل على عدم وجوب القضاء المثال الثالث

ان يعلو الثمر على ترك فعل فمع ذلك لا يعد على بعض الوجوه التي يحتاج معها الى معرفة كونه يوجب الحد ان
لا كالارادة والنسيان فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان وجوب الكفارة فيدل على عدم
وجوبها الى غير ذلك من الصور وكلها يجمعها انه لو كان ذلك الحكم من لوازم ذلك الفعل للزم بيانه وحيث لم يبين
دل على انه ليس من لوازمه وثانيها ان يسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول او فعل لا يلزم من
سكوته عنه مفسدة في نفس الامر لكن قد يكون ظن الفاعل او القائل يقتضي ان يترتب عليه مفسدة على تقدير
امتناعه فهل يكون هذا السكوت دليلا على الجواز بناء على ظن المتكلم او لا لانه لا يلزم منه مفسدة في
نفس الامر مثاله طلاق الملاعن زوجته بعد فراغ اللعان وتقريره صلى الله عليه وسلم على ذلك
انه اذا قلنا بوقوع الفرقة باللعان لم يلزم من ارسال الثلاث حينئذ ارسالها في المنكوحة التي هي محل
الخلاف لانتفاء النكاح في نفس الامر لكن المطلق انما ارسل الثلاث بناء على ظنه بقاء النكاح فمقتضى ظنه
يكون المفسدة واقعة على تقدير امتناع الارسال واعلم ان هذا المثال انما يظهر للملاعن ومن حضر
عقب طلاقه ان الفرقة وقعت باللعان فاما اذا لم يظهر ذلك فيكون السكوت واختيارا دفعا لمفسدة الوقوع
في الارسال بناء على بقاء الظن بانها منكوحة طلقت ثلاثا عنده فيعمل بذلك هو او غيره فاما اذا لم يثبت
امتناع عدم الارسال على تقدير ان لا يتبين للملاعن ومن حضر وقوع الفرقة باللعان دل على جواز
الارسال اذ لو حرم لتبين دفعا لوقوع المفسدة المبنية على بقاء النكاح ومثاله ايضا استبشاره
صلى الله عليه وسلم بالحاق القائف نسب اسامة بزيد فان الذين لا يعتبرون الحاق القائف يعتذرون
بان الحاقه مفسدة في صورة الاشتباه ونسب اسامة لاحق بالفراش وحكم الشرع فلا يتحقق المفسدة
عندهم في نفس الامر لكن لما كان الطاعنون في النسب اعتقدوا ان الالحاق بالقيافة صحيح امضى
ذلك الطعن منهم مع ثبوت النسب شرعا عدم المفسدة في الحاق القائف وللبحث في المقام موضع غير
هذا واما المقصود الان صرف المثال وسياق الكلام على هذا الحديث ما يرجع الى هذا في اثناء
البحث وثالثها ان يخبر عن حكم شرعي بحضرته صلى الله عليه وسلم فيسكت عنه فيدل ذلك على ذلك
الحكم لو فعل بحضرته ان هذا الفعل واجب او محظور الى غير ذلك من الاحكام وهذا ظاهر
ورابعها ان يخبر بحضرته عن امر ليس بحكم شرعي يحتمل ان يكون مطابقا ويحتمل ان لا يكون فهل يكون
سكوته دليلا على مطابقته مثاله حلف عمر بحضرته صلى الله عليه وسلم ان ابن صياد الدجال
ولم ينكر ذلك عليه فهل يدل ذلك على كونه هو ام لا وفي ترجمة بعض اهل الحديث ما يشعر بانه
ذهب الى ذلك والاقرب عندي انه لا يدل لان ماخذ المسألة ومناطها اعني كون التقرير حجة هو
العصمة من التقرير على باطل وذلك يتوقف على تحقق البطلان ولا يكفي فيه عدم تحقق الصحة
يحتاج الى ذلك وهو خارج عنه نعم التقرير يدل على جواز اليمين على حسب الظن وانه لا يتوقف على
العلم لان عمر رضي الله عنه حلف على حسب ظنه واقره عليه **الرابعة** يستدل به على ان
اعداد الماء الكافي للطهارة مع القدرة غير لازم على الغاية والثانية وهو ترك
الاستفصال لا الافراد لانهم اخبروا انهم كانوا يحملون القليل من الماء وهو كالعام في حال احتمالهم فيمكن ان
يكون مع القدرة ويمكن ان يكون بسبب العجز بسبب ضيق مراكبهم عن حمل الماء الكافي فاذا جعلناه كالعام
شمل حالة القدرة ولم ينكر عليهم فدل ذلك على جوازه في هذه الحالة **فان قلت** ان كان المقصود
الاستدلال على انه لا يجب اخذ الماء الكافي مع وجود الماء في الوقت فهذه المسألة كثيرة الفائدة
للاجماع عليه ولانه يكون من ... الاصحاب وعلى منصب الرسول عنه وان كان المقصود
انه لا يجب مع عدم الماء في الوقت فلا دليل عليه لان ماء البحر طهور فالماء الكافي حاصل في الوقت
قلت اما حصول الاجماع على النفي فلا يمنع من ذكر كونه مستفادا من الحديث لوجوه الاول
ان الدعوى ان هذا الامر مستفاد من الحديث والذي يناقضه انه لا يستفاد منه فاما انه يستفاد
منه وعليه دليل اخر فلا ينافيه نعم يمكن ان يكون سببا للاحصاء بعد من عده او عد من الفقيه

الحال

الحال اما ان يكون ذكره فاسدا فلا الثاني ان دعوى الاجماع دعوى غير ثابتة لاستبعاد من يشترط ذلك
التنصيص من كل فرد من اهل الاجماع على الحكم ولا يكتفي بالسكوت وقد قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى
الاجماع فقد كذب فالاستنباط من الحديث بعد فائدة وهي استخراج الحكم بطريق استهل السالك ان العلماء
ما زالوا على ذكر فوائد من الكتاب والسنة متفق عليها وقد استدلوا على الاحكام المتواترة باخبار الاحاد
كوجوب الصلاة والصوم وبقية اركان الاسلام واما كونه ... للاصحاب وهو قبيح فلا ينبغي ان يكون قبيحا
اذا كان مقصودا اما الثاني او اذا وقع ضمنا الاول مسلم ولكنا لا ندعي ان ذلك مقصود فالثاني واما
ندعي انه مستفاد من الحديث وكونه مستفادا منه اعم من كونه مستفادا بطريق القصد والثاني
ممنوع ولا يمكن دعواه لانه اذا توجه الثاني لما احتاج اليه ولزم من ذلك امر واضح لا على سبيل القصد لم يقع
الخامسة يمكن ان يستدل به على ان اعداد الماء بعد دخول الوقت للطهارة غير واجب بناء على القاعدة
الشافعية لان حالهم صار مترددا بين امور منها عدم الاعداد قبل الوقت وبعده فاذا تردد كان التعميم كالعام
بالنسبة اليها لانه لو اختلف لبين فيكون كالعموم على عدم اعداد الماء بعد دخول الوقت وفيه من السؤال
ما مر من طهورية ماء البحر وجوازه **السادسة** يمكن ان يستدل به على ان من قدر على اعداد الماء المطهر
بعد دخول الوقت ولم يفعل حتى تيمم لا يلزمه الاعادة بعد الوقت لان من جملة احوالهم عدم الاعداد بعد
دخول الوقت مع التردد في الطهورية يمتنع الطهارة به لانهم يعتقدون ان الطهارة بما هو طهور عندهم
واذا امتنع التطهر به في حال الشك وكان من جملة الاحوال وقوع التردد في طهوريته مع عدم الاعداد
الكافي ومشينا على القاعدة الشافعية كان ذلك تقريرا على عدم اعداد الماء مع عدم العلم بوجود المطهر
واذا لم يحصل التطهر به لما ذكرناه من الشك الذي قررناه كان ذلك تركا للطهارة في الوقت مع القدرة عليها
باعداد الماء في الوقت فلو كان مقتضيا للاعادة بناء على التقصير لتعين بيانه ولما لم يبين دل على عدم
الوجوب ولينتبه انا انما اخذنا شكهم في طهوريته من البحر من سؤالهم عن الوضوء به وان كان ذلك مشعرا بالتردد
في طهوريته لان ذلك لا يدل على ان هذا الشك كان في حالة عدم اعدادهم الماء الكافي وانما يدل على وجود
التردد عند السؤال ولا يلزم منه وجود التردد عند الركوب للبحر وانما اخذنا ذلك من انه حال من
احوالهم المختلفة **فان قلت** هذا ينبني على اعتقادهم عدم جواز الوضوء به عند الشك في طهوريته
ولا يكفي في ذلك ان يكون الحكم في نفس الامر كذلك لان المقصود ان يمتنع حملهم للماء القليل مع اعتقادهم
امكان ان لا يوجد المطهر في الوقت بسبب امتناع الاستعمال لاجل الشك والتردد في الطهورية
وقد لا يكون هذا الاعتقاد عندهم اعني اعتقاد الوضوء بالبحر عند التردد في طهوريته **قلت**
لا يتوقف الامر على ثبوت هذا الاعتقاد عندهم اعني عدم جواز الوضوء بالبحر عند التردد في الطهورية
بل يكفي امكان هذا الاعتقاد في حقهم وتيسير هذا الامر اعني عدم الاعداد للكافي مع اعتقاد عدم الجواز
للوضوء بالبحر عند التردد فيه من جملة احوالهم الممكنة التي يعلق الحكم باحتمالها فيرجع الى القاعدة بعينها
مثل
ويشكل ان يبحث بما ذكرناه ههنا عن سؤال الحيتان بورود وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكونوا اعتقدوا
جواز الوضوء بالبحر بناء على ان الاصل في الماء الطهورية ولا يقدح في العمل بهذا الاصل حصول التردد
المخالف للاصل وطريقهم ان يحمل اعتقادهم لامتناع الوضوء عند التردد حالة من احوالهم ويعود
الكلام واعلم انه قد ورد في رواية سعيد بن ... مع ان الكلام ما يشعر من حيث السياق انهم
كانوا يتوضؤون به فانه قال فيها فان توضأنا به عطشنا بماء البحر وجدنا في انفسنا **تنبيه** هذا الذي ذكرناه مبني
على ظاهر الكلام المنقول عن الشافعي رحمه الله في تنزيل ترك الاستفصال في حكايات الاحوال مع قيام الاحتمال
منزلة العموم في المقال فان ظاهره يقتضي تعلق هذا الحكم بالاحتمال كيف كان وذلك ان يشترط شرطا
اخر في ان الاحتمال المرجوح هل اعتبر في هذا الحكم تعميم فيه وفي غيره او لا يعتبر ويختص هذا
الحكم بالاحتمال ... المقارنة او المساوية في الاطلاق فاذا اشتبه بذلك نفي المطلق في هذا

الاحتمالات التي ذكرناها وهل هي في محل البعد بحيث يظهر امره لا **السابعة** قال القاضي ابو الوليد سليمان بن
خلف الباجي المالكي رحمه الله في كلامه على هذا الحديث وقوله فان توضأنا به عطشنا دليل على ان العطش له
تأثير في ترك استعمال الماء المعد للشرب ولذلك امر النبي صلى الله عليه وسلم على التعلق به وقال الحافظ ابو عمر
يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري الاندلسي رحمه الله وفي هذا الحديث انه من لم يعتقد ان المسافر اذا
لم يكن معه من الماء الا ما يكفيه لشربه وما لا غنى به عنه ولا عن اصحابه بعين عن سقيه انه لا يتوضأ به وانه جائز له
التيمم ويترك ذلك الماء لنفسه من محل الماء وهذا اذا لم يطمع بماء وخشي هلاك نفسه واموال بكلام العلماء من
يظهر يحتاج فيه الى بيان الاستدلال او ايضاح امره وكلام القاضي احسن واخلص من كلام الحافظ لان الحافظ
جزم بما فيه ذلك بلفظ يصرح في ادعاء دلالة على الحكم الذي حكاه القاضي انما قال ان العطش له تأثير وهذا
اقرب الى التحرز من القول وانما حصل القول في الكلام من قال لو كانوا اخبروا انهم كانوا يكون الماء المستقى مع
الحاجة الى الوضوء به يعرون على ذلك فليس ذلك في الحديث وليس فيه الا الاخبار بانهم ان توضؤا عطشوا
والسوال عن الوضوء بماء البحر مع تلك الحاجة وهذا المحذور لا يقتضي احتمالا اعني حفظ الماء للشفة وترك
الوضوء به ويقال انه يوجد الذي حكاه القاضي من كلام لا سبب فيه وقرينة في السوال وان الكلام يشعر
باعتقاد السائل ان للعطش تأثيرا او يقال انهم لم يسألوا عن استعمال الماء المعد للشرب في الوضوء
وانما وقع السوال في الوضوء بماء البحر بعد تعين حفظ الماء للشفة ولم يقل انتوضأ به ام نعده للشرب فانه
انما يتم لو علم ويكون المقرر عنده فيصير كانه قال انا ان توضأنا به عطشنا ولكن لا نتوضأ به انتوضأ بماء
البحر ولا يخفى عليك ان هذا ليس بالبين بما بعد الاعتراض عليه فانه انما يحمل ترك سوالهم على بعد تقديمه
على الوضوء عند العارض اذا لم يكن ثم واسطة اما اذا كان ثم واسطة كان التردد دائرا بين الوضوء بماء البحر
وبين الشرب فالسوال عن احدهما يستلزم السوال عن الاخر لانه اذا وقع السوال عن وقوع احد
القسمين فان يقول ازيد في الدار فانه يقتضي السوال عن كونه في الدار او ليس في الدار لعدم الواسطة
بين طرفي التقسيم فلا يكون ترك السوال عن الشرب بسبب التقرير المدعى اما اذا كان هناك واسطة بين
الوضوء بماء البحر وبين الشرب فقد يدعى ان ترك السوال عن الشرب لتقرر امره عند السائل ولكن
قال الواسطة ثابتة وهي التيمم او الصلاة من غير طهارة كمن لم يجد ماء ولا ترابا ولا صعيدا او ترك
الصلاة مطلقا للسقوط او في الوقت مع القضاء وهذه وسائط واذا كانت الواسطة ثابتة انتفى
المانع من حمل ترك السوال عن الشرب على تقرر امره عندهم فنقول بعد التجاوز عن كون انتفاء المانع
لا يلزم منه وجود المقتضي للحمل لا يمكن ان يدعى قرينة تقتضيه اما الصلاة بغير طهارة فحالة فيها
من العلماء لا يمكن ان هذه الواسطة عند من لا يراها اجتهادا او تقليدا او لذلك لا دليل على
بطلان هذا المذهب تكون منتفية عملا بذلك الدليل والشافعي رحمه الله لا يرى اثبات واسطة
ترك الصلاة في الوقت ولا بعده ومالك رحمه الله لا يرى اثبات واسطة الصلاة بغير طهارة على انه
اذا الحال الى الاستدلال بالقرائن السابقة فمن يمنع بعض هذه الوسائط بقرينة سابقة ربما كانت
اقوى من القرينة المدعاة فيما نحن فيه وهو ان اللفظ يقتضي سابقة تقرر فعل الوضوء والصلاة فان
السوال انما وقع عن الوضوء بماء البحر والوضوء شرط للصلاة وكونه بماء البحر كيفية له ولم يقع السوال عن
ايقاع الصلاة ولا عن ايقاع الوضوء والسوال عن ايقاع الفعل متقدم على السوال عن كيفية الفعل والسوال
عن كيفية ايقاع الشرط متاخر عن السوال عن ايقاع المشروط لانه لو لم يكن المشروط لازما لما حسن
السوال عن كيفية ايقاع الشرط هذا اما وقع [illegible] في المنع على الاستنباط الذي قاله القاضي
والحافظ وقد يمكن بعض الشطار ان يدعي فيه **الثامنة** قد تقرر في كلامنا هنا [illegible]
في تقرير كلام القاضي والحافظ واحتمال الامر في ذلك على ما يقع لبعض الشطار فان امكن ذلك فينبغي

على

على تقرير مسلمة وهي انه اذا خاف العطش فما هو الخوف المعتبر في ذلك ظاهر اللفظ تعليقه بمسمى العطش
والشافعية رحمهم الله او من قال منهم يعتبرون هذه الحالة بحالة المرض المبيح للتيمم باعتبار الخوف فشرطوا
هل يكون الخوف من الهلاك بعينه او عضو او منفعة او زيادة المرض او تاخير البرء او بقاء شين في عضو ظاهر
فاذا استناه بذلك اقتضى ذلك تعديا الى العطش واحتاج الى دليل ولعله القياس **التاسعة**
ينبني على القاعدة ان المتوقع من خوف العطش كالواقع والمظنون كالمعلوم لان قوله عطشنا
يحتمل العطش حالا ومآلا والحكم يحتمل العلم والظن فاذا فرعنا على وجوب الاستقصاء عند احتمال والحكم
وان ترك الاستفصال يدل على عموم الحكم جاء ما ذكرناه بعد تسليم ما حكاه عن القاضي والحافظ
العاشرة استدل به على ان الماء المطلق محمول على الباقي على وصف خلقته قال الخطابي رحمه
الله في هذا الحديث انواع من العلم منها ان المعقول عند المخاطبين من الطهور [illegible] الله عز وجل
اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية انما كان عند السامعين والمخاطبين به الماء
في نفسه وعلى غير الاعراض المؤثرة فيه الا ترى انهم ارتابوا بماء البحر لانهم رأوا تغيره في
اللون وملوحته في الطعم حتى سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتوه عن جواز التطهير به
واقول يعترض على هذا ان سوالهم لا يتعين ان يكون بهذه الجهة اعني التغير فقد يكون لغير
ذلك وقد ذكر عن عبد الله بن عمرو وتعليل ذلك بانه نار او ما يقارب ذلك فهذه علة اخرى يحتمل
ان يكون سوالهم عنها الاول القاضي ابن العربي رحمه الله فتوقفوا
عنه لاحد وجهين اما انه لا يشرب واما انه طبق جهنم وروي عن عبد الله بن عمر وابن عمرو
وما كان طبق سخط لا يكون طريق طهارة ورحمة **الحادية عشرة** ذكر القاضي ابن العربي
رحمه الله الحافظ المالكي في عداد فوائد هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لهم
نعم فانه لو قال لهم نعم لما جاز الوضوء به الا للضرورة لانه كان يكون جوابا لقولهم انا نركب البحر
ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا فشكوا اليه بصفة الضرورة وعليه وقع
سوالهم فيه كان يرتبط جوابهم لو قال نعم فاستانف بيان الحكم بجواز الطهارة به **قلت** وفيه
وجه اخر انه لو قال نعم لم يستفد منه من حيث اللفظ الا جواز الوضوء الذي وقع عنه السوال
واذا قال هو الطهور افاد جواز رفع الاحداث اصغرها واكبرها وازالة النجاسة لفظا لان
اعم فائدة وفيه وجه اخر
الثانية عشرة استدل به على ان الطهور هو ما يتطهر به ووجه الاستدلال ان الطاهرية
اعم من الطهورية فكل طهور طاهر ولا ينعكس والحكم على الشيء بالوصف الاعم لا يستلزم الحكم عليه
بالوصف الاخص فلا يفيد الجواب عن السوال عن الاخص وحكى القاضي ابو الطيب طاهر بن عبد الله
الطبري الشافعي رحمه الله عن ابي بكر الاصم وابي بكر بن داود وبعض متاخري اصحاب ابي حنيفة
وطائفة من اهل اللغة ان معنى طهور وطاهر سواء وهو غير متعد وقد ذكروا في حجة
هذا المذهب ان ما كان فاعله لازما ففعوله مثله في التعدي كقاتل وقتول وصابر وصبور
وشاتم وشتوم واصل هذا ان صيغة فعول لا تبنى الا من فعل بالاجرد عن الزيادة وفعول اصله
[illegible] واللازم فالذي في [illegible] وهو قاصر وطهور كذلك وهو ما تقدم واجاب
عنه القاضي رحمه الله [illegible] فعول صيغة [illegible] على [illegible] الا ترى انك تقول نائم لمن وجد
منه النوم ونؤوم لمن كثر منه النوم ويكرر وكذلك صابر لمن صبر مرة وصبور لمن تكرر منه وشاتم لمن
وجد منه الشتم وشتوم لمن تكرر منه ذلك ولما كانت المياه الطاهرة [illegible] في الطهارة
لم يكن بد من ان يحصل في الطهور مزية على طاهر وليست تلك المزية الا تعديها للتطهير قال
والله فلا يقال نائم ونؤوم الا لمن وجد منه النوم وكذلك قاتل وقتول وشاتم وشتوم ولا

يوصف بصيغة فعول لذلك الا بعد وجوده منه واما الماء فقال فيه طهور قبل ان يوجد منه التطهير فكان بمنزلة قولنا
سحور ووضوء اي يتسحر به ويتطهر به فكذلك طهور اي يتطهر به والله اعلم وقد اورد مادة هذا السؤال بعض
فضلاء المالكية فقال لا شك ان تجرد بنائه على فعول لا يوجب تعديه كما قال الشيخ لكن نقول يستقر لفظ طهور
في عرف اللغة انما يطلق على ما يتطهر به فهو اسم للآلة التي يفعل بها كالبخور والسحور والغسول اسم لما يتبخر به
ويتسحر به ويغتسل به فصار كاللقب على ذلك لا اشتقاقه فقط ويدل عليه قوله عليه السلام جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا انما اشار الى الاسم لا يكون جوابا **واقول** اما الوجه الاول الذي ذكره القاضي رحمه ١٢١١
الله فمعترض بان الطاهرية من حيث هي لا تقبل التعدد الشخصي والتكرار من لوازم الصيغة الزائدة على اصل الفعل الرابعة
فاذا لم يثبت بالنسبة الى الطاهرية وجب ان يثبت بالنسبة الى امر اخر وهو ما ادعيناه ومما يرد عليه انه
اثبات للغة من غير طريق النقل بل قد يدعى انه خلاف نص اهلها اذا سلم للشيخ ان هذه الصيغة لا ترد في
اللازم ومتعديه في المتعدي وربما يدعي الخصم ان ذلك الزيادة انما يثبت بحيث يمكن وما لا يمكن منه لا يثبت والتطهير
المذكور من الصور والقبول ممكن فيها ذلك فيثبت والطاهرية غير ممكن فيها ذلك فلا يثبت والحاصل ان
القاضي يدعي ان الوصف الزائد من لوازم الصيغة التي لا يتخلف عنها ويثبت في كل المحال ويستدل على لزومها للصيغة
بالامثلة المذكورة والخصم ان يدعي انها ليست من اللوازم او لا يحتمل الامكان في الاصل والتطهير المذكور ممكن
فيها ذلك فالتعدي للزوم الى ما لا يمكن فيه وفيه يحتمل الترجيح بين القولين واما ما ذكره المالكي فيحتاج الى نقل
لنص ويعترض بانه ادعى ان التعدي ليس من جهتها بل من استقراء عرف اللغة في طهور والاقرب ان يقال ان الصيغة
مستعملة في معنى المبالغة وفي معنى الآلة ويتعين حملها هنا على الآلة بدليل لا يقوم عليه وهي استعمال لفظ الطهور
في معنى المطهر كجعلت لي الارض مسجدا وطهورا هو الطهور ماؤه والصعيد الطيب طهور المؤمن طهور
انا احدكم ومع قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا اذ لا يقع الاسم طهورا فيكون التطهير بالنسبة الى هذا اللفظة
بعد اقامة الدليل على ان المراد في موارد الاستعمال ما يتطهر به دليل على شيوع الاستعمال فيها بالنسبة الى
هذا المعنى ويترجح الحمل عليه كما يترجح الحمل على كل متعدد بالمدلول بالدليل الخارجي وبهذا القول يجاب بعض
الفضلاء بانا لا نسلم ان طهورا مأخوذ من طاهر وانما هو معدول من الآلة التي يفعل بها وذكر بطاهر مرفال
وليس المراد في هذا الآلة المبالغة وانما هو الة الاستعمال وذلك يقال وضوء لما يتوضأ به ووقود لما يوقد
به وكذلك طهور لما يتطهر به وكل هذا يقول لا فاعل له **الثالثة عشر** استدل المالكية رحمهم الله
بلفظة الطهور على مسئلة الماء المستعمل من حيث ان صيغته تقول تقتضي التكرار كالقطوع للسيف والضروب
للرجل والشكور للشكر واشباه ذلك فيقتضي ذلك تكرار الطهارة فيدخل فيه الماء المستعمل وقيل ايضا في الاستدلال انما به
ان جعل الماء مطهرا ولم يفرق بين ان يستعمل وبين ان لا يستعمل فوجب ان يشمله هذه الصفة ما دام ماء وهذا
يحتمله في لفظ الحديث وهذا بعد تقرير المسئلة السابقة في اقتضاء المبالغة واجاب القاضي ابو الطيب رحمه الله
بانه اراد انه معد للطهارة كما يقال طهور وسحور انه معد للافطار والسحور والدليل على ذلك انه سماه طهورا
قبل وجود الطهارة قال وجواب اخر ان الماء يتكرر الفعل في كل جزء منه فهو متكرر في جنسه قال وجواب
اخر ان الماء المستعمل اذا جمع حتى يبلغ قلتين جاز الوضوء به ويوجد تكرار الفعل فيه منه **واقول**
اما الوجه الاول فكانه يرجع حمله على احد المعنيين وهو الآلة بدليل تسميته طهورا قبل التطهر به وقد
يعترض عليه بان حمله على وقوع الفعل به لا يمنع من اطلاق لفظ المبالغة عليه كما في قولنا سيف قطوع وان لم
يقطع به اعتبارا للتهيئة والاعداد للتكرار واما الوجه الثاني وهو بالنسبة الى الاجزاء فلانه اقرب
من لفظ الحديث وذلك ان لفظ الحديث من حيث انه اسم جنس ويقع على قليله اسم الماء وان لعلى بمعنى
نص فالحكم بالطهورية الى كل ما يسمى ماء البحر والفاظ العموم كلية اي يثبت الحكم في كل فرد من افراد العموم فمقتضى
ذلك ان يكون كل جزء ما يطلق عليه اسم ماء البحر محكوما له بالطهورية فاذا سلم الخصم اقتضاء الصيغة للتكرار لزم
ذلك في كل جزء وقد يكون ... الماء اذ ان يعترض على الوجه الثالث **فان قلت** فهل يكون ان يجاب عن التكرار بوجه
اخر وهو ان يقال ان الماء يتردد على العضو فيتطهر باول جزء يتطهر به ثم ينتقل الى الجزء الثاني من البدن
فيتطهر فيحصل تكرار التطهير بالجزء المعين من الماء بخلاف الوجه الذي ذكره القاضي فانه لا يقتضي حصول
التكرار بالنسبة الى جزء معين وانما يقتضيه بالنسبة الى الجنس **قلت** قد بحث لان القائل

٥

لله الشكر

ان

ان يقول احد الامرين لازم وهو اما عدم التكرار المدعى او ثبوت حكم الاستعمال قبل انفصال الماء عن العضو والثاني
ممتنع فيلزم الاول بيانه ان لزوم احد الامرين ان الاول وهو عدم ثبوت تكرار الطهورية المدعى بالماء اذا اتى الجزء سوم
من البدن وانفصل عنه الى الجزء الثاني فاما ان يقال بحصول الطهارة للجزء الاول اولا فان كان الاول لم يلزم ان
يثبت حكم الاستعمال على انفصال الماء عن العضو ان من لوازم حصول الطهارة ارتفاع الحدث او هو من لوازم ذلك
ثبوت حكم الاستعمال قبل الانفصال عن العضو لان في الاستعمال اداء العبادة او المانع وقد حصل على هذا التقدير
والاصل استعقاب العلة المعلول وان كان لم يحصل التطهير بالجزء الملاقي اولا فلا تكرار بالنسبة الى الجزء الثاني واما
ان الثاني منتف وهو عدم ثبوت حكم الاستعمال على الانفصال فبالاتفاق وتعرض على هذا بان يقال لا نسلم انه اذا
حصلت الطهارة للجزء الاول يلزم ثبوت حكم الاستعمال بالنسبة الى الجزء الثاني قوله لان ثبوت حكم الاستعمال من لوازم
التطهر وارتفاع الحدث قلنا لا نسلم ان يكون اللزوم موقوفا على شرط وهو الانفصال فوجود الشرط يحصل
الحكم وقبله لا يحصل فيحصل تكرار التطهير من غير ثبوت حكم الاستعمال الموقف بوقف ذلك الحكم على شرط يوجد بعد ثبوت
التطهير لمرور الماء على العضو والذي بعد ذلك الحال والمقصود هنا التنبيه على ماخذ النظر **الرابعة عشر** لله
الحنفية يستدلون بكون الماء مطهرا وطهورا على انه لا يسقط النية في الوضوء وحملوا على ذلك الاستدلال
قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به نص على كون الماء مطهرا او لو توقفت الطهارة على النية لم يكن مجرد الماء
مطهرا فاما بعضهم فهو التمسك بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا او لفظة الطهور موجودة في الحديث وهذا
استدلال بان اللفظ بالاطهر انه المقصود منه وسياتي في هذه قاعدة من حيث ان المقصود من هذا اللفظ
اثبات ان الماء من شانه التطهير اما انه هل يكتفي بذلك في التطهير او هل يشترط فيه الشرط المعين فالا تظهر
كونه مقصودا فان يثبت بدليل اشتراط امر اخر كان راجعا عليه وسياتي انه لا يشترط في معارض ما لا يقصد
بالعموم من القوة ما يشترط في معارضة ما يقصد بالعموم وعلى كل حال فهذا الاستدلال اضعف من مسائل تاتي ٥
الخامسة عشر يدل على جواز التطهير بماء البحر وهو المقصود بالذات من الحديث وعنه وقع السؤال وذلك
هو مذهب الجمهور من الامة وعليه فقهاء الامصار قال الحافظ ابو بكر بن المنذر وقد روينا عن ان ماء البحر طهور ابو بكر
الصديق رضي الله عنه وعمر بن الخطاب وابن عباس وعقبة بن عامر وبه قال عطاء وطاوس والحسن البصري
ومالك واهل المدينة وسفيان الثوري واهل الكوفة والاوزاعي واهل الشام والشافعي واحمد واسحق وابو عبيد
وبه نقول ثم قال وقد روينا عن ابن عمر انه قال في الوضوء بماء البحر التيمم احب الي منه وعن عبد الله بن عمرو انه قال
لا يجزي من الوضوء من الجنابة والتيمم احب الي منه وعن ابن المسيب انه قال اذا الجئت اليه فتوضأ منه فيحصل من هذا
القول بانه مذهب الطهورية مطلقا ومقابله والوضوء به عند الاضطرار فاما الاول فقد ذكرنا دلالة الحديث
عليه وقد مضى اشارة الى وجه الدليل فهو كون السؤال عن الجواب مفيدا الحكم المسؤول عنه والاولى ان يكون
جوابا وما وقع في كلام بعض فضلاء الاصوليين ان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال انما يريد ما ذكرناه
من انه لا يحل السؤال ولا يريد المطابقة بمعنى عدم الزيادة والنقصان واما القول الثاني المحكي عن عبد الله
بن عمرو وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم قال القاضي ابو الوليد الباجي حكى عن القاضي ابي الحسن انه اكره ان يكون
ذلك قولا لاحدهما وروى منه ما قاله الحافظ ابو عمر بن عبد البر فانه قال وجاء عن عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر
كراهته في الوضوء بماء البحر والاصح عنهما وعامة العلماء على خلافه **قلت** وفي هذين القولين نظر اعني قول
القاضي ابي الحسن وابن عبد البر الذي ذكر في علة هذا القول انه نار في نار واسنده حديثا واحسب عنه
بوجهين احدهما انه اراد بقوله البحر نار في نار ان البحار يصير يوم القيامة نارا قال الله تعالى واذا البحار
سجرت والبحر المسجور فوصفه بما يؤول اليه حاله وذلك من مذاهب العرب جائز والثاني انه اراد ان البحر في
اهلاكه لراكبه كالنار في الصفة ولهذا يقال السلطان نار اي فعله فعل مهلك كفعل اهل النار واما
القول المحكي عن سعيد فانه ان صح حمله على عدم التطهير به الا عند الضرورة فقد اشار بعضهم الى تعلقه
بهذا الحديث بناء على احد القولين في مسئلة اصولية في العام الوارد على سبب فذكرها وذكر ما اشار اليه
السادسة عشر استدل به على ان الماء المتغير بقراره طهور بناء على ان الاصل في ماء البحر العذوبة
وتغيره بسبب مروره على اجزاء سبخة مالحة وهذا الاستدلال يتوقف على اثبات هذه المقدمة اعني ان الاصل

فيه العدوية وبعض ما في المدور وقد ذكر ذلك غير واحد من الفضلاء ولكنه امر لا بد من اثباته بدليل يدل عليه
اذا نوزع فيه **السابعة عشر** هذا البحث مذكور في علم الاصول في مسألة العام الوارد على سبب حيث
قالوا ان الجواب اذا كان مستقلا عن السؤال عاما في لفظه لا يتقيد بسببه من حيث ان العموم انما يقتضيه ما اقتضى عمومه
وليس في ورود العام على سبب خاص ما ينقض عمومه وقد ذكر اختلاف الشافعي رحمه الله في هذه المسألة وانا انبه فيها
على ان بعضهم يغلط بسببه وذلك ان السؤال والجواب قد يكون البيان فيهما وسياقهما مقتضيا للخصوص وقد لا يكون
فان كان الاول اقتضى ذلك التخصيص لان السبب مبين للمجملات مرجح لبعض المحتملات مؤكد للواضحات وان كان الثاني فهي
المسألة الخلافية فقد يجري بعض الضعفة في ترك السؤال والجواب حيث يقتضي السبب ويحمله على المسألة الخلافية ويرجحه
ما رجحه الجمهور من القول بالعموم وهو عندنا غلط وفي مثل هذا المحل فلينتبه له وقد اشار بعض المالكية المتاخرين الى
تصحيح قول بعضهم من المذهب انه انما يتوضأ به اذا التجأ اليه من هذا الحديث لانه ورد جوابا عن قوله فان توضأنا به
عطشنا واجاب فان حمله على المسألة الاصولية المرجح عند الاكثرين القول بالعموم وقال انما يلزم ذلك الشافعي الذي يخصص
العام بسببه **الثامنة عشر** في قاعدة ينبني عليها ما لا يحصى من المباحث المتعلقة بهذا البحث وقد تقدم ذكرها
ههنا مما نبه وعليها للمستغني عن اعادتها فيما يأتي ان شاء الله تعالى فنقول المحررون يقولون او من قال منهم ان اللفظ
العام مطلق باعتبار الازمان والبقاع والاحوال والمتعلقات وان كان عاما في الاشخاص وقد يستعمل ذلك في
دفع كثير من الاستدلالات بالفاظ الكتاب والسنة فيؤتى الى بعض الاحوال التي يتفق عليها بالخصوص فيقال ان
اللفظ مطلق في الاحوال وقد عمل به في الصورة الفلانية والمطلق يكفي في العمل به مرة واحدة فلا يلزم العمل به في صورة
النزاع وانا اقول اما كون اللفظ العام في الاشخاص مطلقا في الاحوال وغيرها فذلك صحيح واما الطريقة
المذكورة في الاستدلال فاذا الزمن العمل بالمطلق في صورة دون غيرها عاد التخصيص الى صيغة العموم من حيث
القول بالعموم في تلك الاحوال لا من حيث ان المطلق عام باعتبار الاستغراق بل من حيث ان المحافظة على صيغة
العموم في الاشخاص واجب فاذا وجدت صورة واطلق عليها الاسم من غير ان يثبت فيه الحكم فان ذلك نقض للعموم
في الاشخاص فالقول بالعموم في مثل هذا من حيث وجوب الوفاء بمقتضى الصيغة العامة لا من حيث ان المطلق
عام عموما استغراقيا اما قولهم ان المطلق يكفي في العمل به مرة واحدة فيقول يكتفي فيه بالمرة بعلة او جملة الاول
مسلم والثاني ممنوع وبيان ذلك ان المطلق اذا عمل بمقتضاه مرة ووجدت الصورة الجزئية التي يدخل تحتها
الكلي المطلق فهي ذلك في العمل به كما اذا قيل اعتق رقبة فيعتق ذلك من لا يلزمه اعتاق رقبة اخرى لحصول الوفاء
بمقتضى الامر من غير ان يقتضي اللفظ العموم وكذا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وحنث الحنث
بدخولها فاما الوجود مقتضى اللفظ فعلى من غير ان يقتضي اللفظ للعموم اما اذا عمل به من حمله الى صورة
من صور المطلق لا يلزم التقييد بها فلا يكون وفاء بالاطلاق لا يقتضي تقييد الاطلاق بالصورة المعينة
حملا ان يحصل الاكتفاء بغيرها وذلك ينقض الاطلاق مثاله اذا قيل اعتق رقبة فان مقتضى الاطلاق
ان يحصل الاجزاء بكل ما يسمى رقبة لوجود المطلق في كل معين من الرقاب وذلك يقتضي الاجزاء
به فاذا اخصصت الحكم بالرقبة المؤمنة منعنا اجزاء الكافرة ومقتضى الاطلاق اجزاؤها ان وقع
العتق بها فالذي يعطله وجود اطلاق مقتضاه فتنبه لهذه المواضع التي تردد عليك من الفاظ الكتاب
والسنة اذا كان الاطلاق في الاحوال او غيرها فما يقتضي الحمل على البعض فيه عود التخصيص الى
محل العموم وهي الاشخاص او محال لمقتضى الاطلاق عند الحمل فالحكم ان يكون مقتضى العموم او الاطلاق
الا لدليل منفصل اما اذا كان الاطلاق في صورة لا يقتضي مخالفة صيغة العموم فالحكم بالتخصيص
في حق الوفاء او التقييد وانا في معنى الاطلاق فالكلام صحيح ويسند النظر بعد القول بالعموم بالنسبة
الى ما ذكرناه في امر اخر وهو ان ينظر الى المعنى المقصود بالعموم فان اقتضى اخراج بعض الصور وعدم
الجري على ظاهر العموم وجب ان ينظر في قاعدة ستذكرها وهي ان اللفظ العام اذا قصد به معنى
فهل يصح به تمام القصد ام لا فان قلنا بالاول فلا حاجة بنا بعد العمل بمقتضى الصيغة الى النظر في
هذه القاعدة وان قلنا بالثاني احتجنا الى النظر في هذه القاعدة الثانية بعد الوفاء بمقتضى صيغة
العموم والقول بالوفاء بمقتضاها واحث فيها اما عندك في هذا الموضع والذي يؤكد العموم ان

اصالتها

اصالتها ان اللفظ اذا كان مطلقا في هذه الاحوال ولم يلزم منه العمل بمقتضى العموم يلزم ان لا يصح التمسك
بشيء من العمومات او اكثرها اذ ما من عام الا وله احوال متعددة بالنسبة الى الذوات التي يتعلق بها العموم
فاذا اكتفينا في العمل بحالة من الحالات تعذر الاستدلال به على غيرها وهذا خلاف ما درج عليه الناس
والاصوليون يعتمدون في اثبات العموم على حسب التوهم في حالات مقتضى العموم ولو قلنا بهذا
القول لزم ان يكون السيد اذا قال لعبده من دخل الدار فاعطه درهما فدخل الدار اقوام لا يحصون
ولم يعطهم شيئا ان لا يتوجه اللوم على العبد لان له ان يقول لفظك عام في الداخلين مطلق بالنسبة الى
الاحوال والازمان فانا اعمل بمقتضاك فيمن دخل من الطوال ولا اعمل به في غيرهم او فيمن دخل اخر النهار او
اخر العمر واكون قد عملت بمقتضى اللفظ لكن ذلك يستدعي اللوم حتما **التاسعة عشر** اللفظ
العام وضعا ان يظهر فيه قصد التعميم وفي تيسير القواعد ولا اشكال في العمل بمقتضى عمومه وان يظهر فيه
انه قصد به معنى غير عام فهل يتمسك بعمومه لان القصد الى بيان معنى لا ينافيه وان اللفظ لغير ما قصد
فلا يعارض ارادتهما معا او يقال ان الكلام في غير المقصود منه محتمل من جهة اخرى هذا اما كلام
اهل الاصول ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر الحديث فان اللفظ عام في القليل
والكثير لكن ظهر ان المقصود منه بيان قدر المخرج لا بيان القدر المخرج منه ويؤخذ ذلك من قوله صلى الله عليه
وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والتحقيق عندي ان دلالته على ما لم يقصد به اضعف من دلالته
على ما قصد به ومراتب الضعف متفاوتة بحسب تخصيص اللفظ وتعيين المقصود مأخوذ من قرائن قد تضعف
تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم وقد تقوى والمرجع في ذلك الى ما يحصل للناظر بحسب لفظ لفظ
وانما قلت هذا لان الائمة ذكروا وجوها من الاستنباط تظهر في بعضها انه بعيد عن المقصود بأصل الحديث
فينبه على كلام الاصوليين انه غير خارج عن مذهب بعضهم وذلك انما استند الفقهاء والجلة يتبعون
في مثل هذا العموم مما لا يقصد باللفظ فهو غير خارج عن استدلال الائمة ومن فوائد هذه القاعدة
ان ما كان غير مقصود يخرج عنه بدليل قريب الحال لا يكون في مرتبة الذي يخرج به عن العموم المقصود
ومراتب الضعف فيما لم يقصد باللفظ متفاوتة ومن بعيدها ما كان في حكم النوادر والعوارض
التي لا تكاد تستحضرها من يحرر عليه الغفلة عنها وصيغة العموم مرتبة اخرى وهي ان لا يظهر قصد
الخصوص ولا قصد العموم ولذلك الحكم يتعلق بالتخصيص بالقياس ان شاء الله تعالى وقد عقد القاضي
ابو محمد عبد الوهاب المالكي بابا في وقف العموم على المقصود قال وقد اختلف اصحابنا في ذلك فذهب
متقدموهم الى وجوب وقف العموم على ما قصد به وانه لا يتعدى به الى غيره مما لا يقصد به الا بدليل وان كان
اطلاق الصيغة يقتضيه وذهب الى هذا بعض اصحاب الشافعي رحمه الله منهم ابو بكر القفال وغيره قال
وذهب المتأخرون من اصحابنا الى منع الوقف فيه ووجوب اجرائه على موجب اللغة **قلت** ومثل القاضي
مثوبة المسألة بان يستدل بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم على اباحة نوع مختلف في جواز اكله او شربه بعض ما يختلف في شربه وقد علم منه
ان الاكل والجماع في ليلة الصوم لا يحرم بعد النوم شيئا مما تقدم وبقوله تعالى الذين يكنزون الذهب
والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الاية على وجوب الزكاة في قدر يختلف فيه او نوع مختلف فيه في تعلق قدر
الزكاة به وكذلك التعلق بخطاب الخارج على المدح والذم نحو قوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على
ازواجهم في جواز الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين وما اشبه ذلك **العشرون**
اضافة المال الى الحرة يشترط في صحتها ان يكون في العرف انه يطلق عليه مال الحر وان اخذ منه ما هو في العرف
يمكن ان يستدل بذلك على من يقول بعد ان البحر لا انه قد تضعف الدلالة في بعضه لكون ذلك من
الاحوال الطارئة التي لم تقصد والله تعالى اعلم **الحادية والعشرون** دلالة اللفظ على
التي نسبته بينة ومن قد اثبت ذلك للمستدل من شرط ثبوتها الا ان يكون معارضا بما هو اقوى
منها والذي يجب تعبيته ان يكون الدلالة صحيحة وعلى مدعي المعارضة اقامة الدليل على صحتها فاذا
ما يدعيه ولا نص ذلك ان دلالة اللفظ على خلاف ما يدعيه لان دلالة اللفظ انما تضعف اذا احتمل اليه واما

يفهم السامع المعنى عند سماع اللفظ اذا كان عالما بالوضع ودلالتها بلفظ وان كان ثم معارض راجح
وكثيرا ما يقول الطلبة هذا لا يدل لو يثبتون معارضا واحتمالا مرجوحا وهو غلط الا اذا كان
الاحتمال والتردد فيما يرجع الى دلالة اللفظ على المعنى المدعى من غير ترجيح فهو صحيح **الثانية
والعشرون** يترتب على ما قدمناه من هذه القواعد الثلاث الاستدلال على عين ما
مسئلة من مسائل المياه وقد يكون متفقا على طهوريتها والخلاف في الكراهة كالاستدلال على
طهوريتها يكون صحيحا اذا بينا انه ليس من شرط ما يستنبط من الحديث ان يكون مختلفا فيه ولا اتفاقا
من شرطه الا انه لا يدل عليه نص اخر واما عدم كراهتها بعد ثبوت طهوريتها فيبتنى على مقدمة اخرى
وهي الاصل وعلى مدعي امر زائد بيانه ويمكن ان يكون من هذا الماء القليل اذا وقعت فيه نجاسة لم
تغيره ويستند كغيره ذلك الى ان الله تعالى **الثالثة والعشرون** اختلف قول الشافعي
رحمه الله في وجوب التباعد عن النجاسة الحالة في الماء الكثير وجزم بقوله وجوبه والقوي عند
اصحابه على القديم ويمكن ان يستند بالحديث على صحة القول بعدم الوجوب لانه اخبر بعموم في
ما البحر المحكوم بطهوريته **الرابعة والعشرون** حريم النجاسة وهو ما يتنسب اليها
بحكم كونها واقعة او انعطافه عليها او القافه عليها في وجوب اجتنابه في الماء الراكد وجه للشافعية
رحمهم الله ويمكن ان يستند للعدم الوجوب بالحديث **الخامسة والعشرون** ذكر بعض
المتأخرين المتعلقين بعلم المعقول ما يخصه وتقرير معناه الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق
فالحكم المعلق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد والمرتب على الماء المطلق مرتب على
الحقيقة بقيد الاطلاق في الاطلاق بالتفسير الفقهي وقد من القيود اللاحقة بالحقيقة لا
يلزم من حصول الحكم على مطلق الحقيقة توقفه على الحقيقة المقيدة وهذا معنى يجعل الاول
الفقهاء سببا لتلك الامر المرتب على الماء بمعنى العرف ان يكون مرتبا عليه بوصف الاطلاق وبدليل
انه لو قال لعبده او لوكيله ابتغ ماء فاتاه بماء ليس بمطلق بالتفسير الفقهي لم يعد ممتثلا
فيكون احد هذا القيد من عرفي في اطلاق الاستعمال الامر يعلق الحكم بمطلق الماء ولعل
ذلك بحصول الاجماع على عدم الحكم في بعض المواضع بحصول مطلق الماء في المنتقل
الى اسم اخر كالمرقة والحبر **السادسة والعشرون** من يجوز الطهور بالماء
المتغير بما يستغني عنه ويستدل بحصول مطلق الماء فيه ورأى ان الحكم انما يتعلق به امكنه
ان يستند بالحديث على هذه المسئلة والله اعلم **السابعة والعشرون**
ذكر في فوائد الزيادة في الجواب على السؤال قال القاضي ابو بكر بن العربي قوله الحل ميتته ذكر
زيادة على الجواب وذلك من محاسن الفتوى ان يجاب باكثر مما سئل عنه تتميما للفائدة وافادة
لعلم اخر غير المسؤول عنه ويتأكد هذا الظهور الحاجة الى هذا الحكم لان من توقف في طهورية
ماء البحر فهو عن العلم بحل ميتته مع ما تقدم من تحريم الميتة اشد توقفا فلما سأل عن الحكم الاول
يظهر الحاجة الى معرفة الحكم الثاني **الثامنة والعشرون** هذا الحديث
مذكور في الاصول في مسئلة الخطاب الوارد جوابا لسؤال سائل حيث قسم الجواب الى المستقل
بنفسه والى ما لا يستقل وقسم المستقل الى ما يكون مساويا للسؤال والى اعم واخص وقسم الاعم
الى اعم في ذلك الحكم وغيره والى اعم من السؤال في غير ذلك الحكم ومثال العام في غير
ذلك الحكم بما ورد في هذا الحديث من قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته

وصل

وصل الخلاف في العموم في حل ميتته لانه عام مبتدأ الا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه
وورد صيغة الا تطرق الاستعمال اليه الاحتمال في عمومه عند القائلين وههنا تنبيه وهو ان
وحدة اللفظ العام بالنسبة الى موارده المتعددة معتبر بها الى غيرها او اذا ادعى ان
المراد بالعموم ههنا جواز الوضوء وحل الميتة لم يصح ولفظ الحديث ههنا بالنسبة الى طهورية
الماء وحل الميتة ليس عاما بالنسبة اليهما بل هما لفظان كل واحد منهما مستقل عن الاخر يعم كل واحد منهما
عام فيما يتناوله وقال بعض المتأخرين انه ليس ههنا لفظ مفرد اعم من الحكم بالمجموع من لفظ الماء
والميتة اعم من السؤال فالجواب اعم من السؤال وانت تعلم انه مع تعدد اللفظ لم يحصل
العموم الاصطلاحي بل حاصله ان الاحكام المستفادة من الجواب اكثر مما وقع عنه السؤال
وذلك لا يقتضي لفظا واحدا يعم ما وقع وغيره من جهة واحدة نعم ان قيل السؤال وقع
عن الوضوء وكون ماءه طهورا افيد الوضوء به فهو اعم من السؤال على الوجه الا ان الذي
حكاه يدل على قصد لذلك اذ بعضهم يدعي العموم بالنسبة الى الطهورية **التاسعة
والعشرون** لفظ الميتة ههنا مضاف الى البحر ولا يجوز الحمل على مطلق ما يجوز اضافته
اليه مما يطلق عليه اسم الميتة وان كانت الاضافة تصح بعد في ذلك كله اللغة وانما هو محمول على الميتة
من دوابه المنسوبة اليه او ما يؤدي هذا المعنى ومن البعيد ان يحمل على المعنى الاول وما يصح
في اللغة الاضافة اليه من اضافة الميتة ويخرج منه ما لا يحل اخراجه وهذا ايضا يبين لك
ضعف دلالة العموم فيما لا يقصد باللفظ الدلالة عليه وعلى هذا ان اراد الاستدلال على حل ميتته
من دوابه وحمل اللفظ العام في الميتة على الدواب المنسوبة اليه ويحتاج كونه من دوابه
عليه هذا المطلوب في الاستدلال على ما يريد الاستدلال على حله ان يكون من ميتته
يستند الى المشاهدة **الثلاثون** اختلف المالكية في ان ما يطول حياته في البر كالسرطان
والضفدع والسلحفاة هل يلحق بالبري في عدم احتياجه للذكاة او لا والمشهور الحاقه وهذا
يرجع الى ما نبهنا عليه من انه ان اراد اثبات الحكم في حيوان بعينه بان انه من دواب البحر بعد تقرير
ان المعنى بالميتة ميتة دوابه لا مطلق الميتة مما يمكن ان يضاف اليه والظاهر ان هذه الاشياء الخارجة
عنه بالعربية طول حياتها في البر بعدا ان تكون منسوبة الى البحر وهذا يحرك الى النظر في معنى
دواب البحر والمنقول عن ابن القاسم صاحب مالك رحمهما الله ان ما كان ماواه في الماء فانه يؤكل من غير ذكاة
وان كان يرعى في البر وما كان ماواه ومستقره في البر فانه لا يؤكل الا بذكاة ولو كان يعيش في
الماء وفي المدونة في فرس البحر يؤكل بغير ذكاة وفي كل ما يستحب ذكاته لانه في البر رعيا
ولا خلاف في ان طير الماء لا يؤكل الا بذكاة والله اعلم **الحادية والثلاثون** اسم الجنس
اذا اضيف كان من صيغ العموم وبه يصح استدلال من على اباحة السمك الطافي والمشهور هذا
الاطلاق في هذه المسئلة وقد قسم بعض المتأخرين وقسم المفردات الى ما يصدق المفرد منها
على الكثير نحو ماء ومال ولحم ودم وذهب وفضة فالكثير يقال له ماء ومال ولحم وان عظم
ذلك الكثير والى ما لا يصدق كرجل ودرهم ودينار ولا يقال للجمع الكثير من الرجال رجل ولا للدراهم
درهم وقد نص العلماء على ان الاضافة توجب العموم وهل يخص ذلك بما يصدق على الكثير نحو مالي
صدقة لانه لما كان يصدق على الكثير قبل العموم وما لا يقبل الكثير لا يقبل العموم كقولنا
درهم زائف فانا ندرك الفرق بين قولنا مالي حرام وبين قولنا درهمي زائف فان الاول
للعموم دون الثاني ولذلك اذا قال عبدي حر لا يفهم العموم واذا قال عبيدي احرار يفهم
العموم من الجمع ولا يفهم من المفرد دون القسم الثاني فانه يفهم منهما فاذا قال

مالي صدقة عمّ كما اذا قال اموالي صدقة بروا بعد ذلك وذلك انه لا يفهم العموم من اضافة الشيء
في شيء من الصور وان كان المفرد نعم اضافة اذا قال عبدي حر او امرأتي طالق وله عبيد كما اذا قال
مالي لا انعم اموالي فالفهم يتنوع العموم في النسبة حدًّا اختلاف الجمع في الحال والمفرد على
التفصيل وهذا الذي قد اشار اليه الشيخ ابو عمرو بن الحاجب رحمه الله اشارة لطيفة
حيث ذكر صيغ العموم وذكر اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة
تعريف جنس وما في معناها واسم الجنس المعرف تعريف جنس والمضاف مما يصلح للبعض
والجمع والنكرة في النفي بقوله والمضاف ما يصلح للبعض والجمع بقيد ما قدمنا حكاية وقد يكون
على هذا ان لفظ الميتة في الحديث لا يكون للعموم لانه ليس مما يطلق على القليل والكثير ولا يقال
لعدد من الميتات ميتة وهذا الكلام انما يستقيم ان لو قيل بهذا العموم والظاهر وقد
منع امتناع اتصاله للجمع ميتة باعتبار ما **الثانية والثلاثون** في قاعدة على
غيرها الحقائق اما ان لا يطلق لفظ بعضها على بعض وهي المتباينة كالانسان والفرس او يطلق
لفظ كل واحد منها على الآخر وهي المتساوية كالانسان مع الناطق او يطلق احدهما على كل ما
يطلق عليه الآخر من غير عكس من الطرفين الآخر فالاول هو العام من كل وجه والثاني الخاص
كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الاول يطلق على كل الثاني والثاني لا يطلق على كل الاول
فالاول عام مطلقا والثاني خاص بالنسبة الى الاول او يطلق كل واحد منهما على بعض ما يطلق
عليه الآخر فكل واحد منهما عام بالنسبة الى الآخر من وجه دون وجه كالحيوان والابيض فان
الحيوان يطلق على بعض الابيض والابيض يطلق على بعض الحيوان اذا ثبت هذا فنقول اذا
ورد لفظان كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه فالمسألة من مشكلات علم الاصول واختار
قوم الوقف الا ان يترجح عموم على احد اللفظين بالنسبة الى الآخر كأنه يرى ان المرجح العام
الذي كالخصوص لقول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجة عن مدلول العموم من
حيث هو عموم قال ابو الحسين في كتابه المعتمد وليس يخلو مثل هذين العمومين اما ان يعلم
تقدم احدهما على الآخر او لا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك لم يخل اما ان يكونا معلومين او مظنونين
او احدهما معلوما والآخر مظنونا فان الحكم فيهما طريقها الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما
اي ما يقتضي اطراح الآخر وليس هذا الا اذا تعارضا في كل وجه فان لم يترجح احدهما على الآخر
فالتعبد فيهما بالتخيير وقال القاضي ابو سعيد محمد بن يحيى رحمه الله فيما وجدته معلقا عنه
في العامين اذا تعارضا يخص هذا بذاك لمعارضته امكن تخصيص ذا بهذا او العكس احدهما
ما في الآخر فينظر فيهما ان دخل احدهما تخصيص مجمع فهو اولى بالتخصيص وكذلك ان
كان احدهما مقصودا بالعموم يرجح على ما كان عمومه اتفاقا **الثالثة والثلاثون**
اختلفوا في اكل التمساح فمنعه الشافعي واباحه مالك واصحابه رحمة الله عليهم اجمعين
وهو احدى المسائل التي تنبني على هذه القاعدة وسبب ذلك ان قوله احل لكم صيد البحر وطعامه
عام بما استند اليه التي يبيحه على العموم دخل فيه التمساح وتعارضه نهيه عليه السلام عن اكل
كل ذي ناب من السباع فهو عام بالنسبة الى البري والبحري فدخل فيه التمساح فيكون كل واحد
منهما عاما من وجه خاصا من وجه فيدخل تحت القاعدة اللهم الا ان يدعي المالكية انصراف
لفظ السباع الى البري لسبقه الى الفهم عند الاطلاق والله تعالى على هذا التعارض كل واحد
منهما الآخر من وجه واذا عورضوا بوجود الحقيقة في الشرعية ويقال لهم العرف
في الاستعمال كان الاستعمال مقدما على الحقيقة اللغوية وان لم يثبت ذلك فلا بد من
ترجيح فان طلب الترجيح العام الخارج عن مدلول اللفظين فقد يترجح المالكية

عموم هذا الحديث لموافقته ظاهر قوله تعالى احل لكم صيد البحر **الرابعة والثلاثون** الحكم بحل ميتته
يدل على طهارتها مع ضميمة مقدمة اخرى وهي ان النجس لا يحل اكله بدليل نهيه عليه الصلاة والسلام ان لا
تعرف ما بيع الثمر اذا وقعت فيه الفارة **الخامسة والثلاثون** اختلفوا في اباحة اكل السمك الطافي
والذي ذكره الحنفية رحمهم الله كراهته ومذهب الشافعي ومالك رحمهما الله اباحته وعموم الحديث يقتضيه
السادسة والثلاثون ما يسمى سمكا من حيوان البحر فهو مباح من غير خلاف واما غيره فنقل عن الشافعي
رحمه الله قول غريب انه لا يحل الا ما اسم السمك لا يشكوله وقيل انه مرجوع عنه والصحيح من مذهبه تعديه الى
على الحكم وهو جار بحسب عموم اللفظ والذي نقله من المعول هو الذي ذكره الحنفية انه لا يؤكل من
حيوان الماء الا السمك **السابعة والثلاثون** تعليق الحكم بالميتة هل يقتضي التخصيص من جهة المفهوم مثل
ان يقال ذلك جريا على المفهوم عند ارباب المفهوم ويمكن ان يقال انه لا بد ان العلة في القول بالمفهوم طلب
فائدة التخصيص وبعض المخالفة فائدة ولعل فائدة التخصيص ان كان سببه العادة لم يعتبر المخالفة كما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فانه وجد للتخصيص سبب آخر غير معنى المخالفة وعلى هذا القول سبب التخصيص بالذكر
تقدم تحريم الميتة واخراج هذا الجنس منها فقد وجد سبب غير المخالفة **الثامنة والثلاثون** اذا ادعى على احد من
مفهوم المخالفة الذي يدل على نفي الحكم عما عداه فيؤخذ منه ما اختلف فيه الشافعية رحمه الله في ابتلاع السمكة حية
هل يجوز من جهة الحل او يمتنع من جهة التعذيب فان قلنا بالمفهوم يقتضي ذلك المنع لتخصيص الحل بالموت فيخرج
عنه الحي في الحكم وهو لا يحصل الموت في السمك كالذبح **التاسعة والثلاثون** قد اشرنا الى مفهوم
المخالفة بالنسبة الى الحي من سمك البحر ويكون لهذا اللفظ مفهوم الموافقة من وجه آخر وذلك انا اذا بينا
ان عرف الشرع في الميتة مع عدم الحياة من غير ذكاة فاذا دل اللفظ على اباحته ذلك كان ما ذكي اولى بالاباحة
وهذا من طريف ما وقع ان يجتمع في صيغة واحدة مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة باعتبارين كما ذكرناه
وذلك ان ينظر في انه هذا الحيوان البحري هل يباح الحه مطلقة **الاربعون** الحل مضاف الى الميتة
والاعيان لا تقبل الحل والحرمة فيهما من باب متعلق وقد ذهب بعض الاصوليين الى الاجمال في مثل هذا الا انه لا
بد من اضمار متعلق والمتعلقات متعددة لا ترجيح لبعضها على بعض فيحصل الاجمال والذي ذكروه معتضدة
لتحريم ما يراد من العين عرفا فتحريم الميتة تحريم اكلها وتحريم المرأة تحريم الاستمتاع بها وتحريم الخمر تحريم شربها
وعلى هذا الحد ينبغي ان يكون المقدر في قوله عليه السلام الحل ميتته اكل ميتته والاكل قد دل على
تحليل ما ليس بأكل من الافعال المتعلقة بميتته وفي مطاوي كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالقول بالعموم
في المتعلقات ويمكن ان يوجه هذا بان الحقيقة لما تعذرت وجب المجاز واقربها الى الحقيقة ما يقتضيه
العموم والله اعلم **الحادية والاربعون** اذا قلنا بالعموم في الميتة لزم ان الحكم في جميع ميتته
جرى على العموم ومن قال بتحريم بعض حيوان البحر كالشافعي رحمه الله فانه يحرم الضفدع والسرطان والسلحفاة
على ظاهر مذهبه فلم يجر على العموم واحتاج الى دليل التخصيص وحكي انه حضر مجلسا فذكر مذهبه من الحلبي
انه اباح الضفدع والسرطان فاخذ الشافعي ينقض وقد صحح العرب ان من الاصحاب من عد ذلك قولا
للشافعي والمذهب المعروف خلافه والعموم يدل على حلها والشافعي رحمه الله واصحابه يأخذون التحريم
من علة الاستخباث من قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وهذا يلتفت الى القاعدة التي سبقت من تعارض
العمومين من وجه دون وجه وهذا اقوى بوجه تحريم اعمال الخبائث اذا صح النظر الى المقصود من اللفظ
وجعل حد عين كالمحل فعلك بتمام النظر فيه **الثانية والاربعون** اختلف قول الشافعي رحمهم الله
في الحيوان البحري الذي له نظير محرم في البر ككلب الماء وخنزيره وهذا يرجع الى القاعدة التي ذكرناها
من تعارض العمومين من وجه دون وجه لان الله تعالى يقول حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فهو عام
في خنزير البر والبحر وقوله عليه السلام الحل ميتته عام في الميتات التي منها الخنزير فمن قال بتحريمه
واستدل بالآية قيل له هي عامة بالنسبة الى خنزير الماء فخرجه بالحديث ومن قال بحله واستدل
بالحديث قيل له هو عام بالنسبة الى خنزير الماء فخرجه بالآية وهذا وفق ما اشرنا اليه من ان محل

[illegible]

لحصر على الذي يسمى المبهم الذي في الاستعمال مع زيادة هيئة وهي منع كونه حجرا حقيقة بل هو تشبيه
الثالثة والأربعون إذا قيل بأنه حجر من الماء وكلمة من لابتداء الغاية أنه لا يشترط
كالسمك ويستدل بهذا الحديث بهذا القول الرابعة والأربعون ذكر الأصوليون أن تخصيص
بعض أفراد العام بالذكر لا يقتضي التخصيص في الحكم وحكوا خلافا لأبي ثور فيه مثلا وهو أنه يقتضي
أن يقتضي ذلك التخصيص بما ليس له مفهوم كالألقاب وأما ما له مفهوم كالصفات فعلى القول بالمفهوم يجوز
تخصيص العموم به الخامسة والأربعون اشتهر بين الفقهاء حديث أحلت لنا ميتتان ودمان
فالميتتان السمك والجراد فإذا نظرنا إلى هذا مع عموم قوله عليه السلام الحل ميتته كان هذا اللفظ عاما
لكن قوله أحلت لنا ميتتان وتعيين الميتتين في السمك والجراد مما يظهر فيه التخصيص وتعيين الميتة
في هاتين المذكورتين ويشكل عليه مذهب عامة الفقهاء في عدم تخصيص الحل بالسمك إلا أن يدعى في بعض ما
لا يحله أن السمك يطلق عليه وقد قيل إن الخلاف في تحريم ما له نظير محرم في البر مبني على هذا المعنى أنه
هل يسمى سمكا فيؤخذ من اللفظ المسمى بحل ميتة السمك أم لا ويؤخذ حل ما عدا السمك من دليل آخر
كقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وسط مع ذلك في اللفظين معا بما يقتضيه النظر الصحيح وأما دلالة هذا
الميتة على ما سمي أن يؤخذ من الحديث ومما لا يسمى كان في الإسلام أن قوله الميتتان السمك والجراد
يقتضي التخصيص لأنه تعليق الحكم باللقب فإن اللام للعهد السابق وهو الميتة وتعليق الحكم بها
تعليق بالوصف ويتبين لك بهذا أن هذا ليس من التخصيص لبعض أفراد العام بالذكر وأنه تخصيص
يقتضي مفهوم المخالفة عند من يرى به وفيه هاهنا زيادة دلالة على التخصيص في ذلك أن قوله عليه السلام
أحلت لنا ميتتان مذكور لبيان الرخصة والاستثناء من الميتة المحرم أولا وذلك يقتضي الحصر أن ما عداه
يبقى على الأصل في التحريم فيضم في الدلالة إلى التخصيص هذا المعنى السادسة والأربعون
بهذا البحث الذي أشرنا إليه يستدل القول من قال باشتراط الذكاة فيما له نظير محرم في البر إذا أخرجه
عن اسم السمك وقد يحله لتخرجه بذلك عن اسم الميتة من السمك فيحتاج إلى الذكاة السابعة والأربعون
إذا قطع قطعة من السمكة فهو موضع للتعدد وأما حل أكله فيؤخذ من الحديث مع مقدمة أخرى وهو أن
ما أبين من حي فهو ميت وميتة البحر حلال بالحديث فهذه القطعة حلال الثامنة والأربعون
لما كان اسم الميتة شرعا ما عدم فيها الذكاة الشرعية أو ما يقوم مقامها كالاصطياد فكان من شرط
الذكاة الشرعية أهلية المذكي أو المصطاد ثم ليست له أهلية الذكاة فمصطاده ميتة لما قررناه وميتة
البحر حلال فمصطاد المجوسي من البحر حلال التاسعة والأربعون اختلف الناس فيما عدا المالكية
في دم السمك هل هو طاهر أم لا فيمكن أن يجعل الحديث مقدمة من مقدمات القول بطهارته وهو أن
يقال لو كان نجسا لما حل أكل الميتة التي يختنق فيها أي الدم لكنها حلت بالحديث ويبين الملازمة
بأن الأصل امتناع ما يوجب التحريم إذا المسكر والدم المحتبس على تقدير نجاسته يقتضي تحريم ما
احتبس فيه بالأصل ويقتضي تحريمه بالأصل وعلى تقدير طهارته لا يكون الحكم بالحل على خلاف مقتضى الدليل
وعلى تقدير نجاسته يكون الحكم على خلاف مقتضاه فيترجح الأول على الثاني وفيه نظر من حيث الحكم بطهارته
مع تسليم كونه دما خلاف الأصل [illegible] تمام البحث وقد منع بعض الناس أن دم السمك دم حقيقي
الخمسون ذكر بعض المصنفين أن المتأخرين اختلفوا فيما يعيش في الماء مما ليس له نفس سائلة
كالضفدع والسرطان والسمك ونحوه إذا مات في غير الماء كالخل ونحوه هل ينجس أم لا فقال
بعضهم ينجس لأنه مات في غير معدنه ومنهم من قال لا ينجس لأنه ليس له دم سائل وقيل إن هذا
قول أبي يوسف ومحمد والأول قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهذا إنما يتعلق بالحديث من جهة
الإضافة التي في ميتته فإذا حملناه على ما مات فيه من غير اعتبار لموته فيها فالقول الثاني

[illegible]

ويشهد

ويشهد له المعنى المستنبط من تعليل عدم النجس السائل وإن اعتبر في هذه الإضافة موته فيها فالقول
الأول ولا شك أن العرب يكتفي في الإضافة بأدنى ملابسة والله أعلم الحادية والخمسون
الماء إذا كان على أصل خلقته فهو طهور وإن كان متغيرا بأصل الخلقة وإنما عبر بعض الفقهاء عن الاستدلال
بهذا الحديث على هذه المسألة بما يدل على أنه يتناول المتغير وغير المتغير وأعلم أن المتغير بأصل الخلقة يدخل
تحت مدلول اللفظ إذا قلنا إن اسم البحر يطلق على الملح والحلو وإلا فالملح بأصل خلقته لا شك في صفاته أنها
مستثناة إلا أن التسمية الخاصة فيه لا بد أن يطلق عليه لفظ البحر والله أعلم ٥

بلغ

الحديث الثاني وعنه أي وعن أبي هريرة رضي الله عنه

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه أخرجه
مسلم الكلام عليه من وجوه الأول في التعريف بمن ذكرنا فأما أبو هريرة فقد تقدم
التعريف به والذي نزيده هاهنا ما يتعلق به ما رواه محمد بن سعد الكاتب قال أصحاب أبا هريرة سبعا
فكانوا يعتقبون الليل أثلاثا يصلي هو ثلثا وامرأته ثلثا وخادمه ثلثا قال وقلت لأبي هريرة كيف تصوم يا
أبا هريرة قال أما أنا فأصوم من أول الشهر ثلاثا فإن حدث بي حدث كتبت قد قضيته وأما مسلم
رحمه الله فهو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أحد الأئمة في هذه
الصناعة والقائمين بالصحيح في هذه الصناعة وقد أعظم الله به النفع للمسلمين ورفع له وللبخاري
ذكرا صالحا للغابرين وجعل أيدي المسلمين بعدهما تهوي إليهما وبسط قلوبهم على الوثوق بهما
والاعتماد عليهما ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال أبو علي الحسين بن علي النيسابوري
ما تحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم بن الحجاج وذكر الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري
أبو الحسين بن منصور قال سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول وقد نظر إلى مسلم بن الحجاج فقال
من ذاك أي رجل يكون هذا قال الحاكم وقرأت بخط أبي عمرو المستملي سمعت أبا أحمد محمد بن عبد الوهاب يقول
وذكر حديث عن الحسين بن الوليد وفضل الذكر فقال كان مسلم بن الحجاج بعقبه هذا الحديث ويراه
ويكتبه وكان مسلم بن الحجاج من علماء الناس وأوعية العلم ما علمت عليه إلا خيرا وكان بزازا رحمه
الله بأبيه وكان أبوه الحجاج بن مسلم من مشيخة أبي رضي الله عنه وقال سمعت أبا عبد الله محمد بن
يعقوب غير مرة يقول إنما أخرجت نيسابور هذه من رجال الحديث ثلاثة محمد بن يحيى ومسلم بن الحجاج
وإبراهيم بن أبي طالب وقال حدثنا أبو الفضل محمد بن إبراهيم قال سمعت أحمد بن سلمة يقول رأيت أبا زرعة
وأبا حاتم يقدمان مسلم بن الحجاج في معرفة الصحيح على مشايخ عصرهما وقال قرأت بخط أبي عمرو
المستملي أملى علينا إسحاق بن منصور سنة إحدى وخمسين ومائتين ومسلم بن الحجاج ينتخب عليه وأنا المستملي
فنظر إسحاق بن منصور إلى مسلم فقال لن نعدم الخير ما أبقاك الله للمسلمين وقال الحاكم في أبدال رحمه
مسلم بن الحجاج مسلم بن الحجاج بن مسلم الإمام أبو الحسين القشيري من النيسابوري المقدم
الحد في التمييز بين الصحيح والسقيم وذكر الحاكم مصنفاته ٥
كتاب المسند الكبير على الرجال قال وما أرى أنه سمعه منه أحد كتاب الأسامي والكنى
كتاب المسند الصحيح كتاب التمييز كتاب العلل كتاب الوحدان
كتاب الأقران كتاب سؤالات أحمد بن حنبل كتاب الانتفاع بأهب السباع
كتاب عمرو بن شعيب قال لم أر كلمة من صحيح حديثه وما أخطأ به كتاب مشايخ مالك بن أنس
كتاب مشايخ الثوري كتاب مشايخ شعبة كتاب من ليس له إلا راو واحد
كتاب المخضرمين كتاب أوهام المحدثين كتاب تفصيل الحديث
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب طبقات التابعين كتاب المعرفة
كتاب أفراد الشاميين كتاب ما أخطأ فيه معمر وكانت وفاة مسلم رحمه
الله عشية يوم الأحد ودفن يوم الاثنين سنة إحدى وستين ومائتين رحمه الله تعالى
الوجه الثاني في تخريجه هو مروي من حديث أبي هريرة من غير ما

[illegible]

وجه وقد أخرجه البخاري ومسلم والنسائي فأخرجه البخاري من حديث شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي
هريرة بإسناد حديث نحن الآخرون السابقون ثم قال وبإسناده قال لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه وأخرجه مسلم
من حديث جرير عن هشام عن محمد هو ابن سيرين عن أبي هريرة ولفظه لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل
فيه وأخرجه النسائي من حديث يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة ولفظه كذلك لا يبولن أحدكم في
الماء ثم يغتسل منه وقد رواه النسائي عن يعقوب بن إبراهيم عن إسماعيل قال يحيى فكان يعقوب لا يحدث بهذا
الحديث إلا بدينار وقد رواه ابن ماجه من حديث عوف عن محمد عن أبي هريرة ولفظه لا يبولن أحدكم في الماء الدائم
ثم يتوضأ منه قال عوف وقال خلاس عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله **الوجه**
الثالث في الإسناد وقد مر عليه مقدمة وهي أن أهل الحديث إذا قالوا في حديث أخرجه فلان
وفلان مثلا أو رووه من جهة الكتب المشهورة وقالوا أخرجه فلان فإنما يعنون به أصل الحديث
دون اتحاد الألفاظ والحروف وينبغي للفقيه المستدل بلفظة من الحديث إذا نسب الحديث إلى كتاب
أن يكون تلك اللفظة التي يستدل بها على ذلك الحكم الذي اختاره موجودة في ذلك الكتاب بعينها وإلا تعذر في هذا كما
تعذر المحدث لأن صناعته تقتضي النظر في مدلول الألفاظ والنظر الحديثي متعلق بالأسانيد ومخارج
الحديث والنظر في مدلول اللفظة المعينة خارج عن غرضه وهو متعلق بغرض الفقيه فيعني عن هذا
ينبغي أن يتفقد التراجم التي يذكرونها في المصنفات فإذا دلت الترجمة على الحكم الذي يريد إثباته
باللفظة المعينة ثم قال أخرجه فلان ولم يكن تلك اللفظة التي هي محل دليله موجودة في ذلك الكتاب
ملتبسًا أو مخطئًا إذا ثبت هذا فنقول إن الأكثر هذا الكتاب الذي نحن في شرحه كان مقصوده الاستدلال
على الأحكام الفقهية وكان متعلق نظر الفقيه هو مدلولات الألفاظ وفيها تتفاوت رتبهم ومفهوماتهم
وجب أن يراعي اللفظ الذي ينسب إلى الكتاب وإن ذكر أن غيره أخرجه معه فالاعتماد على من نسبت
أولا وأضيفت النسبة إليه لفظًا وقد اختلفت ألفاظ هذا الحديث في الكتب المشهورة
ففي بعضها ثم يغتسل منه وفي بعضها يغتسل فيه وفي بعضها يتوضأ منه ولم يمكن أن ينسبها نسبة مطلقة
إلى جميع الكتب التي خرجت فيها لاختلاف الألفاظ واختلاف مدلولاتها وإن كانت متقاربة في
المعنى لما ذكرناه وقد رواه مسلم وانصرف على لفظه وينبغي أن يقول في لفظ مسلم على اختلاف
في لفظه عنه **الوجه الرابع** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الأولى**
الماء الدائم هو الراكد الذي لا يجري وقد جاء في بعض الأحاديث الذي لا يجري وهو
تفسير للدائم وإيضاح لمعناه وقال بعضهم ويحتمل أن يكون احترز به عن الراكد الذي يجري بعضه كالبرك
ونحوها **الثانية** إذا ثبت أن الراكد هو الساكن عن الحركة فما يقابله وهو الجاري يكون هو
المتحرك والسابق وقد رحمهم الله استنبطوا من الحكم المعلوم للراكد معنى اقتضى أن الحكم في بعض
ما هو متحرك حسًّا أنه في حكم الراكد وذلك أنهم جعلوا العلة في اختصاص حكم الراكد مخالفة
الجاري وتساوى هذا أنه لو كان الماء يستدير في بعض أطراف الحوض ثم يستقر في المقعد أن له حكم
الراكد فإن الاستدارة في معنى التدافع والجريان يرتد على الراكد وهذا هو المحكي عن إمام الحرمين
وسيأتي ما هو شبيه بهذا **الثالثة** قوله عليه السلام لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه
نهي عن شيئين والنهي عن الشيئين تارة يكون على الجمع وتارة يكون عن الجمع أما النهي على الجمع فيقتضي
المنع من كل واحد منهما وأما النهي عن الجمع فمعناه المنع عن فعلهما معًا بقيد الجمعية ولا يلزم المنع من
أحدهما لا بقيد الجمعية فيمكن أن يفعل أحدهما من غير أن يفعل الآخر والنهي عن الجمع مشروط
بإمكان الانفكاك بين الشيئين والنهي على الجمع مشروط بإمكان الخلو عن الشيئين والنهي
على الجمع منشؤه أن يكون في كل واحد منهما مفسدة تستقل بالمنع والنهي عن الجمع حيث يكون
المفسدة ناشئة عن اجتماعهما إذا ثبت هذا فهذا الحديث الذي نحن فيه من باب النهي عن الجمع
أي لا تجمع بين البول في الماء والاغتسال منه والرواية التي ذكرها من حديث محمد بن
عجلان لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه نهي على الجمع **الوجه الخامس**

عن الجمع ك

على الجمع

في

في شيء من العربية قال الشيخ أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي في كتاب المفهم الرواية الصحيحة
يغتسل برفع اللام ولا يجوز نصبها إذ لا ينتصب بإضمار أن بعد ثم وقيده بعض الناس ثم يغتسل بجزم اللام
على العطف على يبولن وهذا ليس بشيء إذ لو أراد ذلك لقال ثم لا يغتسلن لأنه إذ ذاك يكون عطف فعل
على فعل لا عطف جملة على جملة وحينئذ يكون الأصل مساواة الفعلين في النهي عنهما وتأكيدهما بالنون
الشديدة فإن المحل الذي تواردا عليه هو شيء واحد وهو الماء فعدوله عن ثم لا يغتسلن إلى ثم لا يغتسل
دليل على أنه لم يرد العطف وإنما جاء ثم يغتسل على التنبيه على مآل الحال ومعناه أنه إذا بال فيه قد يحتاج إليه
فيمتنع عليه استعماله لما أوقع فيه من البول قال وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يضرب أحدكم
امرأته ضرب الأمة ثم يضاجعها برفع يضاجعها ولم يروه أحد بالجزم ولا يتخيله فيه لأن المفهوم منه
إنما نهاه عن ضربها لأنه يحتاج إلى مضاجعتها في ثاني حال فتمتنع عليه لما أساء من معاشرتها
فيتعذر عليه المقصود من أجل الضرب وتقدير اللفظ ثم هو يضاجعها وثم هو يغتسل انتهى كلامه
وفي بعض ما قاله نظر وهذا المعنى الذي ذكره يقتضي أنه كالتعليل للنهي عن البول في الماء
الراكد لأجل الغسل منه ويكون النهي عن الغسل ليس من مدلول اللفظ مباشرة بل من مدلولاته
الالتزامية من حيث أنه لو لم يكن البول فيه مانعًا من الغسل أو الوضوء منه لما صح تعليل النهي عن البول
فيه بأنه يمنع منه الغسل فيه لكن التعليل صحيح على حسب ما اقتضاه الكلام عليه فيقع النهي
عن الغسل منه بعد البول بطريق الالتزام لأنه لازم لصحة التعليل وفي تعيين هذا المعنى الذي
ذكره لأن يحمل عليه اللفظ نظر وذكر الشيخ أبو زكريا النووي رحمه الله أن الرواية يغتسل مرفوع
أي لا تبل ثم أنت تغتسل منه في كلامه على هذا الحديث الذي لفظه لا يبولن في الماء الدائم الذي
لا يجري ثم يغتسل منه قال وذكر شيخنا أبو عبد الله بن مالك أنه يجوز أيضًا جزمه عطفًا على يبولن
ونصبه بإضمار أن بإعطاء ثم حكم واو الجمع قال النووي فأما الجزم فظاهر وأما النصب
فلا يجوز لأنه يقتضي أن المنهي عنه الجمع بينهما دون إفراد أحدهما وهذا لم يقله أحد بل البول
منهي عنه سواء أراد الاغتسال فيه أو منه أو لا والله أعلم وهذا التعليل الذي علل به امتناع
النصب ضعيف لأنه ليس فيه أكثر من كون هذا الحديث لا يتناول النهي عن البول في الماء الراكد
بمفرده وليس يلزم أن يدل على الأحكام المتعددة بلفظ واحد فيؤخذ النهي عن الجمع من هذا
الحديث ويؤخذ النهي عن الإفراد من حديث آخر **الوجه السادس** في ذكر القواعد
والمقدمات الذي يحتاج في الكلام على الحديث واستنباط فوائده أولها أن القياس في معنى الأصل
حجة شرعية وثانيها أن المفهوم هل هو حجة أو لا وثالثها أن المفهوم هل يخص العموم أو لا
ورابعها حكم العمومين إذا تعارض كل منهما صاحبه من وجه دون وجه وخامسها أن اللفظ العام
هل يستنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص وسادسها استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين
وسابعها ذكر حديث القلتين والكلام في تخصيصه وصحة الاستدلال به وسيأتي وجه الحاجة
إلى هذه القواعد في المباحث إن شاء الله تعالى وإنما أدخلنا حديث القلتين في ذلك لأن بعض
العلماء خصص عموم هذا الحديث به فلا بد في تمام الغرض من ذكره فأما حديث القلتين فقد
بسطنا القول في كتاب الإمام في معرفة أحاديث الأحكام والذي نخصه ههنا أنه يعترض
على التمسك به من جهة الإسناد والمتن جميعًا والمشهور من طرقه ثلاثة أحدها رواية
الوليد بن كثير وهو رواية أبي أسامة عنه وقد اختلف فيه ولفظه من جهة محمد بن جعفر بن
الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينوبه من
الدواب والسباع فقال صلى الله عليه وسلم إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث وهذا لفظ
أبي داود وثانيها رواية حماد بن سلمة عن عاصم بن المنذر عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر قال
حدثني أبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس وثالثها
رواية ابن إسحاق وهو مروي عنه من طرق منها روايته عن محمد بن جعفر بن الزبير ومنها
روايته عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة وفيه إذا بلغ الماء قلتين فما فوق ذلك
لم ينجسه شيء وعنه إسناد آخر عن الزهري قال والاعتراض من جهة الإسناد والاختلا

والاختلاف من رواية الوليد فإنه عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وتارة عن محمد بن جعفر بن الزبير والاختلاف
عنه في ذلك موجود في رواية الحفاظ والاضطراب أحد أسباب الضعف وأيضا فقد
اختلف في رواية عبيد الله بن عمر فقيل عن ابن عبد الله وقيل عن عبيد الله بن عبد الله وفي المتن
فقيل في حديث حماد قلتين كما ذكرناه وقيل قلتين أو ثلاثا وروي حديث من وجه آخر عن هذا الوجه
فيه أربعون قلة وآخر من وجه آخر إذا زاد الماء على قلتين أو قلة فإنه لا ينجس وأيضا فقد اختلف
في الرفع والوقف فرواه حماد بن سلمة مرفوعا كما قدمناه وخالفه حماد بن زيد فروى عن عاصم بن المنذر
شيخ حماد بن سلمة عن عبيد الله بن عبد الله عن أبيه موقوفا عليه مرفوع ورواه إسمعيل بن علية عن عاصم
ابن المنذر المذكور عن رجل لم يسمه عن ابن عمر موقوفا أيضا إلى غير ذلك من الاختلاف وهذه الوجوه
التي ذكرناها يمكن على طريقة الفقهاء أن يسلك فيها طريق يفضي إلى التصحيح وهو أن ينظر إلى هذه
الاختلافات الواقعة فيه إسنادا ومتنا ويسقط منها ما كان ضعيفا إذ لا يعلل القوي بالضعيف
وينظر فيما رجاله ثقات فما وقع في بعضه سلك طريق الترجيح وأخذ ما لم يقع فيه سلك من رواية وما وقع
من اختلاف يمكن الجمع فيه جمع كالرواية التي فيها من جهة إسمعيل بن علية عن عاصم عن رجل لم يسمه فإنه
يمكن أن يكون ذلك الرجل الذي لم يسم في هذه الرواية هو المسمى في غيرها وما كان من اختلاف وهم
يضر لم يعلل به كالاختلاف بين محمد بن عباد بن جعفر ومحمد بن جعفر بن الزبير فإنه إن كان الحديث
عنهما معا فقد أمكن الجمع وإن كان اضطرابا من الرواة والحديث عن أحدهما مع جهالة عينه
فإذا كانا معا ثقتين لم يضر لأنا مهما انتقلنا انتقلنا إلى ثقة عدل ولا يضر جهالة عينه
وكذلك يقال في الاختلاف الواقع بين عبيد الله بن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عبد الله بن
عمر وأما الاختلاف الواقع في الوقف والرفع فالصحيح أن الرفع مقدم على ما قرره أهل الأصول
فهذا طريق يمكن أن يسلك في التصحيح على طريقة الفقهاء والأصوليين وقد حكم الفقيه الحافظ
أبو جعفر الطحاوي الحنفي رحمه الله بصحة الحديث ولكنه اعتل في ترك العمل به بوجه حسن لكونه
وهو المشكل في هذا المقام وذلك أن العمل به موقوف على معرفة مقدار القلتين المعلق عليهما
الحكم والقلة لفظ مشترك ويتعذر صرفها إلى أحد مفهوماتها وهي الأواني صغيرها وكبيرها فتقع على
الكيزان والصغار حتى يقال للجرة والكوز وقد فسرها بعض السلف أعني بالجرة ومع التردد
يتعذر العمل وأجيب عن هذا بوجهين أحدهما أن جعله مقدارا أبعد دفعه يدل على
أنه أشار إلى أكبرها إذ لا فائدة في تقديره بقلتين صغيرتين وهو يقدر على تقديره بقلة كبيرة
والجواب الثاني أنه قد ورد تقديره بقلال هجر وهي معلومة ولهذا ذكرها النبي صلى
الله عليه وسلم في معرض التعريف لما ذكر سدرة المنتهى في التعريف إلا بمعروف وقال الشافعي
رحمه الله أخبرني مسلم بن خالد عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني ذكره أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج وقد رأيت
قلال هجر فالقلة تسع قربتين أو قربتين وشيئا وهذا فيه أمور أحدها وهو أجودها أن مسلم
بن خالد ضعيف فقد ضعفه علي بن المديني وقال فيه ليس بشيء وقال أبو حاتم ليس بذاك القوي
منكر الحديث لا يحتج به تعرف وتنكر وإنما جعلنا هذا الوجه أخفها لأنه كان فقيها له
وعالما مشهورا قال أبو حاتم مسلم الزنجي إمام في الفقه والعلم وقال إبراهيم الحربي
كان فقيه أهل مكة وقد وثقه يحيى بن معين في رواية وقال أحمد بن محمد أبو الوليد كان
فقيها عابدا يصوم الدهر وبعض من صنف الصحيح من المتأخرين ذكر روايته في صحيحه
ومنها أن في قوله وقال في الحديث بقلال هجر مرددا بين أن يكون المراد بكونه في
في الحديث أنه مسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبين أن يكون ذلك في قول بعض الرواة

على

غير أن يكون مسندا فإنه يصح في مثل هذا أن يقال وقال في الحديث كذا فتطرق في رواية ابن جريج وجه
وجه آخر غير الوجه الذي لم يحضر الشافعي ذكره وهو أن ابن جريج يقول أخبرني محمد بن يحيى بن عقيل أخبره
أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا ولا بأسا فقلت
ليحيى بن عقيل بقلال هجر قال بقلال هجر قال أظن أن كل قلة تحمل قربتين وروي من وجه آخر عن ابن جريج قال
محمد قلت ليحيى بن عقيل أي قلال قال قلال هجر قال محمد فرأيت قلال هجر فأظن أن كل قلة تأخذ قربتين وهذا الذي
وجد عن ابن جريج يقتضي أن قوله قلال هجر ليس للنبي صلى الله عليه وسلم وإنما هو يحيى بن عقيل ويعترض
على هذا بوجهين أحدهما أن محمدا الراوي عن يحيى بن عقيل غير معروف وفيما قال الجواب
عن هذا أن الإمام أحمد قال محمد هذا الذي حدث عنه ابن جريج هو محمد بن يحيى يحدث عن يحيى بن أبي كثير
ويحيى بن عقيل وهذا إنما يقتضي التعريف باسم أبيه وبأنه يروي عن يحيى ويحيى ولا يكفي هذا في
الاحتجاج به بل لا بد من معرفة حاله والاعتراض الثاني أن يحيى بن عقيل ليس بصحابي وهو
الذي يفسرها في هذه الرواية ولا يقوم الحجة بقول يحيى إلا بعد ثبوت رفعه وروايته مسندا
لا سيما مع مخالفة غيره له في المقدار وتحقيق هذا الحديث أنه قال في القلتين قال وأظن أن كل
قلة تحمل قربتين في رواية وفي أخرى قربتين يعني الرواية الأولى ستة عشر رطلا فيكون
مجموع القلتين أربعة وستين رطلا وهذا الأقوال من حد القلتين مقدارا على ذلك واعلم
أنه ورد ذكر في حديث القلتين وتقديرها بقلال هجر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير جهة ابن جريج
من رواية المغيرة وهو ابن سقلاب بسنده إلى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صقلاب
إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شيء وهذا فيه أمران أحدهما أن المغيرة هذا وإن
كان أبو حاتم يقول فيه هو صالح الحديث وأبو زرعة يقول هو أي لا بأس به فقد تكلم فيه فقال ابن
عدي هو منكر الحديث وذكر عن أبي جعفر النفيلي أنه قال إنه لم يكن مؤتمنا على حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم والثاني أنه ذكر في الحديث أنها فرقان والفرق كما قدمنا ستة عشر
رطلا وفي وجه آخر والقلة أربعة آصع وهذا الأقوال من حد القلتين بما ذكر فإن قلت
ما ذكرتموه يقتضي أن العمل بالحديث من جهة عدم العمل بحد القلتين ولا يجوز على النبي صلى
الله عليه وسلم أن يعلق الحكم بأمر لا يبينه قلت هذا صحيح لا بد منه إن كان الحديث صحيحا
أعني أنه لا بد وأن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بينه وليس يلزم من بيانه وصول ذلك
البيان إلينا فيكون الجهالة بالمقدار بالنسبة إلينا لا من جهة كونه لم يقع مبينا في الأصل
وقد حكي في علم الأصول الوقف عند التعادل في نظر الناظر فيكون هذا مثله وقد قال
بعض الأصوليين بأنه فإن قيل هل يجوز أن يتعارض عمومان ويخلو عن دليل الترجيح قلنا
قال لا يجوز ذلك لأنه يؤدي إلى التهمة ووقوع الشبهة وتناقض الكلام وهو منتف
عن الطاعة والاتباع والتصديق وهذا فاسد بل ذلك جائز ويكون ذلك مبينا للعصر
الأول وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة ويكون ذلك محنة وتكليفا
علينا لطلب الدليل من وجه آخر أو ترجيح أو تخيير ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا وليس
فيه محال فإن قلت يقتضي هذا ضياع الحكم على الأمة وذلك لا يجوز لحفظ
الشريعة قلت لا نسلم ضياعه على كل الأمة إلا على تقدير الصحة للحديث لجواز
معرفة بعضهم به وإنما الكلام فيما يرجع إلينا بعد البحث وإن صح جزما أنه لم يعرفه
أحد من الأمة ولا يجوز ضياعه عليهم لزم القول بعدم صحة الحديث دفعا للمحذور
المذكور والله أعلم الوجه السابع في الفوائد والمباحث المتعلقة به

بلغ

وفيه مسائل **الأولى** الماء إما أن يكون راكداً أو جارياً فإن كان راكداً وحلت فيه نجاسة لم تغيره فإما أن يكون مستبحراً
كثيراً أو دون ذلك فإن كان مستبحراً لم تؤثر فيه النجاسة وإن كان دون ذلك ففيه مذاهب أحدها أنه لا ينجس إلا
بالتغير قليلاً كان أو كثيراً ونقل ذلك عن بعض الصحابة وهو مذهب الأوزاعي وداود وشهرة العراقيين عن مالك وشهر
وهو قول لأحمد بن حنبل نصره بعض المتأخرين من أصحابه وعقد له مسألة خلافية في طريقته ورجحه ابن [illegible] من أتباع الشافعي
القاضي أبو المحاسن الروياني صاحب بحر المذهب. والثاني أبو حنيفة وأتباعه قال الطحاوي رحمه الله قال محمد وإذا
وقعت نجاسة فما ظهر فيه طعمها أو لونها أو ريحها أو لم يظهر ذلك فيه فقد نجسته قليلاً كان الماء أو كثيراً إلا أن يكون جارياً
أو حكمه حكم الجاري كالغدير الذي لا يتحرك أحد أطرافه بتحرك سواه من أطرافه والثالث الشافعي رحمه الله فإنه اعتبر
القلتين وقال إنه ينجس ما دونهما بوقوع النجاسة فيه وإن لم يتغير وما كان فيه قلتان أو أكثر لم ينجس إلا بالتغير
عليه وهي رواية عن أحمد من جهة عبد جماعة من أتباعه في غير بول الآدمي وعذرته المائعة فأما هما فينجس
الماء وإن كان قلتين فأكثر على المشهور ما لم يكثر إلى حيث لا يمكن نزحه كالمصانع التي بطريق مكة **الثانية**
قوله عليه السلام لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه عموم لا بد من تخصيصه اتفاقاً فإن الماء المستبحر
حد الاتفاق فيه هذا الحكم وقد حكاه الحنفي تخصيصه في الغدير الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف
الآخر وعن الحنبلي تخصيصه بما لا يمكن نزحه كالمصانع التي بطريق مكة والشافعي [illegible] القلتين بما دونهما
فأما الحنفية القائلون بأن الماء الراكد ينجس بوقوع النجاسة فيه فهو مقتضى الحمل العموم ومقتضى حمل صيغة
النهي على حقيقتها وهو التحريم فلا خرج عنه المستبحر [illegible] متفقاً ولا ما عداه [illegible] يحتاجون إلى تخصيص
آخر في الماء الذي وقع فيه أحد [illegible] عندهم [illegible] وتحرك أحد الطرفين [illegible]
وهو سراية النجاسة في الماء فإن [illegible] هذا [illegible] لا سراية به وهذا المقدار من الماء يدخل تحت العموم
فتخصيصه بهذا المعنى تخصيص العام بمعنى مستنبط منه يعود عليه بالتخصيص وفيه كلام لأهل
الأصول. وأما الشافعية فإنهم لما اعتمدوا حديث القلتين خصوا العام به وهو تخصيص بمنطوق
لأن هذا الحديث الذي نتكلم فيه عام في المنع من الاغتسال في كل ما لا [illegible] القول فيه فيدخل تحته
القلتان فما زاد وقوله عليه السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث يقتضي بمنطوقه أن هذا القدر لا ينجس
الغسل به بعد وقوع النجاسة فيه وهو أخص من ذلك العام الأول. وهذا ابتنى على أن قوله عليه السلام لم
يحمل الخبث محمول على أنه يدفع الخبث عن نفسه لا يقبله وهو الظاهر وقول المخالف لهذا المذهب إنه يحتمل أن
يكون لم يحمل [illegible] إشعاراً أن هذا المقدار لا يحمل الخبث أي لا يطيقه ولا يدفعه
عن نفسه لقلته [illegible] الرواية التي فيها إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس [illegible]
على من ادعى هذا التخصيص [illegible] حديث القلتين وأما ما [illegible] عن الحنابلة وطريق
بعضهم أن حديث القلتين خاص في المقدار عام في الأنجاس وهذا الحديث الذي نحن فيه عام
بالنسبة إلى المقدار خاص بالنسبة إلى الأنجاس [illegible] بول الإنسان [illegible] الأنجاس
فإذا كان الواقع غير بول الآدمي في القلتين فما زاد حكم بطهارته عملاً بحديث القلتين وإن كان الواقع
في هذا المقدار بول الآدمي حكم بنجاسته عملاً بهذا الحديث فعلى هذه الطريقة خص العموم في الأنجاس
التي في حديث القلتين بخصوصية هذا الحديث الذي نحن فيه وعلى طريقة الشافعية خص العموم
الذي في الماء الراكد بخصوص حديث القلتين وإنما حكم الحنبلي [illegible] عذرة الآدمي المائعة كالبول
بطريق القياس عليه وذكر بعضهم في ترجيح مذهبه أن هذا الخبر أصح من خبر القلتين [illegible]
[illegible] على هذه الطريقة أن المعلوم قطعاً أن المقصود من هذا النهي اجتناب
الماء الذي حلت فيه النجاسة لأجل حلولها فيه وهذا المعنى [illegible] الفرق بين بول الآدمي وغيره
وليس [illegible] في بول الآدمي معنى يزيد بالنسبة إلى النجاسة على نجاسة بول الكلب أو غيره
من النجاسات فالتخصيص ببول الآدمي [illegible] وأما من ترك [illegible] الماء لا ينجس إلا بالتغير
قليلاً كان أو كثيراً فحمله على ذلك رجحان الدليل الدال على طهورية الماء الذي لم يتغير [illegible]

بالعمومات

بالعمومات ولزوم العمل بها فحمل هذا النهي على الكراهة فيما لم يتغير ومراده تخصيص تلك العمومات بمفهوم
حديث القلتين المقتضي تنجيس ما دونهما وإن لم يتغير فقد لزمه القول بالمفهوم فإنه تخصيص العموم وهذه
أحد القواعد التي [illegible] وسيأتي ذكرها إن شاء الله وهذا الحديث يلزم منه حمل النهي على
المجاز وهو الكراهة إذ هو حقيقة في التحريم على المختار في الأصول [illegible] نجاسة المتغير [illegible] منه
حمل اللفظ على معنيين مختلفين حقيقته ومجازه ولذلك من حمل النهي على التحريم وخص منه القلتين فما زاد
إذا أخذ منه كراهة استعمال الماء الراكد إذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير على ما هو الحكم عند الشافعية
لزمه أن يحمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه وههنا بحث [illegible] وتنبيه [illegible] وهو أن من
أجاز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه أمكنه أن يستدل بالحديث في المحلين معاً أعني محل التحريم
ومحل الكراهة بلفظ الحديث ومن منع ذلك فإن كان يقول بالحرمة في الماء قليلاً كان أو كثيراً أعمل اللفظ
على حقيقته في التحريم ولم يحتج إلى حمله على الكراهة إلا أنه يخرج عنه الماء المستبحر فإنه لا يحرم
الاغتسال منه ولا يمكن [illegible] التخصيص [illegible] فإذا تعارض مع من يلزمه حمل اللفظ على حقيقته ومجازه
فإن ذلك مجاز إلا أن اللفظة لم توضع له فيقول التخصيص خير من المجاز وبعبارة أخرى كالنافي
للمجاز [illegible] الباقي للتخصيص. **الثالثة** أن كثيراً من الظاهرية [illegible] مذهباً [illegible] سهم الملامة
إليهم وأفاض سبيل الإزراء عليهم حتى أخرجهم بعض الناس من أهلية الاجتهاد واعتبار الخلاف في
الإجماع فقال ابن حزم منهم إن كل بائل [illegible] أو كثير من البرك العظام وغيرها [illegible] فإنه لا يحل
لذلك البائل خاصة الوضوء منه ولا الغسل وإن لم يجد غيره ففرضه التيمم وجاز لغيره الوضوء منه
والغسل وهو طاهر مطهر لغير الذي بال فيه ولو تغوط أو بال خارجاً منه ثم سال البول إلى الماء
الدائم أو بال في إناء ثم صب ذلك في الماء ولم يغير له صفة فالوضوء والغسل جائز لذلك المتغوط فيه
والذي بال لقوله فيه ولغيره ومن شنع على ابن حزم نحو ذلك الحافظ أبو بكر بن مفوز [illegible] بعد حكاية
كلامه فتأمل رحمك الله ما جمع هذا القول من السخف وحوى من الشناعة ثم يزعم أنه الدين
الذي شرعه الله وبعث به رسوله صلى الله عليه وسلم واعلم [illegible] أن هذا الأصل الذي هو مربوط
[illegible] ومحصور على ما اشتمل أن البائل على الماء الكثير ولو نقطة أو جزءاً من نقطة حرام
عليه الوضوء وإن تغوط فيه جملة أو جمع بوله في إناء [illegible] فصبه فيه ولم يغير له صفة
جاز له الوضوء فجاز له الوضوء [illegible] أو جنب [illegible] وحرمه
عليه لنقطة من بول [illegible] جل الله تعالى عن قوله ولزم دينه عن إفكه والشناعة [illegible] راجعة
إلى ما [illegible] من قوة القياس في معنى الأصل فإنه قد ظهر للعقول ظهوراً قوياً لا يرتاب فيه [illegible]
ندعي فيه القطع أن النهي عن استعمال ما وقع فيه البول إنما هو لأجل ما تقتضيه صفة من الاستقذار
ومتى وجد هذا المعنى بطريق كان وجب أن يكون الحكم ثابتاً **الرابعة** قوله صلى الله عليه
وسلم في الماء الراكد يقتضي تعلق الحكم بالصفة من يقول فيه بمفهوم المخالفة اقتضى مذهبه مخالفة
الجاري في هذا الحكم للماء الراكد ويندرج تحت هذا [illegible] العلماء يذكر بعضها بعد
تقديم مقدمة على الشروع في شيء منها **الخامسة** المفهوم هل له عموم أم لا اختلف
فيه ونقل الغزالي فيه أنه من يقول بالمفهوم فقد نظر للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر لأن العموم
لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ
عام لكل مسكوت فإذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم
اللفظ أو يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما أف دل على تحريم الضرب لا باللفظ المنطوق به حتى

حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني والأفعال ورد ذلك صاحب المحصول بأن
قال إن الشارع لما أطلق عليه لفظ العام ولكن ذلك دارد يعني به أنه لا يقتضي انتفاء الحكم في جملة
صور ولزم انتفاء الحكم في صور انتفاء الصفة والإلزام للتخصيص فلذلك هذه عبارة بعض جملة
مختصري المحصول وله أن يقول إن الكلام في هذه المسألة بحيث يكون محل النطق إثباتاً
فالحكم منتف في جملة صور المخالفة وحيث يكون محل النطق نفياً لم يلزم أن يثبت الحكم لأنه إذا
كان المنطوق إثباتاً فالمراد نفي الحكم إذا انتفى عن كل أفراد المخالفة لأنه إما أن يدل على ثبوت الحكم النطق
أعني المعنى لكل فرد من أفراد المخالف أولا فإن دل فهو المراد وإن لم يدل فهو دال حينئذ على نفي
الحكم عن مسمى المخالف فيلزم انتفاؤه عن كل فرد ضرورة أن ما سلب عن الأعم مسلوب عن جملة
أفراده وهذا التعليق الوجوب بسائمة الغنم فإن محل النطق إثبات فيقتضي نفي وجوب الزكاة
عن المعلوفة فإن كانت بصفة العموم فذاك وإلا فهو سلب عن مسمى المعلوفة فيلزم انتفاء الوجوب
عن كل أفراد المعلوفة كما بيناه أن المسلوب عن الأعم مسلوب عن كل فرد من أفراده وإن كان محل
النطق نفياً أو ما في معناه كما في هذا الحديث الذي نحن بصدده وهو قوله عليه السلام لا يبولن أحدكم في
الماء الدائم ثم يغتسل منه فإنه يقتضي انتفاء الحكم عن المخالف وهو النفي فيكون الثابت للمخالف إثباتاً فإن
مطلق الحكم في المفهوم ليس يلزم منه العموم لأن العموم له صيغ مخصوصة إلا أن صيغة فإذا كان بعض
الألفاظ المنطوق بها لا تدل على العموم إذا كانت في طرف الإثبات فما ظنك بما لا لفظ فيه أصلاً وقد
ادعى أن مقتضى المفهوم يدل على العموم في مثل هذا فلا بد له من دليل وقول القائل ومتى جعلناه حجة
لزم انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة وإلا لم يكن للتخصيص فائدة ممنوع لأنا إذا علقنا الحكم
بالمسمى المطلق كانت فائدة المفهوم حاصلة في بعض الصور ضرورة ولا يخلو المفهوم عن فائدة وفي
مثل هذا اتجه كلام الغزالي وهذه مباحثة عرضناها عليك لتنظر فيها ثم بعد ذلك نقول وقد يؤخذ
عموم الأحكام في أفراد المخالف من أمر خارج عن دلالة المفهوم مثل أن يكون الإجماع قائماً على عدم
الفرق أو الأحكام أو يكون الحكم في المخالف ثابتاً لمعنى مفهوم ولا يختص ذلك المعنى ببعض الأفراد
دون البعض وسيأتي في المسألة عليه إن شاء الله تعالى أو بوجه آخر والرجوع بعد هذا الموضع إلى
التفريع على العموم في المخالف **السادسة** في أنه تخصيص المفهوم للعموم وقد ذكرنا
وجه الحاجة إليها فيما مر ويتكلم عليها إلا أن المتكلم ما يدعو الحاجة إليه وقد يرد كلام المتأخرين
من الأصوليين في هذا أن بعضهم لم يعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص
العموم بالمفهوم وسوى ذلك بين أن يكون مفهوم الموافقة أو من قبيل مفهوم المخالفة وقال الآخر
إذا قلنا المفهوم حجة فالأشبه أنه لا يجوز تخصيص العام به لأن المفهوم أضعف دلالة من
المنطوق فكان التخصيص به تقديماً للأضعف على الأقوى وإنه غير جائز وقال في هذا
إن العمل بالعموم فيه إبطال العمل بالمفهوم مطلقاً ولا كذلك العكس والأولى الجمع بين الدليلين
ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر وقد رأيت في بعض كلام المتأخرين
ما يقتضي تقديم العموم فإنه لما أراد الجواب عن التمسك بقوله عليه السلام جعلت لي
الأرض مسجداً وترابها طهوراً إذا عارضه بالحديث الآخر وهو قوله عليه السلام جعلت
لي الأرض مسجداً وطهوراً رجح هذا بأنه منطوق وذاك مفهوم **السابعة**
مقتضى المفهوم الفرق بين الراكد والجاري وقد أشبه الحنفية كما أطبق عليه الإمام
الشافعي وحكاه عنهم **الثامنة** فرق المالكية والحنبلية بين الراكد والجاري

من

من وجه آخر وحكا بأن الجاري متفاصل الأجزاء فاتصل كل جرية إلى ما دونها وإلى ما فوقها فإن
كل واحدة من الجريات طالبة لما بين يديها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فإنه متراد متعاضد وإنكار
أن الاتصال في الماء الجاري موجود حساً لا يمكن أن يكتفي الحكم الشرعي بمجرد هذا المعنى أعني التراد
والتفاصل بالنسبة المذكور فإن الشارع لو حكم بتعدي النجاسة إلى جميع الجريات صح وإذا كان كذلك
فلا بد لمدعي هذا الحكم من دليل شرعي يقتضي عدم اعتبار الاتصال المحسوس بالنسبة إلى حكم النجاسة
والذي استشهد به على هذا أنه لو قلب الماء من إناء إلى نجاسة فإن الماء الذي في الإناء والذي هو في
الطريق طاهر وعبر عن هذا بعضهم في بعض مسائل الجاري فقال أشبهها ذلك بما أجمعوا عليه فإن إبريقاً
لو صب من بزاله على نجاسة كان الماء الخارج من البزال طاهراً ما لم يلاق النجاسة وإن كان جارياً
إليها ولذلك كان ما جرى إلى النجاسة وهذا الاستشهاد إنما يتم فيما إذا كان الماء الذي لاقى النجاسة أولاً لم
يحصل به طهارة المحل ثم قد يمكن أن يقال إن ذلك للضرورة فإنا لو قلنا لا يطهر الثوب مثلاً إلا بأن
يغمس في ماء كثير وتنصب عليه ماء لكي إن الحكم بالنجاسة دفعة لشق ذلك وضاق ٥
التاسعة هذا التراد في الراكد والتفاصل في الجاري إن اقتضى التطهير وقال
بعض المتحيلين إنما اقتضت الراكد التطهير هو الماء الكثير الذي وقعت فيه نجاسة لم يتغير فإن
تراده يقتضي تعاضده ويقوي بعضه ببعض وذلك مناسب لدفع حكم النجاسة عنه وأما
اقتضاؤه للتنجيس فيه فما إذا تغير بعض الراكد بالنجاسة فإن ترادّه يقتضي إلحاقه وذلك يناسب
الحكم بنجاسة جميعه وقد مال إليه ذلك الشيخ أبو إسحق في المهذب وأما اقتضاء التفاصل للتطهير
ففيما فوق النجاسة وفيما تحتها مما لم يصل إلى النجاسة ولا وصلت هي إليه وأما اقتضاؤه التنجيس
ففيما إذا كان النجاسة جامدة والماء يجري عليها وينفصل عنها فالمنفصل نجس على ما يقتضيه
المذهب ولو امتد فرسخ على الجاري بعد التنبه ما لم يجمع في مكان بمقدار فيكون طهوراً حينئذ
العاشرة مراتب المناسبة تختلف في القوة والضعف وهذه المناسبة في بعض الصور
من ضعفها والاعتماد على ظواهر النصوص أقوى وقد تعارض حيث يقتضي التراد التطهير
والتفاصل التنجيس فالجريان الملائم في محق النجاسة وذهاب أثرها من تعاضد التراد وقطعه
عند وقوع التعارض بين النص وبين ما يناسب إليها أولى فالعمل **الحادية عشرة** إذا فرعنا
على أن للمفهوم عموماً مطلقاً اقتضى ذلك الاكتفاء النوعي بالماء الجاري بعد وقوع النجاسة فيه وجريان
الماء فيه مخصوص بحركة المقابلة لسكونه فيقتضي ذلك أن يباح الوضوء من كل ما وقع
بالجريان والحركة من حيث العموم في المفهوم فمن أخرج شيئاً من ذلك احتاج إلى دليل والله أعلم
الثانية عشر للشافعي رحمه الله قول قديم أن الماء الجاري لا ينجس إلا بالتغير واختاره
بعض أتباعه والمذهب الذي عليه الجمهور الفرق بين القليل والكثير كما في الراكد وأن القليل
ينجس بمجرد الملاقاة وهذا الحديث يستند إليه المذهب الأول بعد القول بالعموم للمفهوم
لتناوله لجنس هذه الصورة المذكورة أعني القليل الجاري وحديث القلتين يقتضي الفرق
بين القليل والكثير ودلالته على نجاسة القليل بطريق المفهوم ودلالة هذا الحديث الذي
نحن في شرحه على جواز استعمال الجاري قليلاً أو كثيراً بطريق المفهوم أيضاً فالتعارض إنما
بين مفهومين فإذا قال أحد الخصمين هذا العموم في الماء الجاري مخصوص بالكثير بحديث القلتين
قال خصمه مفهوم حديث القلتين مخصوص بالماء الراكد بهذا الحديث والسبب في ذلك
أن كل واحد من المفهومين إذا قلنا بالعموم عام من وجه وخاص من وجه فإن مفهوم حديث

القلتين عام بالنسبة الى الجاري والراكد خاص في المقدار وهذا الحديث عام في المقدار خاص في الجاري
فكل واحد بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه وما كان كذلك فلا بد فيه من الترجيح فيمكن من يرجح
العمل بهذا الحديث ان يقول هو اصح من حديث القلتين لاتفاقهم على صحته وسلامته من الاضطراب الذي في
حديث القلتين ولان صاحبي الصحيح اخرجاه بخلاف حديث القلتين ويمكن خصمه ان يقول عموم مفهوم هذا الحديث
وقع الاجماع على تخصيصه لان عموم مفهومه يقتضي جواز الوضوء بكل ماء جار وقعت فيه نجاسة ~~[illegible]~~
وذلك مخصوص بالمتغير بالنجاسة اجماعا واما عموم مفهوم حديث القلتين فلم يقع الاجماع على تخصيصه لان مفهومه
ان ما دون القلتين اذا وقعت فيه نجاسة ينجس وهذا المفهوم قد قال بعمومه الشافعي رحمه الله وقضى بنجاسة كل
قدر من افراد الماء القاصر عن القلتين اذا وقعت فيه نجاسة والعموم الذي يتطرق اليه التخصيص بالاجماع اضعف
من العموم الذي لم يتطرق اليه التخصيص بالاجماع فوجب ترجيح الاقوى عليه ويمكن ترجيح الاول بوجه آخر وهو
عضد العمومات الدالة على طهورية الماء مطلقا وملخص الاحاديث ان الماء لا ينجس الا **الثالثة عشر**
هذا الترجيح الذي ذكرناه من جانب المذهب الثاني اعني القول بان الجاري القليل ينجس بالتغير وهو ان
عموم مفهوم هذا الحديث مخصوص بالاجماع وعموم مفهوم حديث القلتين ليس مخصوصا بالاجماع
انما يأتي في المفهومين ولا يأتي في المنطوقين فان كل واحد منهما مخصوص بالاجماع
هذا الحديث يقتضي المنع من الغسل في الماء الدائم بعد البول فيه وذلك مخصوص بالاجماع فانه ان منطوق
لا يثبت فيه هذا الحكم ومنطوق حديث القلتين يقتضي ان ما بلغهما لا يحمل الخبث وذلك مخصوص بالاجماع
على ان المتغير منه نجس والله اعلم **الرابعة عشر** مفهوم هذا الحديث الذي ذكر في شرحه نجس
الخامسة عشر اذا كان بعض الماء جاريا وبعضه راكدا فقد اعطى كل واحد منهما حكمه وهو منصوص
عليه عند اصحاب الشافعي رحمهم الله وهذا جار على اتباع الحقيقة في كل واحد منهما **السادسة عشر**
اذا حكم للجاري الذي له حكم الراكد بحكم الراكد لكونه على خلاف الاصل فيحتاج الى دليل فالماء اذا كان
يجري في مستو من الارض لا يكاد يتحرك الماء فيه ارتفاعا وانخفاضا ولكنه قد يجري مع ذلك جريا متباطئا
وقد الحقه الاصحاب في ذلك بحكم الراكد وذكر امام الحرمين ان ظاهر المذهب ان حكمه اذا كان
كذلك حكم الماء الراكد ومن اصحابنا من اجراه مجرى الماء الجاري قال ولا اعده من المذهب قلت
ولا يسلب الصفة الحركة والجريان ثابتة له ولا يمنع النظر من اطلاق اسم الجاري عليه فيندرج تحت
اسم الجاري ومن ذهب الى خلاف ذلك كانه ينظر الى المعنى الذي يستنبطه من المراد **السابعة عشر**
ذكر صاحب النهاية انه لو كان يتلوث الماء من طرف النهر ويستدير فهو في حكم الراكد عندي
لان الاستدارة في معنى الارتداد والتدافع يرد على الركود وهذه المسألة قبلها او فوقها في
المرتبة وهذا الوجه كله ما قاله امام الحرمين معنى الارتداد وهو عدول عن ابدال احد [illegible] الجاري
الذي يتناوله المفهوم لاجل المعنى المذكور وانما جعل هذه المسألة في المرتبة فوق الاولى لان
الذي يعتبره من الارتداد فيها اقوى **الثامنة عشر** اذا كانت نجاسة في مجرى الماء قليل في عمق الماء
وما يعقبه يجري فوقه الماء الراكد الماء الراكد وحاشية الجاري تلقى في جريانها نجاسة واقفة
وهو الماء الراكد فيقتضي بنجاسة الماء الجاري ولو كانت النجاسة طافية على الماء الجاري مستندة على
استمرار جريه وله عموما على الماء الجاري فيكون في معنى ذلك فيعدى حكم نجاسة الراكد الى الجاري
لا يعدى حكم الجاري الى الراكد وهذا مما ذكر النوع الذي ليس فيه اعتبار معنى الجريان والركود بل ما اعتبره
من المعنى **التاسعة عشر** ما هو في معنى المنصوص عليه قطعا يلحق به في الحكم وذلك بمعنى ان
يذكر في فوائد الحديث والكلام عليه والعدد في معنى البول قطعا فاذا استنبط من قول الشافعي
من احد بدنه نجس ليتغير عن النجاسة الكامنة بمقدار قلتين والقدم على جلالته وهو المرجح عند
الصحابة على خلاف المعتقد وقد علل بان ما دون القلتين مما جاور النجاسة لو كان وحده لكان نجسا
فكذلك اذا كان معه غيره وان القلتين دفع النجاسة عما ورد اذا كان القدر وهذا التعليل يقتضي

اراد

ان المراد ما دون القلتين في الاعتبار عما اتصل به وجعله كالمنفرد وقد صحح ذلك فلا يستدل بهذا الحديث لانه ما اغتسل
منه بعد البول فيه اعني مقدار القلتين مما يجاور النجاسة الا انه يرد ذلك بان الجميع ماء واحد يحكم له بالكثرة
العشرون اذا انفصل الماء الجاري عن النجاسة وكان كل جرية دون القلتين فالصحيح من المذهب عند
الشافعي ان ما يعقب النجاسة نجس وحكي عن القديم قول انه لا يصير نجسا وعلل بانه ماء قد ورد على نجاسة فصار
كالماء الذي يصب على النجاسة واحتج عن هذا بانه ما العلة الموجبة الماء على النجاسة لا ان الجاري اعهد اليه
فانه لا يتصور الغسل الا كذلك والذي يقتضيه مفهوم هذا الحديث الذي ذكر في شرح الطهارة وانما يعدل
عنه بدليل من خارج وهو المقتضي لنجاسة الماء القليل اذا اجتمع مع النجاسة **الحادية والعشرون**
اذا حكم بنجاسة هذا المنفصل عن النجاسة فاعترف الماء من محل يكون الماء الذي بينه وبين محل النجاسة قليل
نفسه احتمالا فيه وجهين عند الشافعية والصحيح عندهم انه لا يجوز ذلك ولو امتد من اسح حتى يجتمع في موضع
واحد منه قدر قلتين ففيه وجه انه يجوز ذلك وهذا الوجه مندرج تحت عموم المفهوم في هذا الحديث
مع زيادة امكان اندراجه تحت حديث القلتين وانما وجه هذا عندهم ذكر من المعنى وهو تواصل جريات الماء وان
كل جرية منفردة في الحكم فلم يوجد ههنا الجريان الماء النجس من محل الى محل والجريان لا يوجب الطهارة
الثانية والعشرون قالوا الانهار الكبيرة وهي التي يمكن الماء عدمها في جوانبها النجاسة بقدر
قلتين يجب فيها حريم النجاسة وفسروا الحريم بما يتغير شكله بسبب النجاسة بحركته اياها وانعطافه
عليها والعائد اليها وفيه وجه انه لا يجب لعدم ذلك ويمكن توجيه هذا الوجه بان صفة الجريان ثابتة فيندرج
تحت مفهوم الحديث والذي عليه الجمهور انه في المخالفة والاستقذار كالمتيقن بنجاسته **الثالثة**
والعشرون قد ذكرنا ان ما هو في معنى الاصل قطعا ويلحق بالاصل فهو كالمنصوص عليه فلو فرض
النجاسة راسبة في اسفل الماء الجاري وفوقه ولبس فوقها الطبقة العليا وانما مرت السفلى فان
بعض الاصحاب قال بعد الملاطم ما لم ينته اليها فاذا انتهى اليها كانت السفلى من الملاقية لمرورها
على النجاسة وانما اختلف اصحابنا في نجاسة الطبقة العليا على وجهين احدهما انها طاهرة لانها لم تجر على
النجاسة ولا لاقتها فصار كالماء المتقدم عليها والوجه الثاني انها نجسة اتصال جريته بالماء انما يعتبر
اختلاطه بما تقدم وما تأخر وما علا منه وما سفل من طبقاته فهو بالراكد اشبه والراكد لا يتميز
حكم اعلاه واسفله في الطهارة والنجاسة ولا شك ان الحكم بنجاسة ما مر عليها من الطبقة السفلى حالة
مفهوم الحديث وانما خص بدليل من خارج واما تحت العليا لاجل ما ذكر من المعنى الاول
وكونه اشبه بالراكد فقد منع لما فيه من الحكم التعدي المخالف للحقيقة في نفس الامر من غير
المانع ان يقتضي ظاهر النص على هذا المعنى اولى **الرابعة والعشرون** اذا كان الماء
ما رجع من موضع النجاسة الى ما فوقها يحكم ما فوقها الى موضع الراجع لحكم ما تحتها كما دل عليه بعض
مصنفي الشافعية والعلة فيه ما ذكر من المعنى والعموم من المفهوم فيما قاله وقد ذكر الاولون مما حكيناه
من الفروع بين الجاري والراكد بسبب الفصل والتراد فروعا مسندة فليقتصر على ما ذكرناه ونذكر
فائدة تعتبر بها ما مر من المسائل المبنية على هذا الفرق وتعتبر بها ايضا غير ذلك **الخامسة**
والعشرون العموم تتفاوت درجاته في القوة والضعف بالنسبة الى آحاد الافراد وقد يكون
لبعض الافراد دليل واضح بالنسبة الى ذلك الفرد على تناول العموم له مرجح لان العموم قد يقصد به الحكم
على الشيء من غير تعرض للمانع عند الاطلاق وهذا يستعمل في شيء من تصرفات الفقهاء كما اذا سئلنا عن
النكاح فقلنا هو مستحب فهذا نظر للنكاح من حيث هو مع عدم اعتبار مانع وقد يعرض ما يوجبه في بعض
الصور وما يحرمه في بعضها وكذلك لو سئلنا عن الصيد لقلنا هو مباح وقد يعرض له ما يحرمه وما
يضعف العموم ان يظهر المقصود من الكلام وربما وقع فيه النزاع خارج عن ذلك المقصود وهذا قد
اختلف فيه الاصوليون فهذه المسائل التي ذكرناها وذكرنا ان عموم المفهوم يتناولها انما حوله العموم
فيها او في شيء من صورها للمعنى المذكور من التراد والفصل وانه مانع يمنع من العمل بالعموم ولو قوى

هذا المعنى المذكور وظهر ان الشرع اذا رتب الحكم كان الوكس من التمسك بالعموم في كثير من هذه الصور
ولكن الشأن في وجوده فليتعقل ذلك كله النظر **السادس والعشرون** وقد قدمنا ما تشنع به على
الظاهرية في مسئلة معروفة وابن حزم منهم تجلد واشتد في ذلك وكان من حقه ان يلتزم وما اورد على
مخالفيه اشنع فقصد بها ان يساوي بينه وبينهم فقال في ابانة كلامه وهل فرقنا بين البائل وغير البائل الا
كفرقهم معا بين الماء الراكد المذكور في الحديث وغير الراكد الذي لم يذكر فيقول بهذه الشناعة الفرق
مع قيام الدليل على التساوي الناشئ عن مقدمتين لا اشكال فيهما فالظر مصنف لم يقدمه ما مثله الى احد
الطرفين ولم يخرجه حتى يكون في ميزان يطرق عن احدى المقدمتين قطعية والثانية مقاربة لذلك اما المقاربة
فهي علمنا ان المنع من الغسل والوضوء انما كان بسبب وقوع النجاسة والاجل تجنبها فيما يقربه الى الله تعالى
واما القطعية فمساواة حال البائل بخارج الماء اذا اجرى البول اليه وحال البائل فيه بالنسبة الى معنى التنزه
عن النجاسة في الصلاة وان ذلك ليس الا لاستقذارها وطلب ابعادها عن حال القربة لهذا المعنى ومن
زعم انه لا فرق بين احكام الماء بين ان يرد الشرع بالحكم اذا وقع فيه البول او بالحكم اذا وضع
فيه المسك والعنبر لو ورد في معنى الاستقذار وعدمه فليس له نظر صحيح وان سماع هذا من الحماقات
الظاهر على عوارها وحيث لا يكابر الفرق بعد وجود اتحاد المعنى في التشنيع بالتشنيع بالوطر والا يكابر شكاة
المعنى ووجوب المصير الى التعبد وانما انكرناه عند ظهور المعنى ظهورا قويا جدا او انتفى ذلك المعنى
السوية ما يكابر الفرق فهذا هنا وما ذكره من الفرق بين الراكد والجاري ليس كذلك وانما بالفرقة
من طريق المفهوم والمفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ومفهوم الموافقة ما يقتضي رجحان
حال المسكوت عنه على حال المنطوق به او مساواته له ان ساواه ويعرف ذلك بالرجوع الى اهل اللسان
والعرف كما في قوله تعالى لا تقل لهما اف قال والا يلتفتوا الى الماء الذي احب العرب بين
الماء الراكد وغير الراكد ولم يوجب الفرق بين البائل وغير البائل الا ان ما دل في الحديث لا يستدعي الا ما
لم يذكر فيه تعرض فلما الفرق فيهما ما اشبه الذي من المعنى المذكور واتحاده للمساواة وطلقا ان
ذلك في الراكد والجاري فانه لم يوجد القوة في المعنى ثم وجدناها هنا الا ان المساواة في المعنى الذي ظهر وظهر
وقد يسع بذكر معنى يقتضي الفرق من جهة المناسبة الا انه في هذا المقام يلقى بعدم الالتفات في الفرق
لقصور هذه الصورة عن تلك وقوله الا انما ذكر في الحديث الى احد يقصر في سببا لتعرفه بين الجاري
والراكد وهو يرجع الى انحصار الماء فيما ذكر قال وقسمهم في الغاصب لما يحرم عليه شربه
واستعماله وهو حلال لغير الغاصب له قلنا هذا ان كان جدا الا انما يتعلق بمعنى ظاهر في الحكم الا ان يجب
ان يستبعد وجودها ويبعد اسبابها وهذه العلة مقتضية للفرق بين الغاصب وغيره الا انها ليست
الا العدوان وتحريم مال الغير وعدم الغاصب لا عدوان منه قال وهل البائل وغير البائل الا
كالزاني وغير الزاني والسارق وغير السارق والشارب وغير الشارب والمصلي وغير المصلي لكل ذلك
اسم منها حكمه وهل السفه والخطأ الظاهر الا ان يردهم في حاله بل يجهل ذلك الحكم على غير البائل وهل
هذا الا مثل حكم السارق على غير السارق وحكم الزاني على غير الزاني وحكم المصلي على غير المصلي وهكذا
في جميع الشريعة نعوذ بالله من هذه الايات جمع ما ذكره من الفرقة في هذه الصور ليس الا الاسامي
كما زعم فانه لا التفات على الاسم في هذه الصور لان الحكم لا يتعلق بها بالاسم بل بالعلل التي وجبت لها الاحكام
وعلم ان الاسباب والعقوبات المرتبة على ارتكاب الجنايات المحرمة شرعا تقتضي الفرق بين من جنى بارتكاب
المعصية وبين من لم يجن هذا ان اراد به وجوب التسوية في خصوص الاحكام وهو ان لا يكون بين السارق
وغيره في خصوص العقوبة وهي القطع في السرقة والجلد في السكر والرجم في الزنا للمحصن الى اخر ما

اراد وجوب التسوية فيما هو اعم من خصوص العقوبة فهو اشد الخلو اما ان يظهر معنى يخصص العقوبة
المعينة بالجناية المعينة او لا فان ظهر معنى يجوز ان يستند اليه الحكم فعند ظهور ما يوجب الفرق وبحث بكلم مثله
فيما ظهر فيه ما يوجب الجمع وان لم يظهر معنى وجب ان يقتصر على المنصوص ونجعله تعبدا لانه يشترط
التعبد به فهم المعنى كذلك الفرق بين المصلي وغير المصلي ان اراد به الفرق في الاوامر واستحقاقها والثواب
عليها فعلية فامر الفارق بين المصلي وغيره وتقويه وجود العلة فيه واسقاطها عن غيره لا لمجرد الاسم قال الموق
قال ولو اتصفوا القياسهم لانكر المالكيون والشافعيون على القياسهم تفريقهم بين مس الذكر بباطن الكف
ببعض الوصول بين مسه بظاهر الكف فلا ينقض الوضوء قلنا سبيل الفرق بوابه ذكران الافضا لا يكون
الا بباطن الكف وذلك قضاء على اللغة واحتجوا بانها لا تصح بالاستمساك بباطن الكف على هذا التقدير بالمس وعدم
الاستمساك بظاهر الكف لعدم ظهور المعنى المعقول في انتقاض الوضوء بمس الذكر في الجملة وما قيل فيه من المعنى
المناسب ليس بالقوي والاشتهى في وجه الظاهر الذي هو انما لقطع علاقه فلم يحرق فيه وان لم يصح ما ذكره من ان
الافضاء لا يكون الا بباطن الكف فالحظ ههنا مبني على قياس الاصل الاعلى وجوب المساواة بين باطن الكف
وظاهرها الذي لابد ثبت على العموم قال والا انكر المالكيون على القياسهم تفريقهم بين حكم السرقة
وحكم الدنية في النكاح وما ذكر الله تعالى من وجهها في التحريم والطلاق والصداق والحد قلنا انما فرقوا
بين الدنية والسرقة لمعنى رأوا انه العلة في اشتراط الولي الاقرب وتغريه ان المسامطنة الانخداع
والميل الى الشهوات وتقديم اهل الغنى على اهل الدين وذلك قد يجر الى الحاق العار الشديد بالاولياء
لا سيما في طبائع العرب فقصر هذا المعنى عندهم ان يكون عليه لتفويض الامر الى الاولياء دفعا لضرر العار
عنهم ولعله شد الاشتراط من تفويض امر النكاح الى المرأة وهذا المعنى معدوم في الدنية التي لا عار في
تزوجها من احد على احد فلا اثر والشهر ما يقتضي الحاق الفرقة ما دام يتبع من وجها نفسها من ليس
كفؤا عن هلاكه لم يحصل مفسدة الاضرار بالحاق العار فلا على حينئذ اما ان يكون هذا المعنى
معتبرا او لا فان كان معتبرا فالفرق ظاهر وان لم يكن معتبرا فالخطأ في الحكم لاجل الخطأ في النظر
في العلة لا لاجل الفرق وجمعناه في الفرق مع مقتضى الجمع قطعا او قريبا منه قال والا يكر
المالكيون والشافعيون تفريقهم بين حكم التمر وحكم التين في العرايا قلنا فرقوا لعدم الدليل الشرعي
على تحريم بيع الرطب لما يبس فان لم يظهر معنى يقتضي التخصيص يجوز اعتباره شرعا فلا انكار في التخصيص
وان لم يظهر وجب الاقتصار على موضع النص لفقدان شرط الالحاق وهو فهم المعنى قال وهوا
المالكيون يفرقون معاني بين ما ادخل الكلب لسانه وبين ما ادخل فيه رجله من الماء قلنا حكمهم على الاناء
لا على الماء فالحظ دفعه ومخالطته واكل ما يصيبه دليل الطهارة ولم يظهر لمالك رحمه الله في غسل
الاناء سبعا بعد طهارته معنى فقضى بالتعبد ولا باس مع التعبد وهذه امور نظرية لا تنتهي الى ما ان يكون
من الفرق صحيحا لمن صحيح والا فالخطأ من جهة الفرق لا من جهة اتباع الاسم في غير صورة الفرق
قال ويفرقون بين بول البقر وبين بول الفرس ولا فرق في ذلك قلنا فرقوا لان الابوال تابعة للحوم
وانما سواد لبلها على طهارة بول ما يوكل لحمه والنهي عن اكل لحم الخيل بعدها طاهر اعتقد والحكم بكراهة لحم
الفرس يقتضي كراهة بولها مكروها او يحث على حسب اختلاف في والكلام في جميع هذه المقدمات اجتهادي لا
ينتهي الخطأ فيه الى ابهام الله ولايتنا وبه لا شنع من ذلك تفريقهم بين خمر الدجاجة المخلاة وغيرها
اذا كانت معصوبة ومن قول الشاة اذا شربت ماء نجسا وقولها اذا شربت ما طاهرا قلنا فرقوا
لان الابوال والارواث بصفة المأكول والمشروب بعينها لا من غيرها ولا اعتداء الى صلاح فاذا كانت
نجسة قبل استعمال الحيوان لها انعكس على ما كان بعلة ادامة موجبة لا لانها طاهر بعد نجاستها اولا وعدم
استحالتها الى صلاح بل اذا استحالت الى صفة الاستقذار التي توجب الحكم بالنجاسة قال ويفرقوا
بين الفول وبين العدس فيجعلونه في الزكاة مع المكاره صنفا واحدا ويجعلونها في البيوع صنفين قلنا فرقوا

لاعتقادهم أن علة الجمع في الزكاة غير علة الجمع في البيوع فإن صح هذا الاعتقاد فالفرق صحيح وإلا فهو خطأ
في نصب العلة ومحل اجتهاد وليس كل خطأ في محل الاجتهاد في طريق الشناعة وإن انتهى إلى ما ذكرتموه ولو
انتهى بعض المجتهدين إلى هذا الحد الذي يتحكم في الشناعة لأنه يبعد أن ينتهي محكم إلى هذا التشنيع قال
وكل ذي عقل يدرك أن الفرق بين البائل والمتغوط يشبه أحدهما دون الآخر وصح من الفرق بين البول
أمس والبول اليوم وبين الفول والعسل بعين نص وإن دليل الصلاة قلنا أما الأمس واليوم فلا مدخل
له في أحكام النجاسة والطهارة وإن أراد أن بول الشاة أمس قيل كان النجاسة ثم زال اليوم بعد الإذن
النجاسة فليس ذلك إلا من حيث يصلح التشنيع به وإنما هو محل استعمال النجاسة واسم العلة بالأمس وجودها
اليوم وإدخال الأيام أثام لأنها العلل التي أدير عليها الحكم حتى يقوم التشنيع وليس الأمر كذلك
وإن أدار الأحكام بسبب تغاير عللها ورد الأشياء للعقل والشريعة لا يستبعد بها ما ينسب الحكم إلى الأيام
التي لا اعتبار بها والتفرقة بين البول أمس والبول اليوم لمجرد علة التحريم وهو الظاهر وبين تحريمه أمس وإباحته
اليوم لجل وجود علة الإباحة وهي النكاح وحل بيع الرطب والتراس وحرمته اليوم لطرء علة التحريم وهو
الإسكار وهذا الذي جاء من المغالطات شبهه بمصروفات السعر وقوله بغير نص وإن دليل إضلاله فإن أوله
بغير نص بعد تسليم مسلكه في بعض الصور إلا أن الحكم عند حصه لا يتوقف على النص فقط فإن كان يشنع
عليه بكونه يسند الحكم بغير نص وأنه أسند الأحكام إلا المنصوص فهذا الإمام في أصل القياس وكونه دليلا
يشنع على الأمة سلفا وخلفا وبعدا وقربا في أعصار الإسلام قال وهو لا يستحسنون قرنه
بين البول في محرجه من الإحليل فجعلوه يطهر بمكانه وبين ذلك البول في نفسه من ذلك الإنسان نفسه إذا
بلغ أعلى الحشفة فجعلوه لا يطهر إلا بالماء قلنا فرقوا للدليل الدال على اجتناب النجاسة مع الدليل الدال
على الاكتفاء بالحجر في محل الإحليل مع قاعدة وهي أن مورد الصلاة اسم على وصف يمكن أن يكون معتبرا
في الحكم لم يحز الغاؤه لأنه لو اعتبر كان نبيا مع إمكان الفارق وهو غلط وإن أشكل البول في الإحليل
منكرا انتلى المكلف بذلكر والاستنجاء في هذا المعنى للبول في غير الإحليل ويمكن أن يكون الشارع سامح
في ذلك المحل مع ثبوت الأصل تحريم استصحاب النجاسة في العبادات لأجل هذه المشقة المتكررة فلا يلحق
غير محل الضرورة لاحتمال اعتبار الفارق الذي هو محل الضرورة قال وفرقوا بين بول الرضيع وبين غائطه
في الصب والغسل وهذا هو الذي أنكروا أعلمه ههنا بعينه قلنا التفريق مأخذ أحدها
أن الأصل اجتناب النجاسة ووجوب غسلها والشرع في النضح ورد في البول فبقي في الغائط على
مقتضى الأصل ففرقوا بين البول والغائط لافتقار الدليل وحرف الاعتبار عن الغائط وغسله
وتعريفهم ههنا بين البول والغائط لأنه وكذا وما يشبهها أن التخفيف في البول يمكن أن يكون لما
فيه من التصور في الاستقذار عن الغائط ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى فلا يكون عدة فيه قياس
مع إمكان الفارق وأما إلحاق الغائط بالبول فيما عرفت فهو غلط هذا فإنه إذا قيس على الحجر بالمنع
فلا غلط أنه قطعا في تحريم البائل مع الضرورة قال وهو أن الحكمة فرقوا بين بول
الشاة في الماء فيفسدها وبين ذلك المقدار نفسه من بولها بعينها في البر ولا يفسده وفرقوا بين
بول الفأر في الماء فيفسده ولو أنه نقطة فلو وقعت بعرة ومن بعد ذلك الحكم في الماء لم يفسد الماء
وهذا الذي أنكروا أعلمنا وفرقوا بين روث الفرس نفسه يكون في الثوب منه أكثر من قدر الدرهم
البغلي فيفسد الصلاة وبين ذلك الفرس نفسه يكون في الثوب فلا يفسد الصلاة إلا أن يكون ربع الثوب
ربع الثوب عند أبي حنيفة أو شبر في شبر فيفسدها عند وزفر منهم يقول بقول أبي يوسف كل ما هو طاهر
ورجيعه نجس وهذا هو الذي أنكروا أعلمنا وفرقوا ابن ما ماله العرض المغلس وبين ماله المال العمل
وفرقوا بين البول في الجسد فلا يزيله إلا الماء وبين البول في الثوب فيزيله غير الماء قال

ولو تتبعنا سقطاتهم لقام منها ديوان قلنا التشنيع على ذلك ولا على أحد من المجتهدين ما كان عن اجتهاد
فأخطأ فيه وإنما يشنع على من فرق بين المنصوص عليه وبين ما هو في معنى المنصوص عليه قطعا ويشنع على ما
تبين من مقصود المتكلم وعلة الحكم قطعا أو قريبا من القطع فإن كان شيء مما ذكرتم من هذا القبيل
فيه مالا على مساواة قال فإن قالوا من قال بقولكم هذا في الفرق بين البائل والمتغوط في الماء الراكد
فلكم قلنا قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ أحدكم من نومه ولا من طلبه ويشكر على المتغوط والمنجم
والمتمعط قلنا لم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين البائل والمتغوط في الحكم قط وإنما فرق بينهما في
الذكر والسكوت وأخذ التفرقة بينهما في الحكم من التفرقة بينهما في الذكر والسكوت يتوقف على دليل خارج عن
اللفظ فلا يجوز أن ينسب إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم أنه فرق في الحكم وأن الأرجاح مالا دعا به
القطع أو قريب منه أن يكون محتملا فلا يعمل مع الاحتمال أن يخرج القول أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك
هذا أمر ينسبك الناس إلى الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أفهموا معنى بنى على الحكم قال
ولكن أخبرونا من أمر ولد آدم نفرق وتحكم هذه فلكم ما الفرق بين بول الشاة في الماء وبولها في الثوب وبين
بولها في الجسد وبولها في الثياب وبين بول الشاة بين ... طاهرا وبولها إذا شئتم ما تحتنا وبين البول
في رأس الحشفة وبيانه فوق ذلك هذا هو الذي لم يفعله أحد قط قبلهم ولينبئهم إذا كانوا مبتدئين فالوجه
يعلمهم أن يفعلوا وذلك بما يرفونهم المدلون والحمد لله رب العالمين ونحن لا ننكر القول بما جاء به
القرآن والسنة وأن لم يعرف قائله قبلهم وهم يشكرون ذلك ويعلمونه فالقول لهم لازمة لا لنا قلت
الواجب أن لا يعول إلا على ما قال أهل الإجماع ودون هذا في الرتبة ما اشتهر به العمل بين الأمة من غير
نكير وأن لم يحقق قول كل واحد منهم فمن خالفه استبيع قوله وشنع به عليه وأما أن الواجب أن لا يقول إلا
ما قال بعضهم فإنه وأن ظهر عليه دليل من كتاب أو سنة ولم يكن من قبيل المشهور والمنكر فهذا موضع نظر
ومن لم يوجب ذلك فلا يشنع عليه بما يذهب إليه من جهتك وإن من جهتهم وأما إنكارهم ذلك مع فعله فنكر
على فعله منهم صحيح والله أعلم

الحديث الثالث

روى محمد بن عجلان قال سمعت أبي يحدث عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا
يغتسل فيه من الجنابة

الكلام عليه من وجوه الأول

أبو داود لمحمد بن عجلان ليس بنسبة هذا
اللفظ إلى روايته فإنه يخالف في مدلوله لمدلول الحديث المتقدم فإنه يبين الفرق بين النهي
السببين على الجمع وعن الجمع فالأول نهي عن الجمع وهذا نهي على الجمع وقد وقع لنا أن ابن عجلان روى الحديث
على هذا المعنى من بعد إذ أبو جرير عنه عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الطهارة
من شرح الآثار للطحاوي

الوجه الثاني

في التعريف برواته أما ابن عجلان فهو مدني يكنى أبا عبد الله
روى عن عمرو وأحمد من التابعين وغيرهم روى عنه الأئمة الأجلاء مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد
ويحيى بن سعيد القطان وغيرهم قال أحمد بن حنبل حدثنا محمد بن عجلان وكان ثقة وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل
سألت أبي عن محمد بن عجلان وموسى بن عقبة أيهما أحب إليك فقال جميعا ثقة ما أقربهما كان ابن عيينة يثني على محمد
بن عجلان وكذلك صالح بن أحمد عن أبيه محمد بن عجلان ثقة وكذلك إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين قال ابن أبي حاتم
سألت أبي عن محمد بن عجلان فقال سمعت أبا زرعة يقول محمد بن عجلان من الثقات وذكر ابن أبي حاتم عن أحمد بن أبي
يحيى بن المغيرة قال قال جرير قال لي المنذر اسم المدينة من شبه محمد بن عجلان كان مثل الياقوت الأحمر قال ابن
أبي حاتم سمعت ... يذكر عن مشيخته عن ابن المبارك قال لم يكن بالمدينة أحد أشبه بأهل العلم من ابن عجلان كنت
أشبهه بالياقوتة بين العلماء وقال البخاري [illegible] على ... عن مالك أنه ذكر محمد بن عجلان
فذكر خيرا قلت وقد خرج مسلم لمحمد بن عجلان في الصحيح واستشهد به البخاري في كتاب التوحيد
وبعد هذا فقد روى ابن أبي خيثمة قال سمعت يحيى بن معين يقول كان يحيى بن سعيد لا يرضى محمد بن عجلان

وقال يحيى القطان لا اعلم الا وسمعت ابن عجلان يقول كان سعيد المقبري يحدث عن ابيه وعن ابي هريرة وعن رجل
عن ابي هريرة فاختلط علي فجعلتها عن ابي هريرة وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين محمد بن عجلان ثقة اوثق من محمد
بن عمرو ليس عليه ما يشك في هذا احد كان داود بن قيس يجلس الى محمد بن عجلان يتحفظ عنه ويقول انها اختلط
على محمد بن عجلان يعني في حديث سعيد المقبري **قلت** اما قوله كان يحيى بن سعيد لا يرضى محمد بن عجلان
فليس هذا اللفظ المقتضي ما يوجب سقوط الرواية وقد يقال مثله فيمن يطلق القائل منه شيئا لا يوجب
تركه هذا مع شدة الامام ابي سعيد يحيى بن سعيد في الرجال وقد ذكر ابن شاهين من رواية عباس الدوري
عن يحيى بن معين قال يحيى بن سعيد لو لم ارو الا عن من ارضى او كلمة نحوها ما رويت الا عن خمسة ومن رواية بندار
قال سمعت يحيى بن سعيد يقول قلت لابن عيينة لا اعلم لو جمعت الا واحد شك الا على بعد ابن عون
وسعيد ومسعر وهشام الدستوائي ومعلوم قطعا انه لا يمكن الاقتصار في الاحتجاج على مثل هؤلاء ولا
على من هو في طبقتهم بعد صفة لا اله اللفظ على التصريح مع شدة الامام ابي سعيد وليس الثناء
على محمد بن عجلان مما يتطرق الى ذلك واما حديث روايته عن سعيد المقبري واختلاطها وجعلها
فهذا قد يعد في النوع المسمى التسوية وهو قسم من التدليس في المعنى ويعبرون في ان التدليس
يستعمل فيما بين الراوي وشيخه بان يسقط ذكر شيخه ويذكر شيخ شيخه والتسوية يستعمل فيما بين الراوي
وشيخ شيخه بان يذكر الراوي شيخه ويسقط شيخ شيخه ويذكر شيخ شيخ شيخه وقد قال ابو الحسن
القطان ان ابن عجلان كان قد اخذ عن المقبري ما رواه عن ابي هريرة وما رواه عن رجل عن ابي هريرة فاختلطت
عليه فجعلها كلها عن ابي هريرة قال وانما اشار بذلك الى ان ابن عجلان حدثنا عن المقبري عن ابي هريرة
الا انه وكان ابن القطان لما ذكر حديث ابن عجلان عن المقبري ذكر بانه قد اعترف على نفسه
بانه سواها يعني ان ابن عجلان اعترف **قلت** الذي ذكره عن ابن القطان هو الذي ذكره محمد بن
ابي حاتم وهو مخالف لما ذكره ابو الحسن بن القطان من وجهين احدهما ان في اللفظ الذي ذكره بعض
شك لقوله لا اعلم الا انه سمع واللفظ الذي ذكره ابن القطان ليس فيه ذلك وفيه جزم بقول ابن عجلان
ما ذكره الوجه الثاني ان الذي حكيته قوله فاختلطت علي فجعلتها عن ابي هريرة والذي قاله ابن القطان
فاختلطت عليه فجعلها عن المقبري عن ابي هريرة وبين اللفظين فرق وكان الاول اعم من الثاني واقرب
الى ... ولم اقول لما ان يوجد هذا اللفظ على انه قدح في الراوي وقدح في الرواية فان احد قد جاء
في الراوي فهذا احتاج الى الصيغة لفظه في الرواية فان ذكر صيغة تدل على سماع شيخه من شيخ
شيخ شيخه الذي ذكر مع انه اسقط ذكر شيخ شيخه فهذا اكذب لا شك فيه ولا امكان بمثل
ابن عجلان هذا ولا على المسلم ان يظن ذلك ومثاله ان يقول حدثني المقبري قال سمعت ابا هريرة
وان ذكر صيغة لا تدل على السماع كما لو قال ذكر المقبري عن ابي هريرة او استعمل ما لا يستعمله المدلسون
من ذكر اسم الشيخ من غير ان يذكر روايته كما لو قال المقبري عن ابي هريرة فهذا وما اشبهه تدليس
ولا يسقط العدالة مع احتمال الصدق الا ان يكون المدلس اسقط مجروحا عنده ويلزم ذلك عليه
فروع للحديث ... فان هذا الاختلاط والاشكال ... عن احد من ... ولو اسقط الراوي بمطلق
التدليس لترك حديث كثير من الائمة الذين وصفوا بالتدليس الذي حكيناه من قوله فجعلتها عن
ابي هريرة والذي حكاه ابن القطان من قوله فجعلتها كلها عن المقبري عن ابي هريرة امر مشكول في
لفظ لا يثبت ما يوجب الرد لروايته بعد تواتر الثناء عليه من الائمة واما ان الحد قد جاء في الرواية
دون الراوي فهذا خارج عما نحن فيه لان هذا الحديث الذي ذكرناه ليس من رواية ابن
عجلان عن المقبري ومع هذا فذكرنا ما عنده من هذا القسم فيقول ما خرج من رواية عن المقبري
عن ابي هريرة لا اشكال فيه مثل ما رويته عن المقبري عن ابيه عن ابي هريرة وكذلك ما صرح فيه

سماع

سماع المقبري من ابي هريرة وما ليس كذلك فيتعين رواية المدلس حتى يبين التدليس يدعى ان يعلم من
يرد روايته حتى يبين السماع فيتعين ان يرد والله اعلم وقد ذكر الحاكم ما معناه ان مسلما روى عن ابن عجلان
ثلاثة عشر حديثا كلها في الشواهد وقال ابو الحسن بن القطان في سوء حفظه والائمة المتقدمون في تصحيح
... وقد روى النهي بن عبد السلام وابراهيم بن طهمان عن مالك بن انس عن محمد بن عجلان عن ابيه عن
ابي هريرة في المملوك له طعامه وكسوته قال مالك رحمه الله وهو الحلم في اهل المدينة فانهم لم يرووا الا عن
ثقة ومات محمد بن عجلان سنة ثمان واربعين ومائة واما عجلان والد محمد فقال لوا مولى فاطمة بنت عتبة
وروى بكير بن الاشج وابنه محمد بن عجلان وقد خرج له مسلم بن الحجاج في الصحيح رواية بكير عنه عن ابي هريرة في حق
المملوك واستشهد به البخاري في بدء الخلق في ذكر ابراهيم عليه السلام والله اعلم بالصواب

الوجه الثالث في شيء من مفردات الالفاظ وفيه مسائل **الاولى** هي المادة اعني مادة
جنب دالة على البعد وما يقاربه من المعنى قال
... المعتنى عن جنابة والجار الجنب ... اي بعيد لا عن بعد وتجانب الرجلان
تباعد كل منهما عن صاحبه والجنب من الرجال البعيد الغريب قال الله تعالى والجار الجنب وقال الشاعر
ما ضرها لو غدا بحاجتنا غاد كريم او زائر جنب ۝ اي بعيد وقد حمل عليه قوله تعالى فبصرت
عن جنب اي عن بعد وسمي هذا او جمع فيقال للجماعة هم جنب واجناب قال الحطيئة
فابكي اخاك لايتام وارملة وابكي اخاك اذا جاورت اجنابا اي قوما بعدا وقيل معنى تجنب الرجل
الشيء اي جعله جانبا فعلى هذا انما قيل جنب لاصابته الجنابة كانه في جانب عن الطهارة **الثانية**
الجنابة في عرف الشرع تطلق على انزال الماء او التقاء الختانين وما يترتب على ذلك قال ابو القاسم الراغب
في المفردات في قوله عز وجل وان كنتم جنبا فاطهروا اي اصابتكم الجنابة وذلك بانزال الماء او التقاء الختانين
ثم قال وسميت الجنابة بذلك لكونها سببا لتجنب الصلاة في حكم الشرع **الوجه الرابع**
في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** قد تقدم ان دلالة هذا الحديث على النهي
عن الغسل على الجمع والذي قبله على النهي عن الجمع ومقتضى النهي على الجمع تعلقه بكل واحد منهما على
الانفراد **الثانية** ظاهر النهي التحريم ثم يقول بالظاهر بمذهبه ومن رأى ذلك مكروها غير
محرم فقد خرج عن الظاهر فيحتاج الى دليل يقتضي ذلك وليس الطريق ههنا كالطريق في الحديث الذي
قبله لان ذلك الحديث يرجع الامر فيه الى النهي عن الوضوء وعن الغسل بعد البول فيه فمن قام عنده الدليل
على ان الماء لا ينجس الا بالتغير جعل ذلك مانعا من اجراء النهي على ظاهره وصرفه الى الكراهة وكذلك من قام
عنده الدليل على ان القلتين فما زاد لا ينجس الا بالتغير منعه ذلك من اجراء النهي على ظاهره في عموم التحريم
واما في هذا الحديث فلا تعرض للوضوء ولا للغسل ولا يأتي فيه مثل تلك الموانع فيحتاج الى صارف
اخر عن اجراء اللفظ على ظاهره قال القاضي ... رحمه الله ونهيه عليه السلام عن بول الرجل في الماء
الراكد او الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه وهو سبيل الى ما نهى امته عليه السلام على طريق
التنزه والارشاد الى مكارم الاخلاق والاحتياط على دين الامة وهو في الماء القليل اشد
في الكثير لانه ... لم يذكر بعضهم انه كان لو جوه ... ويفسد ...
... القران ومكنه وكذلك ... تكرار الماء ... الكثير حتى يعتبره نجس عليه السلام هذا
العارض في الماء الذي اصله الطهارة فالنهي عن ذلك وهذا الكلام فيه اولها حكم بالكراهة وعدم التحريم
وحكايته عن بعضهم يعرب لذلك لانه صرح هذا النهي محمول على ... لا ... ان الكامل في
الثالثة المناسب القول وهذه عامة في القليل والكثير وكان الماء قليلا فمن يرى نجاسته

بوقوع النجاسة فيه نشأت فيه علة أخرى عما إذا كان الماء قليلاً وهو ما قل عن الماء القليل للبحر ولا يبال فيه ولا يغتسل
منه خوفاً من أنه يصيبه من جسمه وهذا الأمر لا ينشأ ولا يستعمل ليسيل له ... الكراهة للنهي إلا أن يحمل مجرد
احتمال صحة سبباً للكراهة من غير أن يؤدي إلى ثبوته وصحته فقد يكون لذلك وجه والله أعلم وهذه العلة التي ذكرناها
من الاستقذار وسببها ذلك الماء تنسبه واستدل الحكم إلى التعميم لشمول المعنى وقد يرجح عليه التمسك بظاهر الاقتصار
على من غير تعليله **الرابعة** الذي يدرماه في الحديث الثاني من الحكم بالاشتراك في البول في الماء والبول خارج
الماء في النهي عن استعماله في الوضوء هو جار ههنا في النهي عن البول وجعله الغائط وغيره من النجاسات في معنى البول
جاركهما وهو نشأ يرجع عن الأصل **الخامسة** العموم يقتضي الاستواء في الحكم بالنسبة إلى الماء الكثير
والقليل والعلة المذكورة من الاستقذار والى كعبها فيه النفسية موجودة في الكثير أيضاً فيقتضي ظاهر
اللفظ والعلة **السادسة** وقد قدمنا في الحديث السابق أن الماء المستبحر يخرج عن ذلك النهي ويخص
العموم بالنسبة إليه وليس بتساويه للحكم المسبقاً من هذا الحديث أن الاتفاق حاصل على أن مثل ذلك لا يؤثر
البول في إفساده مع الطهورية فوجب أن يخص من عموم اللفظ وهذا الحديث ليس فيه إلا النهي عن البول في
الماء لا التعرض فيه للطهارة فإن قام الإجماع على عدم كراهة البول في ذلك الماء المستبحر وجب التخصيص في هذا
الحكم وإن لم يستعمل الإجماع على ذلك فمن يرجع إلى التعليل بالمناسبة التي ذكرناها في الاستقذار وما في معناها
خصص أيضاً لأن تلك العلة في مثل ذلك الماء منتفية إذ لا استقذار في مثله ومن لم ير ذلك واختار الرجوع إلى مدلول
اللفظ فهذا يرجع إلى أن العموم هل يخص بالمعنى في مثله والعادة أم لا يخص فمن قال بالأول صرف النهي إلى المياه
المعتادة في الاستعمال غالباً ويخرج عنه ما يبعد استعماله ولا يكاد يخطر ببال المتكلم ومن لم يخص العموم
بذلك فلا بعد أن يجري اللفظ على ظاهره إلا أن يتكلم على تقدير عدم ثبوت الإجماع على عدم الكراهة في مثل
ذلك الماء وعلى تقدير أن لا يرجع إلى التعليل بالمناسبة ويقال بانتفاء الحكم عند انتفاء العلة المذكورة وعلى
تقدير أن لا يخص العموم بالغالب والمعتاد فحينئذ يكون اللفظ عاماً مقتضياً للمنع معارضاً مثل هذه الأمور
فيعمل به والله أعلم **السابعة** فيه تقييد الحكم بصفة كون الماء دائماً فمن يقول بالمفهوم يلزمه المخالفة في
الحكم عند ما يكون جارياً قال القاضي عياض رحمه الله وقوله الذي لا يجري دليل على أن الجاري بخلافه **الثامنة**
ذكر في تعليل المخالفة بين الجاري والراكد أن البول لا يستقر فيه وأن جريه يدفع النجاسة ويخلفه على الفور الطاهر
وأن الجاري في حكم الكثير المستبحر ما لم تكن صفته تغير بعلة البول وبعده **التاسعة** منطوقه دال على النهي عن
الاغتسال من الجنابة في الماء الدائم **العاشرة** هو عام بالنسبة إلى المغتسل فيدخل فيه المغتسل
وعلى بدنه أذى والمغتسل وليس على بدنه وهو منصوص في المدونة للمالكية وفي كلام القاضي عياض
ما يقتضي ذلك بالتعليل أي الكراهة وأن غسل بأنه من أذى وعلله بأنه لا يسلم الجسم من أذى ووسخ فيعتبر به
والله أعلم **الحادية عشر** هو عام بالنسبة إلى نوعي الجنابة أعني إنزال الماء والتقاء الختانين **الثانية
عشر** وعام أيضاً بالنسبة إلى الأغسال المختلفة باختلاف أسبابها من غسل يوجبه رفع الحدث أو أداء
فرض الغسل أو استباحة الصلاة أو استباحة ما لا يستباح إلا بالغسل فإنه ... من الجنابة **الثالثة عشر**
فيه تقييد الحكم بالصفة أعني صفة الدوام فيقتضي نفي الحكم عما خالف تلك الصفة وهو الماء الجاري عند من
يقول بذلك بالصفة فيصح الغسل فيه **الرابعة** فيه أنما تقييد الغسل بكونه عن الجنابة فيخرج عنه
ما ليس بغسل جنابة كالغسل بمجرد الوسخ وهذا إنما يحدث بجهة التعليل بالاستقذار والعيافة فإن ذلك قد
يحصل بمجرد الاغتسال وإن لم يكن عن جنابة إلا أن في الجنابة أقوى ... من الأذى **الخامسة
عشر** ما ليس بغسل جنابة ينقسم قسمين أحدهما ما لا يدخل في باب القرب كالمعتاد من التبرد والتنظيف
والثاني ما هو داخل في باب القرب كالأغسال المسنونة مثل غسل العيدين والكسوف وغيرهما فظاهر
التقييد بغسل الجنابة يقتضي إباحة ذلك ولكن فيه نظر بخصوصه ويبعد عن القسم الأول وهو إذا ...
فيه والله أعلم **السادسة عشر** في علة ... عليها عدها اختلفوا في الحدث هل يرتفع عن
كل عضو بمجرد غسله أم لا يرتفع إلا بكمال الطهارة وإذا قلنا بمذهب أنه لا يرتفع إلا بالكمال فإن الحدث
الذي يقصر فيه الرفع على ما يقدر ويحصل بما هو المنع من أمور تترتب على أسباب مخصوصة وهذا المنع

لا

لا يزول إلا بكمال الطهارة فإذا كان لا يزول إلا بالإكمال وهو معنى ارتفاع الحدث فلا ارتفاع للحدث إلا بعد الإكمال
واستدل على طهارة كل عضو بالكمال بقوله صلى الله عليه وسلم في ثواب الوضوء فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه
وكذلك في بقية الأعضاء ووجهه أن خروج الخطايا مرتب على الطهارة فيستدل به على حصول الطهارة ويلزم من
حصول الطهارة ارتفاع الحدث ضرورة لأنه إما معها أو لازم لها **السابعة عشر** إذا غسل الجنب بعض
بدنه خارج الماء ثم غمس بقية بدنه في الماء فهل يتعلق به الحكم المذكور وإن قلنا إن الحدث لا يرتفع إلا بكمال الطهارة
فقوله النهي أن يسمى الغسل إنما يحصل بالإكمال والإكمال وقع في الماء الراكد فسمي الغسل وقع في الماء الراكد وإن
قلنا إن الحدث يرتفع عن كل عضو بغسله فيمكن أن يقال يحصل الكراهة لحصول ارتفاع الحدث عما غسل من
الأعضاء في الماء الراكد ويمكن أن يقال إن الحكم مرتب على اغتسال الجنب وذلك حقيقة في كله مجاز في بعضه والله
أعلم **الثامنة عشر** في علة أخرى أخذوها من دلالة القران بين المسئلتين على الاستواء في الحكم
والمذكور عن أبي يوسف والمزني ذلك والذي أخذه رواه عنه تمسكوا بقوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا
حقه يوم حصاده والأول غير واجب والثاني واجب **التاسعة عشر** استدل أبو يوسف رحمه
الله على أن الماء المستعمل نجس بهذا الحديث بناء على القاعدة المذكورة فإنه قرن بين الغسل فيه والبول فيه
والبول فيه ينجسه فكذلك الغسل وجوابه عندنا منع الدلالة كما تقدم وذكر أبو محمد الحسين بن مسعود
البغوي الفراء الفقيه في كتاب شرح السنة أن فيه دلالة على أن اغتسال الجنب في الماء القليل الراكد يسلبه
كالبول فيه يسلبه حكمه غير أن البول فيه ينجسه لأن البول نجس والغسل لا ينجسه لأن بدن الجنب ليس بنجس لكن
يسلبه الطهورية ويستدل به من لا يجيز الوضوء بالماء المستعمل وهذا إنما استدلال بالقران لا أنه أخذ
الوصف الأعم من النجس وهو سلب حكم الماء وخصصه بالغسل ليس من هذا الحديث **العشرون**
هل يتعدى الحكم إلى الوضوء حتى يكره أن يغمس المحدث أعضاءه في الماء الراكد للطهارة الصغرى أما من لا يقول
بالقياس فلا شك أنه لا يعديه إليه وأما من يقول به فيمكن أن يعديه بجامع الطهارة عن الحدث إلا أن هذا القياس
قياس في معنى الأصل ويكون ملحقاً بقواعد الحدث وليس ذلك بالقوي لأنه إن أخذ قياس الشبه على ضعف
قياس الشبه فالاختلاف بين الحدث الأكبر والأصغر في الأحكام كثير يضعف ذلك القياس وإن أخذ قياس
علة فالعلة المذكورة في هذا أمر الاستقذار والعيافة فيه وذلك يختلف بالحدث الأصغر والحدث الأكبر فيمتنع
القياس لفقدان شرطه والله أعلم **الحديث الرابع** روى مسلم من حديث
أبي السائب مولى هشام بن زهرة أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب فقالوا كيف يفعل يا أبا هريرة قال يتناوله تناولاً **الكلام**
عليه من وجوه **الأول** في التعريف بمن ذكر فيه أبو السائب هو مولى هشام بن
زهرة ويقال هو مولى أبي هريرة ويقال مولى عبد الله بن هشام بن زهرة ويقال مولى بني عبد الله بن
زهرة قال الحاكم أبو أحمد محمد بن محمد الحافظ وكان على ما حفظه الأمر أنه مولى هشام بن زهرة
قال الحافظ من أصحاب العلاء بن عبد الرحمن وغيره ... عليه **قلت** وأبو السائب المذكور
ممن لا يعرف بكنيته أيضاً مدني حديثه في أهل الحجاز روى عن أبي هريرة وكان من جلسائه وأبي سعيد
والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم روى عنه بكير بن الأشج والعلاء بن عبد الرحمن الحرقي وشريك بن عبد الله
بن أبي نمر الليثي وأبو عبد الله محمد بن عمرو العامري وأبو محمد عبيد الله بن عمر العدوي وصيفي مولى
ابن أفلح وأسماء بن عبيد ... مسلم بإخراج حديثه عن البخاري وتابع مسلماً على التخريج عنه
بقية الجماعة غير البخاري أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه قال الحاكم أبو أحمد وقد
ارتفع عنه اسم الجهالة بروايته من ذكرنا ودخل في حيز المشهورين **الثاني** في تصحيحه
وقد ذكرنا أن مسلماً أخرجه وهو من أفراده عن البخاري **الثالث** في شيء من مفرداته وفيه
مسائل **الأولى** الجنب من أصابته الجنابة ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث
بلفظ واحد إذا كان مصدراً **الثانية** قولهم كيف يفعل يا أبا هريرة يحتمل وجهين أحدهما

انه لما اخبرهم بالمنع من اغتسال الجنب في الماء الدائم احتمل ان يكون المراد الاعراض عنه وتركه الى غيره
واحتمل ان يكون الاغتسال فيه بكيفية غير الانغماس فسألوا عن المراد وثانيهما ان لا يكون الترديد
بين تركه وعدم تركه بل يكون السؤال عن كيفية ما يفعل مع تقرر انه يغتسل منه عند هجوم
الثالثة قول ابي هريرة يتناوله تناولا والاتيان بهذا التاكيد بهذا المصدر وما وجه حسنه
والحاجة اليه فيه فائدة ابعاد توهم الاعراض عنه وكانه بالمنع عن الاغتسال فيه وقع في النفس
نفرة منه توجب الاحتراز عنه فعلم بعد قوله تناولا انه لا احتراز عن هذه الصورة وبيان ما عساه ان
يكون حدث في النفس من الاعراض عنه وشدة النفرة منه وان ذلك لا يوثر **الوجه**
الثالث في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** النهي يدل على فساد المنهي عنه
فيمكن ان يستدل بالنهي عن الاغتسال في الماء الدائم فيقدح على الاصل ومن لم يقل به يستدل من خارج والقائم
معارض يمنعه من ذلك وعليه في ذلك الشأن **الثانية** النهي عنه قد يكون لنفسه وقد يكون لغيره فمن
افسد الغسل مطلقا واستدل بالنهي وعموم الفساد في جملة صور الغسل فالنهي عنه لنفسه عنده ومن افسده
لاعتقاد فساد الماء بالاستعمال على ما مر من الكلام فالنهي عنه لانه وسيلة الى بطلان الطهارة وكذلك من جعل
العلة انه يفسده على غيره بسبب ما يحدث فيه من الاستقذار **الثالثة** النهي متعلق بالغسل فهل يكون
الوضوء كذلك حتى يمنع المتوضي من غمس اعضائه وضوئه في الماء الدائم لا يرى القياس فلا شك عنده ايضا المنع
بهذا النهي وان من يراه فالحاقه به وعدم الحاقه مرتب على تعليل هذا النهي فمن علل بافساد الماء ولونه
يصير مستعملا الحق الوضوء في معناه ومن علل بالعيافة النفسية فقد يلحقه به وقد لا يلحقه لان
المعنى في الاصل الذي هو الغسل ان يتمكن في الوضوء وشرط الالحاق اما استواء الاصل والفرع في
العلة او زيادة الفرع وقد جاء النهي ورد في الوضوء ايضا **الرابعة** الحكم يتعلق بالماء الدائم وهو
الراكد فهو عدم وهو تعليق الحكم بالصفة فاما ان يقال انه يدل على نفي الحكم عما عدا الصفة او يقال ان
الاصل الاباحة والنص انما ورد في هذا المحل وهو الماء الراكد فيوجد الحكم فيما عداه من الاصل وعلى كل تقدير
لا يستوي الجاري الراكد في هذا الحكم **الخامسة** قد تقدم ان القياس في معنى الاصل معمول به
في قواعد الاحاديث عندنا وقد يتعلق الحكم فيه بوصف يكون المعنى فيه حسنا وفي معناه الحائض فيمتنع اغتسالها
فيه كما امتنع اغتسال الجنب والظاهري تبع لفظه من مذهبه فاجاز للحائض الاغتسال فيه لان النص لم يرد الا في
الجنب وليس الحاق الحائض بالجنب في هذا في مرتبة الحاق المتغوط في الماء بالبائل فيه لان ذلك مقطوع به
وهذا دونه في الدرجة ووقوع وجه الحيض لا يضعف الدلالة في المنع دونه **السادسة**
النفساء كالحائض في هذا المعنى والحكم فيها كالحكم في التي قبلها وهذه المرتبة مساوية للتي قبلها او متاخرة
عنها قليلا **السابعة** الاغتسال الواجب يقتصر على هذه المرتبة كالغسل للجمعة والغسل من
غسل الميت عند من يوجبهما فهي على هذا المذهب تشبه الجنابة في الوجوب والظاهري لا يلحقها
به لاستواء الاسم والحكم فيه على مذهب القياس بذلك التشديد في الصورة لان الحقيقة تقاس
الشبه لاستوائها في الوجوب فيقاس الشبه بسقوط الرتبة عن غير ادابه وان الحجة تعلم جامعة
ولست المناسبة التي تبدى في تعليل النهي عن اغتسال الجنب بالمناسبة في العلية فقد يلحق بذلك
الثامنة الاغتسال المستحبة كالغسل للعيدين والكسوف مثله قد يلحق بالغسل الجنابة هذه
المرتبة دون التي قبلها لتقصيرها على الغسل والالحاق ومن يقيس فيمن يرى ان العلة الاستعمال واقتصار
الماء وجب ان يخرج على وجهين في الاستعمال في نفل الطهارة هل يجعل الماء مستعملا فيه خلاف
ومن علل بغير ذلك ممن ساوى العلة في الفرع العلة في الاصل او رجحت عليها الحق والا امتنع وذلك
كالتعليل بالعيافة النفسية وقد يدعي انها في هذه الاقسام باقية عنها من الغسل من الجنابة ثم
التاسعة الغسل للتبرد وغيره من اغتسال الماء الاباحة التي لا تتصف بوجوب ولا استحباب

ناقص

ناقص الرتبة عن المرتبة التي قبلها وهو اضعف المراتب والامر فيه كما ذكرنا اما في اتباع اللفظ
او القول بالمفهوم او ان الاصل الاباحة فيما عدا المنصوص عليه وتزيد هذه اضعف هذه الرتبة في
الالحاق عن جميع ما قبلها **العاشرة** قوله صلى الله عليه وسلم لا يغتسل احدكم في الماء الدائم
وهو جنب يظهر منه ان المراد لا يغتسل وهو جنب من الجنابة هذا هو السابق الى الفهم وعليه
يدل الحديث الاخر لا يغتسل فيه من الجنابة الا ان هذا اللفظ لا يدل عليه نصه وصريحه اذ يمكن ان
يغتسل وهو جنب لا عن الجنابة ولهذا زعم الظاهري فيمن كان جنبا ونوى بانغماسه في الماء الراكد غسلا
من الحيض او الجمعة او الغسل من غسل الميت لم يجزه عن الجنابة ولا عن شيء من هذه الاغسال وسند هذا
انه قد اغتسل في الماء الدائم وهو جنب وقال صلى الله عليه وسلم لا يغتسل احدكم في الماء الدائم
وهو جنب **الحادية عشر** هذا الذي ذكرنا انه السابق الى الفهم ينبغي ان يبحث عن سببه
مع كون اللفظ لا يدل عليه ولعل سببه انه لما تقرر ان الاصل في الماء الطهورية فالنهي عنه انما يكون
لمانع لم يتقرر في النفوس مناسبة الجنابة لمعنى الا ابعاد لو ثبت المنع من عادة علمها ولما جاء
انه لا يدخل الملائكة بيتا فيه جنب مع مناسبة الاستقذار فحصل من مجموع ذلك ان الحدث هو المانع
واذا ارتفع الاغتسال عن الجنابة زال المنع ومع هذا فاللفظ كما ذكرنا لا يدل عليه والله اعلم
الثانية عشر لو قال قائل قوله صلى الله عليه وسلم لا يغتسل احدكم في الماء الدائم وهو جنب عام
او مطلق في الاحوال وقوله في الحديث الاخر ولا يغتسل فيه من الجنابة خاص او مقيد فاحمل هذا على ذاك
ويكون الممنوع هو الغسل من الجنابة لا الغسل المطلق مع قيام الجنابة فالاعتراض عليه ان حمل المطلق على
المقيد والعام على الخاص يكون عند التعارض كما اذا دل العام على اباحة شيء ودل الخاص على تحريم بعضه
فلو عملنا بالعام ابطلنا دلالة الخاص فيجمع بالعمل بما اذا لم يقع تعارض فدلالة العام ثابتة والجمع يكون
مدلوله فاذا اذن الحكم في بعضه موافقا لذلك العام فلو خصصنا العام به لزم ترك دلالة اللفظ العام
فيما عدا الصورة الخاصة من غير معارض وترك الدليل من غير معارض ممتنع وههنا كذلك لانه اذا نهى عن
الاغتسال في الماء الدائم لمن هو جنب عم اغتساله عن الجنابة وغيرها ثم اذا نهى عن الاغتسال من الجنابة
فليس معارضا للنهي عن الاغتسال مع الجنابة فلو خصصنا ذلك العام بالاغتسال عن الجنابة تركنا دلالة
العموم الباقي على المنع من الاغتسال ما دامت الجنابة لا عن الجنابة وهذا القول من غير معارض وهذا
على تقدير اتباع اللفظ دون النظر الى ما يفهم منه بديا **الثالثة عشر** لو نوى الجنب من
الاغتسال مع غسل الجنابة وعلى رأي الظاهري لا يجزيه الا الغسل لا لسائر الاغسال ولهذا اعلم
في نية غسل الجنابة مع نية غسل الحيض والنفاس وغسل الجمعة وغسل الميت وهذا مطرد جار
مع قاعدته في امتناع الغسل مع بقاء الجنابة وبالاولى في هذه الصورة لحصول نية الغسل من الجنابة
وكذا على مذهب غيره ان كان التشريك في الغسل لا يمنع صحة الغسل من الجنابة كالمراة تنوي غسل الحيض
والجنابة والله اعلم **الرابعة عشر** اذا شرك بين غسل الجنابة وغيرها من الاغسال
التي ليست بواجبة فلا اختصاص بالامتناع على مذهب الظاهري لانه مغتسل وهو جنب واما على
رأي غيره فالنظر في هذا التشريك هل يمنع الصحة وقد اختلف الفقهاء الذين يرون غسل الجمعة
واجبا فيمن نوى غسل الجمعة والجنابة معا هل يصح غسله عن الجنابة وهذا الخلاف موجود في مذهب
مالك والشافعي واصحابهما رحمهم الله فان قلنا لا يمنع صحة الغسل عن الجنابة فقد حصل مسمى النهي عنه
وان قلنا انه يمنع ونظرنا الى العلة رجع الامر الى اعتبار شروط القياس في صحة الالحاق او عدمه ○
الخامسة عشر اختلفوا فيمن شرك بين نية الجنابة والجمعة في غسل الجمعة ايضا فاذا كان
ذلك بالانغماس في الماء الدائم فهو جار على المباحث المتقدمة **السادسة عشر**
غسل بعض بدنه بنية غسل الجنابة هل يكون كغسل جميعه ام لا ذكر الظاهري انه لو

غسل شيئا من جسده في الماء الدائم لم يجزه ولو انه شعره واحده لان بعض الغسل غسل واعترض القاضي ابو محمد
عبد الحق بن عبد الله بن عبد الحق الانصاري في كتابه الذي رد فيه على ابن حزم وذكر بعد حكايته لفظه ان مسألة
وحكاه اظهر من ايضاح الحنيفيه وهل يطلق على من غسل يده في الماء او شعره في جسده انه اغتسل في ماء دائم لا
الظاهر اتبع ولا القياس استعمل ولا اللغه وقعدها ولا المعنى يحفظه او من هذا قوله لان بعض الغسل غسل
ومتى قال الشارع صلى الله عليه وسلم لا يغسل الجنب وانما قال لا يغتسل ومن لا يعرف الفرق بين اللفظين كان الواجب
عليه ان لا يعرض نفسه لما تعرض له ولا يتعاطى ما يتعاطى **قلت** نسبه اغتسل الى الاغتسال نسبه غسل الى
الغسل والذي انكره القاضي انه يطلق على من غسل يده في عضو او شعره من جسده انه اغتسل في ماء دائم صحيح
جار على الاطلاق والعرف ولا يندرج تحت اللفظ كما قال فكان سببه ان الاغتسال اضيف الى المغتسل
وهو حقيقه في الجميع مجاز في البعض واما الفرق بين الغسل والاغتسال في الاطلاق على البعض فقد يقال فيه
انه ليس بينهما لفظ او مدلول اللفظين الاغتسال بالنسبه الى الغسل كالغسل بالنسبه الى الاغتسال فان كان
بعض الغسل غسلا فبعض الاغتسال اغتسال واما كان هذا من حيث اضافه الاغتسال الى المغتسل وهو حقيقه
في جميعه مجاز في بعضه فيصح نفيه بان يقال ما اغتسل في الماء الدائم لان من اماره المجاز صحه النفي واما الغسل فان
نسب الى البدن او يطلق ان اضيف الى البدن فبعضه ليس غسله للبدن فيصح نفيه كما في الاغتسال وان اطلق
من غير اضافه كما اذا قيل الفقيه [illegible] غسل فانه يكون حقيقه في الغسل ببعض البدن فان بعض الغسل غسل **السابعه**
عشر استدل بعض الاكابر ممن يرى بان الاستعمال في [illegible] الماء الطهوريه بالنهي عن اغتسال الجنب في الماء الدائم
وعلل ذلك بان النهي يدل على الفساد والاعتراض عليه من وجوه **الاول** ان هذا الحكم مخصوص بالماء القليل فيلزم التخصيص
للنص الثاني انه يلزم من سلك هذه الطريقه ان لا يقول بكراهه الاغتسال في الماء الدائم والاستنشاق في النهي مع
وجود هذا في كلامهم الثالث ان النهي انما يدل على فساد المنهي عنه والمنهي عنه هو الاغتسال فيكون الاغتسال
هو الفاسد بمعنى اسند له الكرفساد الاغتسال يلزم منه عدم فساد الماء لان الماء انما يفسد بالاغتسال
اذا كان الاغتسال صحيحا رافعا للحدث فان **قيل** ما ذكرتموه ممنوع فان فساد الغسل يلزم منه طهوريه الماء ويلزم
من ذلك ان يجتمع فساد الغسل وفساد الماء فكيف يجتمع اما اولا فللوجه المحكي عن الخضري من اتباع الشافعي
رحمه الله فيما اذا انغمس الجنب في ماء قليل ونوى الغسل لم يرتفع جنابته وصار الماء مستعملا لانه باول ملاقاته
جزءا من بدنه الماء النيه فسد الماء فاذا انغمس بعد ذلك فسد الغسل فالغسل فاسد والماء فاسد فقد
اجتمعا واما ثانيا فقد قال بعض من اصحاب الشافعي فيما اذا اخرج عضوه من الماء ثم انغمس بعد ذلك فان الماء فاسد
والغسل فاسد فقد اجتمعا ايضا **قلنا** على المذهب انما فسد الماء لارتفاع الحدث عن العضو الذي الى
الماء لانه لا يشترط الانفصال عن الماء في ثبوت حكم الاستعمال على الوجه المحكي عن الخضري ويشترط على المذهب
الاخر فالقائل على ان فساد الماء انما هو بارتفاع الحدث عن ذلك العضو واما الخلاف في اشتراط الانفصال
او عدم اشتراطه فلو لم يرتفع الحدث عن العضو الملاقي للماء لما صار الماء مستعملا فصح انه انما فسد الماء بصحه
الغسل فان **قيل** المنهي عنه هو الغسل الكامل المبيح لاباحه الصلاه وهذا الغسل الكامل يجتمع
[illegible] مع فساد الماء اما على الملاقي على مذهب الخضري واما بانفصال العضو بعد الانغماس في
الماء بعد ذلك على مذهبهم [illegible] الغسل الكامل بالانغماس في الماء الدائم فان
الماء يفسد قبل كمال الغسل ولا يصح الغسل **قلنا** الجواب عنه من وجهين الاول انه اذا كان المنهي عنه هو الغسل
الكامل لزم التخصيص من غير [illegible] وفي ذلك زياده مخالفه الدليل بان يحمل النص خصوصا على الماء القليل لان الاستعمال لا يؤثر
[illegible] اذا قلتم ان النهي منزل على الغسل الكامل لم يدل على فساد الغسل الا بواسطه فساد الماء بالغسل الاول
وفساد الماء بالغسل الكامل مخصوص بان يعم جميع صور الاغتسال في الماء [illegible] لانه يصور فيما اذا نوى بعد تمام
الانغماس واستواء الماء على راسه فانه حينئذ يرتفع الحدث اتفاقا فلا يكون الغسل فاسدا فلا يكون النهي
دالا على فساده في هذه الصوره حينئذ مع ان اللفظ [illegible] واهله العموم اذ لعن ان الله لا اغتسل في الماء الدائم
الوجه الثاني انما اسند النهي الى [illegible] دالا على فساد الماء بالاستعمال بل يكون فساد الماء بالاستعمال

لا ربما

لا ربما المفسده الدالة [illegible] والا لم يصح الاستدلال واذا حمل النهي على الغسل الكامل لم يكن فساد الماء لان ربما للنهي ولا ناشيا
عنه لانه انما نشا عن صحه الغسل الناقص لا عن النهي عن الغسل الكامل وايضا فاذا توقف دلالة النهي على ما
ذهبتم اليه على فساد الماء بالغسل الناقص وفساد الماء بالغسل الناقص الذي لا يتم الا بعد ثبوت تأثير الاستعمال
في افساد الماء فيكونون قد استدلوا للشيء على امر لا يتم ذلك الا به لانه لا يتم الا بعد ثبوت ذلك الامر فلم يستدلوا
حينئذ بالنهي عن الغسل الكامل على فساد الماء بالاستعمال لتوقفه على فساده بالغسل الناقص المتوقف على
مطلق فساده بالاستعمال وذلك غير جائز **الثامنه عشر** يستنبط من قول ابي هريره رضي الله عنه
يتناوله تناولا ان الاحكام [illegible] اذا صح يرجع الى قوله ومذهبه اعني الى قول ابي هريره ومذهبه لان
ذلك اللفظ لم يرفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرد الحكم الى ما ذكره البغوي رحمه الله في اخراج النهي عن البول
في الماء الدائم بعد ايراد الفاظ الحديث الظاهر انه اراد هذا الحديث منها وفيه دليل على ان الجنب اذا
ادخل يده فيه ليتناول الماء لا يتغير به حكم الماء وان ادخلها ليغسلها من الجنابه تغير حكمه **قلت** اما انه
لا يتغير حكم الماء اذا ادخل يده ليتناول فظاهر ان كان المراد التناول باليد واما انه ان ادخلها فيه ليغسلها
من الجنابه تغير حكمه فليس ذلك من الحديث ولا بد له من لفظ اخر لعله يؤخذ من جهه التفريق بين التناول وغيره
فيكون بطريق المفهوم فان كان اراده كلاما مستندا غير مستنبط له من الحديث بدليل [illegible]
موهم لدلالة الحديث على ما لا بد له عليه **التاسعه عشر** هذا الذي ذكره البغوي رحمه الله حمل التناول
على التناول باليد وهو من حيث اللفظ اعم من ذلك لكنه يجوز حمله على ذلك لانه ان لم يكن ظاهرا فيه فهو
محتمل له باطلاقه فاذا ادخل يده في الاناء كان ذلك مأذونا له او يقول لو كان تناوله بالاله واجبا وتناوله
باليد ممنوعا لنص على المعنى [illegible] العدم الدال له على المقصود ولو لا انه على خلاف الاصل وحاجه
المستفتي الى [illegible] والله اعلم **العشرون** اذا اراد الاعلى التناول فللجنب عند ادخال يده
في الاناء بعد النيه ثلث احوال احدها ان ينوي الاغتراف او رفع الحدث فلا يفسد الماء عند من يرى ان
الاستعمال يفسد اذ لا استعمال الثانيه ان ينوي رفع الحدث فيفسد على هذا المذهب لحصول المفسد
الثالثه ان لا ينوي واحدا منهما فيه احتمال على هذا المذهب من حيث ان استصحاب النيه السابقه اذا لم
يطرأ عليها رافع يقتضي ان الماء يصير مستعملا وهيئه الاغتراف تصرف عن نيه رفع الحدث فيمكن ان يعرف
هذا المذهب ان يقال بحاله الاطلاق من حمله على ارادة التناول فيندرج تحت الاذن ولو لم يتخلل الفساد الماء
وفيه تنبيه العمل والمقصود بصحيحه **الحاديه والعشرون** قد يتمسك بالاطلاق
من يرى ان الماء المستعمل طهور لان من جمله صور التناول ما اذا نوى رفع الحدث فيه ولاه الاذن او يقال لو
كان مفسدا للماء [illegible] لم يحمله لا سيما وهو اذا نوى الاغتراف لم يرتفع حدثه عن اليد فيحتاج بعد ذلك الى
تجديد النيه لرفع الحدث عن اليد وفي ذلك عسر وحرج على المستفتي وهذا الاستدلال بالاطلاق
على طريقه الفقهاء ومما يعترض له المتحرون ان المطلق اذا عمل به في صوره [illegible] فقد عملنا به في صوره ما اذا نوى الاغتراف
فلا يبقى حجه في غيره وقد تقدم ما فيه من البحث والفرق بين العمل به وعدمه والعمل به حملا [illegible]

الحديث الخامس روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال اغتسل
بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها او يغتسل
فقالت يا رسول الله اني كنت جنبا فقال ان الماء لا يجنب لفظ روايه ابي داود واخرجه الترمذي وصححه
الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف بمن ذكر فيه اما ابن عباس رضي الله عنهما فهو
عبد الله ابو العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي كنيته ابو العباس [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم
سمع من النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] وروى عن جماعه من الصحابه وروى عنه جماعه من التابعين مات بالطائف
سنه ثمان وستين [illegible] وقال يحيى بن بكير قال ابن عباس ولدت قبل الهجره بثلاث وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم
وانا ابن ثلاث عشره وبحره في العلم زاخر وفضله في التواريخ مشهور ظاهر **واما عكرمة** فهو ابو عبد الله مولى
ابن عباس كان من علماء التابعين سمع ابن عباس وابا سعيد وابا هريره وابن عمر رضي الله عنهم قال عمرو بن علي مات
سنه خمس ومائه وقال ابو نعيم سنه سبع ومائه وقال الواقدي حدثتني ابنته ام داود انه توفي سنه خمس ومائه

وهو ابن ثمانين سنة وقد احتج البخاري بحديثه واخرج له احاديث مقروناً وعنه ابن قال ليس احد
من اصحابنا الا احتج بعكرمة واخرج له مسلم مقروناً بطاووس وروى عنه العدد الكثير وقد ذكر ابو حاتم
جماعة رووا عنه من اهل البلدان فذكر المدينة ومكة واليمن والكوفة والبصرة وواسط ومصر والشام
وايلة والجزيرة واليمامة وخراسان وقد سئل سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال انا جابر يعني ابن زيد
هذا عكرمة مولى ابن عباس هذا اعلم الناس وقال يحيى بن معين حدثني من سمع حماد بن زيد يقول سمعت
ايوب وسئل عن عكرمة فقال لو لم يكن عندي ثقة لم اكتب عنه وقال ابن ابي حاتم سألت ابي عن عكرمة
مولى ابن عباس فقال هو ثقة قلت يحتج بحديثه قال نعم اذا روى عنه الثقات والذي انكر عليه يحيى بن
سعيد الانصاري ومالك فلسبب رأيه وذكر عثمان بن سعيد قال سألت يحيى بن معين قلت عكرمة احب
اليك عن ابن عباس او عبيد الله بن عبد الله قال كلاهما ولم يختر فقلت عكرمة وسعيد بن جبير قال
ثقة وثقة ولم يختر وعن احمد بن عبد الله قال عكرمة مولى ابن عباس ثقة وهو بريء مما يرميه الناس به
واما سماك فقال ابن طاهر في رجال الصحيحين هو سماك بن حرب بن اوس بن خالد بن نزار بن
معاوية بن حارثة بن ربيعة بن عامر بن ذهل بن ثعلبة الذهلي الكوفي يكنى ابا المغيرة ادرك جماعة من الصحابة
قال البخاري عن مؤمل بن اسماعيل عن حماد بن سلمة عن سماك ادركت ثمانين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وكان قد ذهب بصره فدعا الله فرد عليه بصره قال عبد الله بن احمد بن حنبل في كتابه في العلل حدثنا ابي ثنا
مؤمل بن اسماعيل ثنا حماد يعني ابن سلمة قال سمعت سماكاً يقول ذهب بصري فرأيت ابراهيم خليل الرحمن صلى
الله عليه وسلم في النوم فمسح بيده على عيني فقال اذهب الى الفرات فاغتسل فيه وافتح عينيك فيه فرد الله علي
بصري وقال ابن معين ثقة … ابو حاتم قيل لابي معين ما الذي عيب عليه قال اسند احاديث لم يسندها
غيره وقد اختلفوا فيه فمن مثن عليه ومن متكلم ومن متوسط اما الاول فعن ابي بكر بن عياش قال
سمعت ابا اسحق السبيعي يقول عليكم بعبد الملك بن عمير وسماك وقال احمد بن حنبل سماك اصلح حديثاً
من عبد الملك بن عمير واذا كان اصلح حديثاً منه فقد اتفق الشيخان على الاحتجاج بعبد الملك بن عمير
فهو على هذا القول احق ان يحتج به … واما يحيى بن معين فسئل عنه فقال اسند احاديث
لم يسندها غيره وسماك ثقة وقال النووي هو جائز الحديث الا انه كان يخطئ في حديث عكرمة
وربما وصل الشيء عن ابن عباس وكان الثوري يضعفه بعض الضعف وهو جائز الحديث لم يترك
حديثه احد وكان عالماً بالشعر وايام الناس وكان فصيحاً هذا قول ابي الحسن بن القطان عن الكوفي
وقال ابو حاتم صدوق ومسلم اخرج له عن جابر بن سمرة والنعمان بن بشير من الصحابة وعن عدة من التابعين
واخرج عن … ممن روى عنه من اجلائهم شعبة وزائدة وحماد بن سلمة وابو الاحوص وابو عوانة
والترمذي يصحح له وكذلك ابن حبان في صحيحه والحاكم يخرج له ويقول انه على شرط مسلم واما
الثاني ففي رواية ابي طالب عن احمد بن حنبل كان مضطرب الحديث وقال النسائي فيه اذا انفرد باصل لم
يكن حجة الا انه كان يلقن فيتلقن وربما وصله عن ابن عباس يقول عن ابن عباس وذكر العقيلي قال ثنا
عبد الله بن احمد بن حنبل ثنا … قال قال شعبة كانوا يقولون لسماك عكرمة عن ابن عباس فيقول
نعم قال شعبة وكنت انا لا افعل ذلك به قال ابن القطان وفي رواية عنه كان الناس ربما لقنوه
فقالوا عن ابن عباس فيقول نعم واما انا فلم اكن القنه قال ابن القطان وهذا اكثر ما عيب به
سماك وهو قبول التلقين وانه لعيب تسقط العدالة … وقد كانوا يفعلون ذلك بالمحدث
تجربة لحفظه وضبطه وصدقه ثم حكى ان سعيد … سعيد بن … عن … قال قال
ابو الاسود الدؤلي ان سرك ان يكذب صاحبك فلقنه وروى محمد بن سلمة عن … قال
… اذا سرك ان … صاحبك فلقنه فلقنته … مطلق التلقين في الاجابة

خ ناعس

لس

ليس دليلاً صحيحاً على اختلال حال الراوي وقد يلقنه السائل ما لا علم له به فيجيبه بالصواب عنه وربما
يحققه وليس يعقد بتلقينه فالدليل على مجازفته في جوابه تلقن التلقين الباطل اذا عرف بطلانه فلحا…
الملقن بما عرف بطلانه كان دليلاً على مجازفته لا على تعمده الكذب فالكذب فيه تعيّناً سواء وعلى ان
يثبت انه لقن الباطل الذي عرف بطلانه فاجاب به واما الاجابة بما يلقنه من غير تحصيل لفساده
فا بما يحصل فقد يجاء نظر في الجهة او لعوارضه تستهدف فالمجازفة وعدم التثبت وقد يكون ذلك ماخوذاً من
ثقة … منه لا سيما مع مخالفة الاكثرين من الحفاظ وهذا الذي … سماك يقال عن ابن عباس
فيقول نعم فلا يكون السائل عارفاً بفساده ويكون صحيحاً وقد يستدل على الخطأ بمخالفة العدد له
في روايته وقال ابن القطان فمن يفطن … ومن يلقن ولا يفطن لما لقن من الخطأ اسقط
الثقة به اذا اكثر ذلك منه ومن شهد عليه بالتلقين بما هو خطأ وكان ذلك منه مرة ترك ذلك الحديث
من حديثه ومن شهد عليه بانه كان يلقن ولم نعلم من حاله انه كان يفطن او لا يفطن فهذا موضع
نظر قال وهذه حال سماك … لا بد ان يشهد عليه انه كان يلقن ما عرف خطأه فيه حتى
ينظر بعد ذلك هل كان يفطن ام لا قال ابن القطان فما رمي به سماك انه يشهد عليه بانه
يلقن الخطأ واما قولهم له عن ابن عباس فيقول نعم فيمكن صواباً فلا بد ان يشهد عليه بانه لقن الخطأ
واجاب بالخطأ فيصح ذلك ممن نقل عنه ان سماكاً كان يلقن اللهم الا ان يكون هنا عن
ما … انه كان يلقن … انه كان يلقن الخطأ وان هذه العبارة انما يطلقونها مريدين بها
هذا المعنى فيكون حينئذ الشهادة عليه بالتلقين كافية … لانه كان يلقن الخطأ وبما يعرف حال
هذا التلقين لسماك الى ذات بعضهم قد حكى عن الكوفي انه قال فيه الا انه كان في حديث عكرمة
ربما وصل الشيء عن ابن عباس وربما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كان عكرمة يحدث
عن ابن عباس واما الثالث فقال عبد الرحمن بن يوسف هو ابن خراش في حديثه لين وقال
ابن … اسند احاديث لم يسندها غيره والبخاري استشهد به في صحيحه **الوجه
الثاني** في تصحيحه وقد ذكرنا ان الترمذي صححه بحصول شرطنا واسقطنا …
رواية عكرمة وسماك **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى**
القصعة مفتوحة القاف يطلق على اناء من خشب والجمع قصاع وقصع واختلفوا في كونها
عربية اصلية او معربة عن الفارسية قال ابو هلال العسكري في كتاب التلخيص والقصعة والجمع
قصاع عربي معروف قال الشاعر وما قدور في القصاع مشيب وقال
بعضهم القصعة فارسية معربة واصلها كاسه وقال كراع في المنتخب واعظم القصاع
الجفنة ثم القصعة تشبع العشرة ثم الصحفة تشبع الخمسة ونحوهم ثم المكيلة تشبع الرجلين
والثلاثة ثم الصحيفة تشبع الرجل **الثانية** ليس ان يكون اصل هذه اللفظة اعني القصعة
وما دونها يرجع الى التأثير … فقصعت الماء … جرع الماء فقصعت الناقة بجرتها ردتها الى جوفها
وقيل اخرجتها ثم ملأت فاها قال ابو عبيد قصع الجرة شدة المضغ وضم بعض الاسنان
الى بعض وقصع القملة هو ان يهشمها بين ظفريه وقصعت هامته اذا ضربته ببسط كفك وقصع
الله شبابه وغلام مقصوع اذا لم يشب ولم يزدد … قصع الريح
يعني … في الجمع وكان القصعة لحجزها معنى يجمعها ويحويها واما قصع الماء
عطشه يعني اذهبه وسكنه فيحتمل ان يكون مجازاً لشبه اذهابه العطش
… في الاجسام ويحتمل ان يكون اللفظ موضوعاً للقدر المشترك فلا مجاز

الثالثة كلمة في للظرفية حقيقة والسببية وردت وقد أنكرها بعضهم وأجاز بعضهم على بعض في المعنى ذكروا لها
معاني منها أن تكون بمعنى من وأنشد بعضهم في ذلك قول امرئ القيس
وهل ينعمن من كان آخر عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة أحوال (ت) وهذا ضعيف لقرب رده إلى معنى
الظرفية الرابعة يقال الجنب وجنب واجتنب ومستعمل أجنب يجنب جرما وأما المستقبل
الذي هو يجنب بضم النون وفتح ما قبل الآخر ففي ماضيه احتمال أن يكون جنب بضم الأول وكسر ما قبل الآخر [illegible]
الجنب [illegible] معنى أن يكون الجنب الوجه الرابع لا بد في الكلام من محذوف توجيه السياق
وبيان لعلمه وهو معلوم وقطعا وقولها رضي الله عنها إني كنت جنبا أي حالة استعمال الماء يحرم فيه أيضا
مقصود هذا الأخبار وهو أنه هل يمنع ذلك من استعماله أم لا الوجه الخامس في الفوائد
والمباحث وفيه مسائل الأولى فيه إباحة أو في الحمام في الطهارة ولا خلاف في صحته ولا في عدم
كراهته وليس كالزجاج الذي حكي عن بعضهم بوقفه لاعتقاد أن فيه شرفا وترفا وقيام الإجماع على الحكم لا يمنع من أن
يستدل بالنص عليه فكم من مسألة استند الفقهاء عليها بالنص والإجماع وقد فعلوا ذلك في المواريث لوجوب
الصلاة والزكاة والحج الثانية فيه جواز البناء على الظاهر والأصل في استعمال الماء في الطهارة وعدم
لزوم السؤال عند احتمال طريان منافيه المانع لأن النبي صلى الله عليه وسلم قصد الوضوء والغسل بناء على الأصل
ولم يسأل عما طرأ عليه مما يفسده أم لا الثالثة قولها رضي الله عنها إني كنت جنبا لما كان الاحتمال أن يكون استعماله
في الغسل من الجنابة مفسدا له فدخل الإخبار بذلك في باب النصح ولا يلزم أن يكون لاعتقادها الإفساد ولا بد
بل يكفي مجرد احتمال ذلك عندها وكان رشيقه مانعة من معنى البعد في الحيا [illegible] ما بعد من أمور من العادات
الرابعة الحديث يتعلق بمسألة الماء المستعمل وقد اختلفوا في حكمه على أقوال أحدها أنه طهور إذا لم يتغير
وهو المشهور من مذهب مالك وأحمد وابن القاسم في المدونة إلا أنه يكره استعماله مع وجود غيره والقول بطهوريته
مروي عن الحسن والنخعي وعطاء والزهري ومكحول وهو مذهب أبي ثور وداود وأهل الظاهر وأحمد وابن المنذر
وينسب قولا للشافعي قديما [illegible] وجزم القول بالجديد وثانيها أنه طاهر غير مطهر وهو مشهور قول
الشافعي وأبي حنيفة وينسب إلى الليث بن سعد والأوزاعي وثالثها أنه نجس وهو محكي عن رواية الحسن بن زياد عن أبي
حنيفة رضي الله عنه وهو مذهب أبي يوسف ورابعها أنه يتوضأ به ويتيمم إذا لم يجد سواه كالمشكوك فيه ويصلي صلاة
واحدة ذكره ابن القصار من المالكية عن [illegible] وإذا قيل بكراهته مع طهوريته فقد اختلف في تعليله فقيل لأجل اختلاف
العلماء فيه فعلى هذا الاختلاف فيه أولى وقيل لشبهه بالماء المضاف وإن كانت الإضافة لم تغيره إذ الأعضاء في
الأغلب لا تخلو من أعراق وأوساخ لا سيما أعضاء الوضوء لأنها بارزة للغبرات والقترات فيخالطه وأشار
بعضهم إلى التعليل بخروج الخطايا معه واستضعف بأن الخطايا ليست أجساما تخالط الماء الخامسة
استدل به على طهورية الماء المستعمل وهو من وجوه أحدها ما دل عليه الحديث من ورود توهم المرأة لفساد
الماء باستعمالها مع الوضوء منه على ما ذكر في رواية أخرى وثانيها قوله عليه السلام إن الماء لا يجنب أي لا
يتعدى حكم الجنابة وهو المنع ذكر ذلك تعليلا لجواز الوضوء وثالثها أنها لما اجتنبت أنها كانت محتاجة إلى
غسل الإعياء منه وإلى جواز الجنب عند الاغتسال المطلقة بأنه يكون بالانغماس وبأنه يكون بالصب وبعد
الشك بأنه ينوي رفع الحدث وتارة ينوي الاغتراف بخصوصه أعني مع قطع نية رفع الحدث عن اليد وتارة
لا ينوي واحدا منهما وقد يحصل الجواب بما يقتضي إباحة الاستعمال يقتضي عدم [illegible] الاستعمال في
الماء على القاعدة المشهورة في ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال وقد يرد على هذا ما يرد على ذلك له
من جواز أنه علم النبي صلى الله عليه وسلم بتلك الواقعة وجوابه عنها على حسب علمه إلا أنه هاهنا ضعيف لأنه
علق على عموم الماء أنه لا يجنب ولم يتكلم على خصوص ما سئل عنه وهذا أمر زائد السادسة
الذي يقول إن المستعمل غير طهور يعتذر عن الحديث بوجهين أحدهما ادعاه من أمور وأنه
على مذهب من لا يرى الاحتجاج بسماك أو عكرمة وجوابه ما تقدم من تصحيح الترمذي وثانيهما
حمل اللفظ على معنى من الاغتسال كأنهما لا أنها [illegible] متمسك بالحقيقة وقد يقوى

تأويلهم

تأويلهم بقوله وأما من رواه بلفظ من وذكر الحافظ أبو حاتم بن حبان أن أبا الأحوص تفرد بهذه اللفظة
وهذا إن أريد به أن غيره لم يذكرها وأن غيرها لهذا أوثق [illegible] وزيادة العدل مقبولة وإن أريد به أن
غيره رواها بلفظ في وهو رواها بلفظ من فهذا أخف وعلى سماك فإن ظهر ترجيح إحدى
الروايتين عمل به وقد أكدوا أن المراد الاغتسال منها لأنها لا يستعاد الاغتسال فيها عادة ويعرف الاستعمال
فيها أن البيوت لم تكن واسعة والظاهر أنها غير مخصصة ولا محجوبة فالأغلب فيها الاغتسال [illegible]
من الإناء والحمل على هذا الأمر من التمسك بطريقة ترك الاستفصال وقوله عليه السلام إن الماء
لا يجنب وخرج ابن ماجه هذا الحديث من رواية سفيان عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس
أن امرأة من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اغتسلت من جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ من فضلها
فقالت له فقال إن الماء لا ينجسه شيء السابعة يجوز أن يكون المراد بأن الماء لا يجنب أنه لا يستعمل
الحكم بالجنابة بخصوصه لأن ذلك محال عقلا ولا يجوز حمل لفظ الشارع عليه فيحمل على معنى أعم من
هذا المعنى بأن يؤخذ مطلق المنع وجنسه لا المنع الخاص ويقال إن الجنب تطلق على منع بسبب الجنابة ولا يتعلق
بالماء منع بسبب الجنابة هذا الذي لم يذكر معنى أجنبيا فقد قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله قوله إن الماء لا
يجنب معناه أنه لا ينجس وحقيقته أنه لا يصير بمثل هذا الفعل إلى حالة يجتنب فلا يستعمل وأصل الجنابة
البعد ولذلك قيل للغريب جنب أي بعيد وسمي الجامع ما لم يغتسل جنبا لمجانبته الصلاة وقراءة القرآن كما
سمي الغريب جنبا لبعده عن أهله ووطنه وقد روي أربع لا تجنب الثوب والإنسان والأرض والماء وتفسيره
أن الثوب إذا أصابه عرق الجنب لم ينجس والإنسان إذا أصابته الجنابة لا ينجس وإن صافحه جنب أو مشرك
لم ينجس والماء إذا أدخل يده فيه جنب أو اغتسل لم ينجس والأرض إذا اغتسل عليها جنب لم تنجس وأقول
نفس الجنب بلا ينجس تفسير لما هو أعم بالأخص وهو يحتاج إلى دليل إلا أن قوله صلى الله عليه وسلم إن الماء لا
يجنب إما أن يؤخذ من معنى الجنابة وهو الذي يكون أعم سببا والحدث وقولها رضي الله عنها إني كنت
جنبا وقوله لا يجنب على هذا التقدير لا يكون له حكم الجنابة وهو المنع وهذا أعم من كونه منعا لأجل
النجاسة أو لأجل عدم الطهورية فتخصيصه بمنع النجاسة يحتاج إلى دليل وإن أخذ من معنى الاجتناب
فهو أعم أيضا من الاجتناب لأجل النجاسة أو لأجل عدم الطهورية الثامنة من القواعد الأصولية
أن العام لا يخص بسببه على المختار فإذا حمل قوله عليه السلام لا يجنب على أنه لا يتعلق به منع بسبب
الجنابة دل على جواز استعماله مع طريان الحدث والخبث معا وإن كان سبب الحكم طريان الحدث (ت)
التاسعة يعدها القول بعد الاستعمال للماء وأن الاغتسال كان من الجفنة وقد يؤخذ منه
مسألة الاغتراف إذا لم ينو به رفع الحدث ولا مجرد الاغتراف بل غفل عنهما حالة الاغتراف وذلك لترك
الاستفصال العاشرة إنما يدل على أنه منع بسبب الجنابة ثم حصل الحدث منع بسببها ولا يمنع من
ذلك أن يتعلق به منع بسبب آخر كالمنع بسبب تغيره بما يخالطه الحادية عشر
إنما يدل على أنه لا يحصل المنع بسبب الجنابة من التطهير وإن كان اللفظ إذا حمل على المعنى الأعم من
هذا وهذا أمر بتخصيص العموم بالسبب فلا من تخصيص العموم بالسبب وفيهما فرق
نافع في مواضع عديدة الثانية عشر إذا حمل في على الظرفية فهو الحقيقة وجعلناه دليلا
على الطهورية فهو دليل على الطهارة من باب الأولى الثالثة عشر المحكي عن أصبغ من المالكية رحمهم
الله أن الماء المستعمل غير طهور ولم يعللوه بما يقال إنه تابع [illegible] بعلل إما بالحقيقة وكله من
الأوساخ والأدران وأن الحديث يدل على بطلان هذا التعليل بعد الحمل على أن الاغتسال في الجفنة لأن الاغتسال في
الجفنة أن الاغتسال في الجفنة موجود هاهنا فلو صح هذه العلة للتطهير لامتنعت الطهارة ولم تمتنع فلا
يمتنع الرابعة عشر المحكي من مذهب أبي الحسن القابسي من المالكية أن القليل إذا خالطه طاهر لم يغير
عدّه طهورا والكلام فيه كالكلام في المسألة الأولى لأن المخالطة غالبا حاصلة فلو منعت لامتنع التطهير والفرق
بين هذا والذي قبله أنه مستند لههنا على بطلان الحكم وهناك مستند على بطلان العلة فقد لا يسلم الحكم لأصبغ
ويبطل التعليل بما ذكر الخامسة عشر تعرض من أفسد الماء بالاستعمال للوجهين بذكر العبادة

وانتقال المنع وقوله عليه السلام إن الماء لا يجنب كالصريح في رد هذه العلة الثانية **السادسة عشر** بطلان هذه
لا يلزم منه بطلان الحكم الذي هو عدم الطهورية فقد يقول من رأى بأثر الاستعمال في الماء إنما يدل قوله صلى الله عليه
وسلم إن الماء لا يجنب على عدم انتقال المنع إلى الماء ولا يلزم من هذه العلة بطلان الحكم والاستدلال بهذا اللفظ على بطلان
لا يصح وجوابه أن ذكر هذا الكلام إبطال لقيام المانع من استعماله وهو الدليل على عدم تأثير الاستعمال في الماء
ولا يستقيم استعماله ولو انفرد كان الماء لا يجنب عن إشعار الدلالة على عدم المانع لا تخفى ما قال **السابع عشر**
إذا قام دليل على أن المراد الغسل من الجفنة لا فيها كان الحديث دليلا على جواز الوضوء بفضل طهور المرأة
في الجملة **الثامنة عشر** ويكون أيضا دليلا على الجواز وإن خلت به لأنها إنما أخبرت النبي صلى الله عليه وسلم
لتعلمه ما لم يكن عنده علمه فيحترز منه فقد خلت به عنه **التاسعة عشر** من جمع بين كون الماء مسه
الاستعمال وكون الوضوء من فضل المرأة ممنوعا إما بشرط الخلوة به أو بغير شرط فقد ضعف عليه الاعتذار عن
هذا الحديث لأن هذا الغسل إما أن يكون في الجفنة أو منها فإن كان الأول فالماء مستعمل ولم تزل طهوريته
بالحدث وإن كان الثاني فهو فضل امرأة قد خلت به ولم تزل طهوريته بالحدث **العشرون** إذا حمل الحديث
على الاغتسال في الجفنة فيؤخذ منه طهارة عرق الجنب لكن بعد تقرير مقدمة أخرى وهي عدم تنجس الماء القليل
بوقوع النجاسة فيه **الحادية والعشرون** إذا حمل على الاغتسال في الجفنة لأنها فقد يدعى أن الغالب
أنه يحصل في الماء بعد ما يلابس البدن من الأدران والأوساخ فيؤخذ منه أن التغير بالشيء من
الطاهرات لا يضر **الثانية والعشرون** يستدل بوجود العلة على وجود المعلول وبوجود
المعلول على وجود العلة إذا انحصرت وفي هذا الحديث كلا الأمرين أما الرواية التي أوردناها فيؤخذ
المعلول من العلة لأن قوله عليه السلام بأنه لا يجنب علة لجواز الطهارة به الذي هو المقصود فذكر العلة
لتدل على المعلول وأما على رواية استعماله صلى الله عليه وسلم فيؤخذ منه العلة من المعلول لأن
جواز تطهره منه عليه السلام لازم لطهوريته فاستعماله دليل على طهوريته دلالة المعلول على العلة

الحديث السادس

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينتزعه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء
أخرجه البخاري **الكلام عليه من وجوه الأول** في التعريف بمن ذكر فيه أما أبو هريرة رضي الله عنه
فقد تقدم التعريف به وأما البخاري فهو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه
[…] الموحدة […] الراء مكسورة الدال المهملة ساكنة الزاي المعجمة مكسورة الباء الموحدة وآخره
هاء جبل في هذا العلم شامخ وعالم بالصناعة راسخ طاف وجال ووسع في الطلب المجال وفضله كبير
والثناء عليه كثير قال الحاكم أبو عبد الله الحافظ في تاريخ نيسابور محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة
البخاري أبو عبد الله الجعفي إمام أهل الحديث بلا خلاف أعرفه بين أئمة أهل النقل فيه إلا أن يكون كما
قال الأول حسبك أني لا أرى لك عائبا سوى حاسد والحاسدون كثير
قال الحاكم سمعت أبا الطيب محمد بن أحمد المذكر يقول سمعت أبا بكر محمد بن إسحق بن خزيمة يقول ما رأيت
تحت أديم هذه السماء أعلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحفظ من محمد بن إسماعيل البخاري
قال وسمعت يحيى بن عمرو بن صالح يقول سمعت أبا العباس محمد بن إبراهيم الفقيه يقول كتب إلى محمد بن إسماعيل
البخاري من بغداد […] المسلمون بخير ما بقيت لهم وليس بعدك خير حين تفتقد قال وسمعت أبا عبد الله محمد بن المسلمون
يعقوب الحافظ يقول سمعت أبي يقول رأيت مسلم بن الحجاج بين يدي محمد بن إسماعيل البخاري وهو يسأله
سؤال الصبي المتعلم قال وسمعت أبا نصر أحمد بن محمد الوراق يقول سمعت أبا حامد أحمد بن حمدون
يقول سمعت مسلم بن الحجاج وجاء إلى محمد بن إسماعيل البخاري فقبل بين عينيه وقال دعني حتى أقبل رجليك يا
أستاذ الأستاذين ويا سيد المحدثين ويا طبيب الحديث في علله حدثك محمد بن سلام […] الحكاية
وروى الخطيب بسنده إلى أحمد بن سيار قال محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي أبو عبد الله طلب
العلم وجالس الناس ورحل في الحديث ومهر فيه وتبصر وكان حسن المعرفة وحسن الحفظ وكان
يتفقه وروى الحافظ عبد الغني بن سعيد عن أبي الفضل جعفر بن الفضل قال ثنا محمد بن موسى بن
يعقوب بن المأمون قال سئل أبو عبد الرحمن النسائي عن العلاء بن سهيل فقال هو حجة […] ومع هذا

ما في الكتب كلها أجود من كتاب محمد بن إسماعيل البخاري وذكر الحافظ أبو أحمد في كتابه الأسماء والكنى وقال كان
أحد الأئمة في معرفة الحديث وجمعه ولو قلت إني لم أر تصنيفا يفوق تصنيفه في المبالغة والحسن
لرجوت أن أصيب […] الحديث مثله […] وروى الخطيب من حديث أبي الهيثم الكشميهني
قال سمعت محمد بن يوسف الفربري يقول قال محمد بن إسماعيل البخاري ما وضعت في كتابي الصحيح حديثا إلا اغتسلت
قبل ذلك وصليت ركعتين وذكر أيضا عن أبي إسحق المستملي عن محمد بن يوسف الفربري أنه كان يقول سمع كتاب
الصحيح لمحمد بن إسماعيل تسعون ألف رجل فما بقي أحد يرويه عنه غيري **قلت** وهذه الرواية في صحيح البخاري
من جهة الفربري هي المشهورة شرقا وغربا وللمغاربة رواية أخرى من جهة إبراهيم بن معقل النسفي عن البخاري
موجودة في بلادهم وغيرها ولا أعلمها اليوم في جهة أهل المشرق وكانت وفاة البخاري رحمه الله ليلة عيد
الفطر سنة ست وخمسين ومائتين بخرتنك بفتح الخاء المعجمة […] الراء […] وسكون النون وآخره
كاف **الوجه الثاني** في تصحيحه وقد ذكرنا أن البخاري أخرجه […] وهو من أفراده
المنفرد به عن مسلم رحمهما الله أخرجه في موضعين من كتابه أحدهما في بدء الخلق والثاني في كتاب الطب وهو عنده
من طريقين أحدهما عن سليمان بن بلال والثاني من حديث إسماعيل بن جعفر كلاهما عن عتبة بن مسلم عن عبيد بن
حنين عن أبي هريرة رضي الله عنه **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الأولى**
قال الجوهري الذباب معروف الواحدة ذبابة ولا يقال ذبانة وجمع القلة أذبة والكثير ذبان مثل غراب
وأغربة وغربان وقال أبو هلال العسكري في الملخص والذباب واحد والجمع ذبان والعامة تقول ذبابة
للواحد والذباب للجمع وهو خطأ ويقال للأنثى ذبابة **الثانية** الشراب اسم لما يشرب من الماء وغيره
من المائعات قال الله تعالى يخرج من بطونها شراب […] **الثالثة**
الجناح حقيقة فيما للطائر ويستعار لغيره فمنه جناح الآدمي وجناح العسكر والاستعارة للمشابهة
الحسية لحصول الطرفين عن الجانبين والواسطة بينهما وأما الجناح في قوله تعالى واخفض لهما جناح
الذل من الرحمة فهو مستعار لأجل المشابهة المعنوية بين التواضع والنزول المعنوي وبين النزول
الحسي وفي الآية معنى آخر وهو قوله تعالى جناح الذل لم يقل جناح العز […] أن يكون الإضافة
من باب عرق النساء والثاني أن هذه الإضافة تدل […] على أكثر ما يدل عليه الإضافة
إلى […] هذا […] الخفض […] فأصل الذل التواضع وجناح الخفض زيادة […] جناح العزة
[…] على […] هذه الزيادة […] لفظ الذل […] على […] لفظ التواضع **الوجه** ذكرها
الرابع في شيء يتعلق بالعربية وفيه مسألتان **الأولى** هذا الحديث على الرواية التي نقلناها يتعلق بمسألة جواز
العطف على عاملين وقد اختلفوا في ذلك […] الربيع […] رحمه الله وقد
ذكر العطف على عاملين لا أعلم أحدا من النحويين أجازه غير الأخفش وفي كون هذا القول مطابقا لما في نفس الأمر نظر
فإن ابن يعيش شارح المفصل لما تكلم على المثل ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة قال وكان أبو الحسن الأخفش رحمه الله وجماعة
من المتقدمين يجيزون ذلك […] العطف على عاملين وهو رأي الكوفيين رحمهم الله وقد حكي هذا المذهب عن الزجاج
وجماعة من البصريين ووجه تعلق هذا الحديث بهذه المسألة أنه إذا أجري قوله صلى الله عليه وسلم والآخر ونصب قوله شفاء
فقد عطف الآخر على أحد وعطف شفاء على داء والعامل في أحد حرف الجر الذي هو في والعامل في داء إن فقد
شرك الواو في العطف على العاملين اللذين هما في وإن وذلك ما يقوله الأخفش ومن معه وحاصله عطف شيئين على شيئين
والعامل فيهما شيئان مختلفان […] لا يجيز ذلك وقد استدل الأخفش بأشياء منها المثل المذكور فاحتاج ناصرو
مذهب سيبويه إلى تخريجها وتأويلها فقالوا في المثل إنه على حذف المضاف وإبقاء عمله والتقدير ما كل سوداء تمرة ولا
كل بيضاء شحمة فكل بعد حرف العطف وأبقى عملها فكأنها ملفوظ بها ولو كانت ملفوظا بها لما وقع العطف على عاملين
فكذلك إذا حذفت وكانت كالملفوظة ولذلك قالوا في قراءة حمزة والكسائي واختلاف الليل والنهار إلى قوله لآيات
وهو ما استدل به لمذهب الأخفش فقالوا إنه على حذف حرف الجر وإبقاء عمله والتقدير وفي اختلاف الليل والنهار
وعلى هذا يقولون في الخبر المذكور والآخر […] بحرف الجر محذوف […] والتقدير وفي الآخر شفاء
واعلم أنه ورد في مواضع ما ظاهره العطف على عاملين وتأويله وتخريجه بحذف المضاف أو حذف حرف
الجر […] والظاهر وهو أيضا ضعيف أعني حذف الجار وإبقاء عمله في القياس والاستعمال معا ذكره

كان العطف على عاملين ضعيف في القياس والاستعمال فالفرار من العطف على عاملين لضعفه قياسا واستعمالا
الى حذف المضاف وحرف الجر مبقى عملها مع ضعفه في القياس والاستعمال معا لا بد فيه من ترجيح وليس غرضنا
ههنا المناظرة ولكن الذي ننبه عليه ان المقصود في العربية انما هو النطق بالصواب وذلك حكم لفظي وما وراءه
من التقديرات وغيرها مما لا يقدح في اللفظ ليس هو المقصود في علم العربية فالذاهب الى احد المذهبين بشيء
مسموع عن العرب مذهب له مذكور فيه تاويل وكان ذلك التاويل مما يطرد في جملة موارد الاستعمال فحينئذ لا
يظهر للاختلاف فائدة لفظية لان اللفظ جار على الاستعمال على الصورة والهيئة المذكورة على كل تقدير صح
اما من غيرنا وعلى ما ذهب اليه المستدل واما منا وعلى ما يطرد في الموارد كما يذكر فحينئذ لا يظهر للاختلاف
فائدة في الحكم اللفظي وهو المقصود من علم العربية مثاله فيما نحن فيه انا اذا قلنا في احد جناحيه داء
والآخر شفاء فقوله ما ذكر يحتمل حذف الجر واول قولنا ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة بحذف المضاف
فاللفظ على الهيئة المذكورة جار غير خارج عن الصواب وغاية ما في الباب ان يكون الخلاف وقع في وجه
جوازه فقائل يقول هو على حذف المضاف وابقاء عمله وهو جائز وقائل يقول هو على تقدير العطف على
عاملين وهو جائز فلا خلاف وقع على جوازه واختلف في علته وذلك لا يقدح في لفظيته اللهم الا اذا
تبين في بعض المواضع فائدة بان يكون الجواز مختصا باحد المذهبين دون الآخر فحينئذ تظهر الفائدة
المحققة المعتبرة في علم العربية فليتفطن لهذا فانه يقع في مواضع من مباحث النحويين وقد وقع
في بعض الروايات في الحديث وفي الآخر شفاء باعادة حرف الجر المذكور في الكتاب **المسألة الثانية**
قد اجازوا في المثل ما كل سوداء تمرة ولا كل بيضاء شحمة ونحوها خمسة منها ما يحتمله لفظ الحديث فيما
اجازوه ما كل سوداء تمرة بالنصب في تمرة على اعمال ما ولا بيضاء شحمة بالرفع فيها على الاستئناف او عطف
جملة على جملة فعلى هذا ان كان احد روى في هذا الحديث والآخر شفاء بالرفع فيها فهو على هذا الوجه
يخرج من غير العطف على عاملين ولكنه يحتاج الى حذف مضاف في قوله والآخر شفاء اي ذو شفاء
الوجه الخامس في اللفظ مجاز وهو كون الداء في احد جناحيه وهو اما من مجاز الحذف
بان يقال فان في احد جناحيه سبب داء او ما اشبه ذلك من التقديرات واما على جهة المبالغة
بان يجعل كان الداء في احد جناحيه لما كان سببا له ومفضيا اليه كما قال الشاعر
صار الثريد في رؤوس القضبان يعني ان الزرع بعد انباته واستداده وطيبه وتحمده العيدان
الى ان يجعل منه ثريد جعله في رؤوس القضبان لعله لما انه سيصير اليه **الوجه السادس**
في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** اختلفوا فيما لا نفس له سائلة كالذباب والنمل
والعقرب والزنبور والخنفساء ونحوها اذا مات في ماء قليل او مائع آخر هل ينجس الماء والمائع
على قولين اصحهما وهو قول جمهور اهل العلم انه لا ينجس ما مات فيه حتى قال في الاشراف
واجمعوا ان الماء لا ينجس بوقوع الذباب فيه والخنفساء مشتركة الاذى في احد قولي الشافعي وقد استدل
الجمهور بهذا الحديث وهو الذي ادخله في باب المياه ووجه الاستدلال انه امر بغمس الذباب
في الطعام مع احتمال موته فيه وقد يقوى ذلك بما اذا كان الطعام حارا ولو كان ينجس الطعام لكان
غمسه تعريضا لتحريم اكله واتلافا للمالية والقول الثاني انه ينجس قال بعض مصنفي الشافعية
وهو القياس والنبي صلى الله عليه وسلم امر بغمس الذباب فيه وطرحه لا لقتله وانما امر به لقطع عادتهم
عادة لهم فانهم كانوا يستقذرون طعاما لما يقع فيه الذباب وهذا الذي ذكره اعتذار عن الاستدلال
بالحديث ضعيف اما قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بغمس الذباب فيه وطرحه لا لقتله فوجه الدليل
انما هو التعرض بغمسه لافساد الطعام فانه لو كان يفسد الطعام لما امر بغمسه لتعريضه
الطعام للافساد فان كانت هذه الملازمة باطلة فليمتنع الاستدلال وان كانت الملازمة صحيحة
فالدليل صحيح وغاية ما في الباب انه لو امر بقتله لكان اقوى في الدلالة وليس من شرط اللفظ
المستدل به ان لا يكون ثم ما هو اقوى في الدلالة منه واما قوله وانما امر به لقطع عادتهم عن عادتهم
بهذا التعريض فعليه وجهان احدهما انه مخالف لظاهر الحديث في التعليل فان ظاهره يدل

على

ان العلة اذهاب الشفاء للداء والعلة تقتضي الحصر على ما قرره الخلافيون من المتاخرين الثاني لو سلمنا
ان علة الامر ما ظهر عن الاستقذار انما ياتي ذلك بدلالة الامر على عدم التنجيس من الوجه الذي ذكر وهو
التعرض للافساد **الثانية** اختلف الشافعية في القولين هل يجريان في نجاسة هذا النوع من الحيوان
في نفسه ام لا فمنهم من قال نعم ومنهم من جزم بذلك وقال المذهب انها تنجس بالموت قولا واحدا وانما الاختلاف
في نجاسة ما وقع فيه من الماء لعموم البلوى وتعذر الاحتراز ولذلك لم يقولوا بهذا الا ان علة عدم تنجيس
ما وقع فيه تعذر الاحتراز وتعذر الاحتراز لا يلزم منه عدم التنجيس بل اللازم ما هو العفو
عنه مع الحكم بنجاسته فجعلهم العلة غير ملزوم للحكم به من عدم التنجيس يقرب ان يدل على خروج انه لم
نعط احكام النجس المعفو عنه ثم قيل **الثالثة** استدل بهذا الحديث على نجاسة ما لا نفس له سائلة
بالموت وطريقه ان يقال لو نجس بالموت لنجس ما وقع فيه من المائع ولا ينجسه بالحديث فلا ينجس بالموت
والاعتراض عليه بما قدمناه من امر العفو وتحريره ان يمنع الملازمة في كونه لم ينجس ما وقع فيه وكونه
لم ينجس بالموت بناء على قيام المانع من التنجيس على تقدير النجاسة بالموت والمانع تعذر الاحتراز فيقال
عليه الحكم بعدم تنجيس ما وقع فيه دائر بين ان يكون لعدم المقتضي للتنجيس بان لا يكون مستنده الحكم
نجسه وبين ان يكون لقيام المانع من وجود مقتضي التنجيس وهو ان يكون نجسا معفوا عنه لتعذر الاحتراز
واحالة الحكم على عدم المقتضي اولى من احالته على قيام المانع فحينئذ يكون الحكم بان هذا الحيوان لا ينجس
بالموت دالا على عدم المقتضي والحكم بنجاسته مع عدم تنجيس الماء واقعا على خلاف المقتضي لان تنجسه
بالموت يقتضي تنجيس ما وقع فيه ويكون هذه المخالفة لقيام المانع وهو عسر الاحتراز فكان الاول اولى وقد
يقال عليه هذا ان الحكم ايضا بعدم نجاسة هذا الحيوان على خلاف المقتضي للدليل الدال على نجاسة الميتات
الرابعة اختلفوا في دود السمك والجراد وما ليس له نفس سائلة هل هو نجس ام لا فان اردنا
ان نستدل على عدم نجاسته بهذا الحديث جعلناه مقدمة من مقدمات الدليل فنقول لو كان نجسا لنجس ما
وقع فيه من المائع لكنه لا ينجسه فلا يكون نجسا اما الملازمة فلان وقوع النجاسة في المائع موجب لتنجيسه اما
قياسا على ما بين الصور ولما عملا بمفهوم حديث القلتين وحديث الفارة ووقوع بول فيه بلازم ووقوعه
فيه لا على معفو عن النجاسة واما انه لا ينجسه فلهذا الحديث **الخامسة** منطوقه دال على ما يقع وعلى
ما يقع فيه كل ما يسمى شرابا فهو داخل تحت اللفظ فدخل تحته ماء ولبن الماء والنظر في بقية المائعات هل
يطلق عليها اسم الشراب وقد ورد في بعض الروايات في اناء احدكم وهو اعم واكثر في الفائدة اللفظية من لفظه
الشراب **السادسة** ما لا يسمى شرابا فانما يوجد بالقياس في معنى الاصل وهو هنا قوي المرتبة لان الحكم
في لفظ الشارع ادير على الواقع بسبب وصف فيه لا على ما يقع فيه فمهما كان الواقع موجودا ثبت الحكم فيما يقع فيه
السابعة في لحوق غير الذباب بالذباب مما ليس له نفس سائلة في معنى عدم التنجيس وليس
ذلك كالمرتبة التي قبلها لان الحكم انما يكون باعتبار علة استنبطها المستدل من الاصل وهو كونه لا نفس
له سائلة ويقرن بالمناسبة التي تقتضيها وليس ذلك في القوة كالتي قبلها **الثامنة** اختلفوا في الحيوان
الطاهر اذا وقع في ماء قليل او مائع آخر وخرج حيا هل ينجس ما وقع فيه بناء على نجاسة منفذه وقد
استدل بهذا الحديث على عدم التنجيس قال البغوي رحمه الله في تهذيبه ولو وقع حيوان سوى
الكلب والخنزير والمتولد من احدهما في ماء قليل او مائع آخر وخرج حيا لا ينجسه لان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بمقل الذباب في الطعام ولم يحكم بنجاسته ولقائل ان يقول الاستدلال بالحديث على حكم المسألة لا يصح
لان قوله هذا الحيوان الذي ورد فيه النص اما ان يكون نجسا او لا فان كان نجسا منع الاستدلال به
اما اذا لم يكن نجسا تعذر الاستدلال به قطعا لانه لا يصح ان يؤخذ عدم التنجيس بوقوع حيوان نجس
القول من الحكم بعدم التنجيس بوقوع حيوان ليس بنجس القول واما اذا كان طاهرا فلا يرد مورد النص حيوان
يكثر وقوعه في الاواني ويشق الاحتراز منه وهذا معنى معتبر لا يمكن ان يقال انه ملغى وعليه
من سائر الحيوانات النجسة القول لاشتراكه في كثرة الوقوع ولا في تعذر الاحتراز منه فلا

يساويه في الحكم وقد يقال عليه لو كان هذا المعنى معتبرًا في الأصل لوقع الفرق بين أن يقع الذباب بنفسه في
الإناء أو يوقعه غيره فيه لكنه لم يفرق فلا يكون المعنى معتبرًا إنما يلزمه أن لو وقع قصدًا لا سوى الاحتراز
منه والإنكار فكان يجب حينئذ أن يفرق ولا يبقى العلة في أحد القسمين وبيان إلغاء الفرق أن الوقوع
الذي رُتب عليه الحكم مشترك بين الوقوع بنفسه وبين الإيقاع من غيره لصحة أن يقال وقع بنفسه ووقع
بإيقاع غيره ومورد التقسيم مشترك وإذا كان الأمر هكذا فيتصدى النظر في أن لفظ وقع هل
تدل على إسناد الفعل الحالي على فقد يقال ذلك وتدعى أنه الأصل الحقيقة **التاسعة**
في الحديث أمر بغمسه والمراد باللفظ دال على غمسه وهو أن الأمر بالغمس إنما هو لمقابلة
الداء بالدواء وعلى رواية من روى وفي الأخرى دواء يؤخذ منه أمران وهو أن الأمر بالغمس إنما
يقتضي نفع الدواء من الداء أما الأول فإنه لو لم يكن كذلك لم يصح التعليل وكانت العلة أجنبية وأما
الثاني فلأنه لو لم يذهبه لما كان في الأمر به فائدة **العاشر** الذي قدمنا من الكلام في إلحاق
غير الذباب به إنما هو في غير التنجيس بالوقوع أي حكم الغمس والمتنبه لذلك فإنه لم يؤخذ عدم التنجيس
من العلة المذكورة وإنما أخذناه من مخصص الأمر بالغمس مع وقوع الإفساد لما يغمس فيه على تقدير نجاسته
فلو تجرد الأمر بالغمس عن العلة المذكورة لكفانا الأمر بالغمس في الإلحاق **الحادية عشر** إذا أردنا
النظر في إلحاق غير الذباب به في حكم الغمس مع اعتبار العلة فذلك يتوقف على أمرين أحدهما أن يثبت
فيما يريد إلحاقه وهو أن يكون في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء وهذا أمر متعذر إلا بإرشاد الله
إليه وإنما يدرك بنور النبوة والثاني أن يكون غمسه فيه مما يفيد في دفع الداء وهو أيضا لا يعلم
الثانية عشر إذا أردنا أن نلحق غير ذي الجناحين بالذباب كما إذا كان في أحد عضوين منه داء
ويكون في الآخر منه شفاء فهو دون الرتبة التي قبلها **الثالثة عشر** لما تقرر أن المقصود
بالغمس إظهار ضرر الداء كان ذلك أصلا في التداوي **الرابعة عشر** ويكون أصلا فيما هو
أخص من ذلك وهو استعمال ما يدفع ضرر الأغذية **الخامسة عشر** اللفظ يدل على
تعلق الحكم بأن يقع في الشراب ولا يتجه دعوى غيره على الشراب لأن اللفظ لا يدل عليه ولا المعنى إلا
بإرشاد الله لأنا لا نعلم جريان العلة في وقوعه عليه **السادسة عشر** الظاهر في الداء
والدواء أنه أمر يتعلق بالأمراض وبرئها وتحصل أن يكون الداء ما يعرض في نفس المترفين والمتطهرين
من عيافة الطعام والنفرة منه والتكره عن أكله حتى ربما كان سببًا لترك الطعام وإتلافه والدواء
ما يحصل من قمع النفس وحملها على سبيل التواضع وعدم التعمق في التزيد وسلوك طريق المتكبرين
وهذا مجاز والحقيقة ما تقدم والله أعلم **السابعة عشر** هذا الذي ذكرناه أمر واقع
ومصلحة محققة من توابع الأمر بغمسه والذي قدمناه إنما هو حمل اللفظ عليه فإذا كان هذا المجاز
مرادًا والله أعلم فإن لفظ الداء والدواء أبلغ في تحصيل هذه المصلحة التي هي حسر النفس وربما
لما جبلت النفس عليه من محبة البقاء ودفع الضرر والآفات **الثامنة عشر** الأمر بالنزاع بعد
غمسه تحصيل المقصود بالغمس ودفع الداء الذي حصل أو يتوقع حصوله بالوقوع وما زاد على ذلك
مستغنى عنه ولعل بقاءه ويمكنه حدث مفسدة أخرى غير المفسدة التي كانت بالوقوع الأول أو لعله
خرج عن حد اللطافة التي يدل عليها وقد جعل الله لكل شيء قدرًا **التاسعة عشر**
قد يؤخذ من هذه الصيغة التي وردت في هذه الرواية أعني قوله ثم لينتزعه سرعة إخراجه بعد غمسه
لما تشعر به هذه البنية من التكلف في الفعل إذ ليس في نفس الإخراج كلفة فلينصرف إلى [illegible] في
الإسراع إن لم يجز أخذه معنى آخر يناسب وبه أو يرجح عليه **العشرون** العلل يستدعى انسجام الحكم
إذا لم يكن لحاجة كان لو انقطع أو وقع لانتفاء العلة والله أعلم **الحادية والعشرون**
المقصود إذهاب الداء بالجناح الآخر وذلك لا يحصل بعد انقطاعه **الثانية والعشرون**
ذكر الخطابي عن الطاعن في الكلام على هذا الحديث كلامًا ردنا وأنه [illegible] الأشنعة حاصلها إبطال الحديث
باستبعاد أن يجتمع [illegible] قال الخطابي رحمه الله تكلم على هذا الحديث من لا خلاق له وقال كيف يجتمع

الداء

الداء والشفاء في جناحي الذباب وكيف يعلم ذلك من نفسه حتى يقدم جناح الداء ويؤخر جناح الشفاء وما أداها إلى ذلك
قال وهذا سؤال جاهل أو متجاهل وإن الذي يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان وقد جمع فيها من الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهي أشياء متضادة إذا تلاقت تفاسدت ثم يرى الله سبحانه وتعالى قد ألف بينها وقهرها
على الاجتماع وجعل منها قوى الحيوان التي بها بقاؤها وصلاحها لجدير أن لا ينكر اجتماع الداء والدواء في جزئين
من حيوان واحد فإن الذي ألهم النحلة أن تتخذ البيت العجيب الصنعة وأن تعسل فيه وألهم الذرة أن تكتسب قوتها
وتدخره لأوان حاجتها إليه هو الذي خلق الذبابة وجعل لها الهداية إلى أن تقدم جناحًا وتؤخر آخر من الابتلاء
الذي هو مدرجة التعبد والامتحان الذي هو مضمار التكليف وفي كل شيء حكمة وما يذكر إلا أولوا الألباب
وأقول إن هذا وأمثاله مما ترد به الأحاديث الصحيحة إن أراد به قائلها إبطالها بعد اعتقاد كون
الرسول صلى الله عليه وسلم قالها كان كافرًا مجاهرًا وإن أراد إبطال نسبتها إلى الرسول بسبب يرجع إلى متنه فلا يكفر
بذلك غير أنه مبطل لصحة الحديث بطريق سنده الصحيح وهذه طريقة كثير من المتكلمين وبعض الفقهاء في إبطال
حديث أبي العالية في مسألة القهقهة بقول عائشة أبلغي زيدًا أن الله أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم إن لم يتب وكما يشنع به أهل الحديث على أبي حنيفة رضي الله عنه في قوله [illegible] إن
كان في سعته فكيف [illegible] بإبطال إسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن صح عنده إسناده
الحديث السابع وعنه من رواية محمد بن سيرين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب أخرجه مسلم وفي رواية علي
بن مسهر عند مسلم عن الأعمش عن أبي رزين وأبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات **الكلام** عليه من وجوه **الأول** في التعريف
بمن ذكر أما أبو هريرة رضي الله عنه فقد تقدم وأما محمد بن سيرين فهو أبو بكر محمد بن سيرين البصري مولى أنس بن
مالك رضي الله عنه قال موسى بن إسماعيل سألت الأنصاري يعني محمد بن عبد الله قلت محمد بن سيرين من أين كان أصله قال
من عين التمر وقال ابن عيينة كان يسمع أن ابن سيرين ولد في سنتين بقيتا من خلافة عثمان **قلت** وكان ابن سيرين
إمامًا من أئمة المسلمين وصدرًا من علماء التابعين ورأسًا في أعمال المتورعين وعلمًا في سيما الصالحين وعينًا في طبقات
العابدين قال ابن عون رأيت ابن سيرين دخل السوق فما رآه أحد إلا ذكر الله وقال ابن شوذب إن الحسن وابن سيرين سيدا
أهل البصرة رضي من رضي وسخط من سخط وروى أبو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه عن بكر بن عبد الله قال من سره أن ينظر إلى
أورع من أدركنا في زماننا فلينظر إلى محمد بن سيرين إنه ليدع بعض الحلال تأثمًا وعن عاصم قال سمعت مورقًا يقول
ما رأيت أورع من فقهه ولا أفقه في ورعه من محمد بن سيرين [illegible] وأشدهم إزراءً على نفسه
وقال ابن أبي خيثمة حدثنا هارون بن معروف حدثنا ضمرة عن السري بن يحيى قال ترك ابن سيرين ربح أربعين ألفًا قال
فسمعت سليمان التيمي يقول ما نعلم أحدًا من أهل العلم شك فيها وعن هشام عن ابن سيرين أنه اشترى بيعًا واشترط
فيه على ثمانين ألف فعرض في قلبه منه شيء فتركه قال هشام والله ما هو ربا وروى أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن
عبد الله الأنصاري حدثنا الأشعث قال كان محمد بن سيرين إذا سئل عن شيء من الفقه الحلال والحرام تغير لونه
وتبدل حتى كأنه ليس بالذي كان وعن ابن عون قال كان ابن سيرين ما زال [illegible] أهل الذمة يقول له
في ذلك فقال إذا جاء ابن المسهر فخذه وأكره أن أروع مسلمًا وعن الفضيل بن عياض قال قال الحسن
إنما هي طاعة الله أو النار وقال ابن سيرين إنما هي رحمة الله أو النار وعن حماد بن زيد عن أنس بن سيرين
قال كان لمحمد بن سيرين سبعة أوراد يقرأها بالليل فإذا فاته منها شيء قرأها من النهار وعن ابن شوذب
قال كان ابن سيرين يصوم يومًا ويفطر يومًا وكان اليوم الذي يفطر فيه يتغدى ولا يتعشى ثم يتسحر ويصبح
صائمًا وعن أم عباد امرأة هشام بن حسان قالت كنا نزولًا مع محمد بن سيرين في دار فكنا نسمع بكاءه بالليل
وضحكه بالنهار وعن زهير الأقطع كان محمد بن سيرين إذا ذكر الموت مات كل عضو منه على حدته وكانت
وفاة ابن سيرين رحمه الله على ما ذكر الواقدي سنة عشر ومائة بعد الحسن بمائة يوم وقيل بينهما
تسعة وتسعون يومًا مات الحسن في رجب ومات ابن سيرين في ذي القعدة وإنه دفن كل واحد
منهما في يوم جمعة وقيل مات ابن سيرين في شوال أسند عن عدة من الصحابة منهم أبو هريرة وأبو سعيد

خ التمر

الجدري وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعمران بن حصين وابو بكرة وانس بن مالك وجماعة قاله ابو نعيم ○
واما ابو صالح فهو ذكوان السمان ويقال الزيات جلب الزيت الى الكوفة ويقال مولى جويرية بنت الاحمس امراة
من غطفان ويقال مولى لعبد الله بن عثمان وهو والد سهيل سكن الكوفة احد المشاهير من رواة التابعين والمعتمد
عليهم في الرواية والحديث اخرج الجماعة كلهم حديثه واخرج الشيخان روايته عن ابي هريرة وابي سعيد واخرجا
روايته عن عبد الله بن دينار وابي حصين وسمي والاعمش وعمرو بن دينار وحميد بن هلال وعطاء بن ابي رباح
عنه قال عمرو بن علي مات ابو صالح ذكوان سنة احدى ومائة واما ابو رزين فهو مسعود بن
مالك الكوفي الاسدي مولى ابي وائل شقيق بن سلمة انفرد مسلم باخراج روايته وهذا معروف في صحيح
روى عنه الاعمش واسمعيل بن سميع قال ابن ابي حاتم رحمه الله روى عن علي وابن مسعود وابي هريرة
وابن عباس ويقال انه شهد صفين مع علي رضي الله عنه ويقال ايضا سئل ابو زرعة عن ابي رزين فقال
اسمه مسعود كوفي ثقة وذكر البخاري عن علي بن المديني قال يحيى القطان وكان شعبة ينكر ان يكون ابو رزين
سمع ابن مسعود واما الاعمش فهو ابو محمد سليمان بن مهران الكاهلي مولاهم الكوفي يقال اصله من
طبرستان من قرية يقال لها دنباوند جاء به ابوه الى الكوفة فاشتراه رجل من بني كاهل من بني اسد فاعتقه
رأى انس بن مالك واخرج الشيخان روايته عن ابي صالح وابي وائل وابراهيم النخعي ومجاهد ومسلم
البطين والشعبي وسعد بن عبيدة وزيد بن وهب واخرج مسلم روايته عن جماعة غير هؤلاء
واخرجا ايضا رواية شعبة والثوري وابي معوية وابي عوانة وجرير وحفص بن غياث عنه
واخرج مسلم رواية جماعة غير هؤلاء عنه قال عمرو بن علي ولد يوم قتل الحسين
بن علي سنة احدى وستين وولد معه الاعمش ومات سنة ثمان واربعين ومائة وللاعمش رحمه الله
مع المحدثين حكايات عجيبة ونوادر غريبة وكان احد القراء المجودين والحفاظ المعتبرين معدودا
في طبقات النساك العابدين وعن بشر بن عبد الله قال قرات القرآن على يحيى بن وثاب
وقرا يحيى على علقمة ومسروق وقرا هو على عبد الله بن مسعود وقرا ابن مسعود على رسول الله
صلى الله عليه وسلم وروى احمد بن حنبل قال حدثنا ابو نعيم قال سمعت الاعمش يقول كانوا يقرؤون
على يحيى بن وثاب وانا جالس فلما مات احدقوا بي وعن ابي داود عن الاعمش قال لي الحسن بن الحباب
اهل الحجاز او اهل مكة اعلم بالمناسك قلت انت اعلمهم وانا عن اصحابي لا احسن نحو حرف الا احسنه فيه
حديث وعن زياد بن ايوب قال سمعت هشيما يقول ما رايت بالكوفة احدا اقرأ لكتاب الله
ولا اجود حديثا من الاعمش وعن عيسى بن يونس قال لم نر اقرانا في زماننا مثل الاعمش ولا الطبقة الذين
كانوا قبلنا ما رايت الاغنياء والسلاطين في مجلس قط احقر منهم في مجلس الاعمش وهو محتاج
اليهم وعن سفيان عن عاصم قال كان القسم بن عبد الرحمن يقول ليس احد اعلم بحديث عبد الله
من الاعمش وعن محمد بن خلف قال سمعت ابن صرد يقول سمعت شريكا يقول ما كان هذا
العلم الا في العرب واشراف الملوك قال له رجل من جلسائه واي نبل كان للاعمش قال اشر لك
اما لو رايت الاعمش ومعه كم لحاله وسفيان الثوري عن يمينه وشريك عن يساره ينازعه حمل الكم
لعلمت ان ثم نبلا كبيرا وعن عبد الرزاق قال الحسن بعض اصحاب الاعمش قام من النوم لحاجته
فلم يجد ماء فوضع يده على الجدار فتيمم ثم نام فقيل له في ذلك فقال اخاف ان اموت على غير وضوء
قال عبد الرزاق وربما فعله معمر وعن محمود بن غيلان قال وكيع كان الاعمش قريبا من سبعين
سنة لم تفته التكبيرة الاولى وعن ابي هشيم عن عروة قال سمعت يحيى القطان اذا ذكر الاعمش قال كان
من النساك وكان محافظا على الصلاة في الجماعة وعلى الصف الاول وعن ابي بكر بن عياش قال دخلت على
الاعمش في مرضه الذي توفي فيه فقلت ادعو لك الطبيب فقال ما اصنع به فوالله لو كانت نفسي
في يدي لطرحتها في الحش اذا انا مت فلا تؤذن بي احدا واذهب فاطرحني في لحدي وكانت
وفاته في ... وقال ابو نعيم الاصبهاني الحافظ توفي ابن عمر وقتل ابن الزبير وللاعمش ثلاث عشرة سنة

واما علي بن مسهر بضم الميم واسكان السين وكسر الهاء فهو ابو الحسن علي بن مسهر الكوفي قاضي
الموصل اخو عبد الرحمن بن مسهر اتفق الجماعة على اخراج حديثه وقال احمد بن حنبل صالح الحديث هو
اثبت من ابي معوية الضرير وقال احمد بن عبد الله كان ممن جمع الحديث والفقه ثقة وقال
ابو زرعة صدوق ثقة وقال يحيى بن معين في رواية ثقة وقال ابن منجويه مات سنة تسع وثمانين ومائة
والله اعلم **الوجه الثاني** ذكر لمحمد بن سيرين في مدرجه ان الترتيب في غسل الاناء من حديث
ابي هريرة راجع الى روايته وذكر لعلي بن مسهر في مدرجه ان الامر بالاراقة مسندا الى روايته
واقتصر على رواية محمد بن سيرين لما فيها من الامر بغسل الاناء سبعا مع زيادة الترتيب واستغنى
بها عن الروايات التي ليس فيها ذكر الترتيب الا الامر بالغسل سبعا لا غير وقوله وفي رواية علي بن
مسهر الى اخره يريد به انه عند مسلم **الوجه الثالث** في تصحيحه وقد ذكرنا ان
مسلما رحمه الله اخرجه وهو من افراده عن البخاري بهذا اللفظ من هذا الوجه وكذلك حديث علي بن مسهر
من افراده ايضا **الوجه الرابع** في شيء من مفردات الفاظه وفيه مسائل **الاولى**
الطهور بفتح الطاء هو المطهر وبضمها الفعل هذا هو المشهور وقد تقدم في اول احاديث
الاستنجاء انه على ان الطهور هو المطهر **الثانية** ولغ الكلب في الاناء يلغ بفتح اللام في الماضي
والمستقبل جميعا ولوغا اذا شرب ما فيه بطرف لسانه ويولغ اذا ولغه صاحبه قال الشاعر
ما مر يوم الا وعندهما لحم رجال او يولغان دما ○ **الثالثة** حكى ابو زيد ولغ الكلب
بشرابنا وفي شرابنا ومن شرابنا ويقال ليس شيء من الطيور يلغ غير الذباب وروينا عن القاضي ابي بكر بن العربي
الولوغ للسباع والكلاب كالشرب لبني ادم وقد يستعمل الشرب للسباع ولا يستعمل الولوغ
للادمي قلت وقال ابو عبيد الولوغ بضم الواو اذا شرب قال غيره فهو بفتح الواو ○
الوجه الخامس انما كانت اللام مفتوحة في الماضي والمستقبل لحرف الحلق
وهو الغين والثلاثي من الافعال اذا كان صحيح العين واللام غير مضاعف على فعل بفتح العين
في الماضي وكانت العين او اللام حرف حلق فان الاكثر فيه يفعل بفتح العين في المستقبل نحو ذهب
يذهب وذبح يذبح وقد يجيء على الاصل وذلك اذا كان معتل اللام وكانت العين حرف حلق فانه
لا اثر فيه لفتح العين نحو سعى يسعى ومحى يمحى فان لم يكن العين حرف حلق كان مضارعه يفعل
بكسر العين اذا كانت اللام ياء نحو باع يبيع ويفعل بضم العين اذا كانت واوا نحو صاغ يصوغ
ولا ينظر الى كون اللام حرف حلق ههنا وكذلك ان كان مضاعفا اشتد مضارعه يفعل بكسر
العين ان كان غير متعد ويفعل بضمها ان كان متعديا ولا ينظر ههنا الى كون اللام حرف حلق الا
ما شذ **الوجه السادس** قوله عليه السلام اذا ولغ يحتمل وجهين احدهما ان يكون
فيه حذف على ان يكون المراد اذا ولغ في الشيء الذي في الاناء والثاني الا يكون فيه حذف
لانه اذا ولغ فيما في الاناء فقد ولغ في الاناء فكان الاناء ظرفا لولوغه اما الرواية التي فيها اذا
ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه فان اضمر عند قوله عليه السلام في اناء على ان يقدر في شراب
احدكم او في مظروف اناء احدكم استغنى عن الاضمار في قوله عليه السلام فليرقه وان لم يضمر اولا
فلا بد من الاضمار اخرا ولكن المقدر فليرق شرابه او مظروفه او ما ولغ فيه او اشباه ذلك
ويترجح الثاني بانا اذا اضمرنا فليرق شرابه او ما يقارب ذلك كان الضمير للاناء وقوله لتغسله
الضمير فيه للاناء فتتحد الضماير ولا تختلف واذا اضمرنا اذا ولغ في شراب احدكم كان
الضمير في قوله فليرقه للشراب والضمير في قوله لتغسله للاناء فتختلف الضماير مع المجاورة
في اللفظ وعين او الحكمة **الوجه السابع** في الفوائد والمباحث

وفيه مسائل **الاولى** استدل بلفظة طهور على نجاسة سور الكلب من حيث ان لفظة طهور يستعمل
اما عن حدث او عن خبث ولا حدث على الاناء فالضرورة يتعين الخبث واعترض على هذا المنع الحصر فان
التيمم قد اطلق عليه طهور وليس عن حدث ولا خبث اذ ليس يرفع الحدث فكان لاباحة الاستعمال وفي
الاناء كذلك يمنع من استعماله قبل غسله فيطلق عليه طهور كما يطلق على التيمم واجيب عن هذا الاعتراض
بان التيمم عن حدث ولا يلزم من كونه عن حدث ان يكون رافعا للحدث وللقائل ان يقول لفظة طهور
اما ان يلازمها معنى التطهير او لم يلازمها معنى التطهير بطلت دلالتها على نجاسة الاناء لانها انما تدل
على ذلك من حيث ان معنى التطهير يلازمه ما يطهر منه وهو النجاسة وان لازمها معنى التطهير فمتى
كان عن حدث لزم ان يرفع الحدث والا لزم الجمع بين التطهير عن الحدث وبقاء الحدث وهو محال لانا نتكلم
على تقدير ان يلازمها معنى التطهير ومعنى التطهير يقتضي مطهرا ولا مطهر اذا كان عن الحدث الا الحدث
والذي يندفع هذا الاحد الامرين لازم للاول ان يلتزم ملازمه معنى التطهير لها ويقال بان التيمم يرفع الحدث
وحينئذ يتم الدليل لانه اذ ذاك دلالتها على التطهير ودلالة التطهير على ان ثم ما يطهر والحصر التطهير
في رفع الحدث ورفع الخبث وبطل الاول فتعين الثاني الثاني ان يقال انه لا يلازمها معنى التطهير
فيتوجه حينئذ منع الحصر ولا يغني فيه الفرق بين كون التيمم عن الحدث وبين كونه رافعا للحدث فان
التيمم لا يرفع الحدث **واعلم** ان هذا الامر من الاستدلال بلفظة الطهور على النجاسة الا على تقدير
القول بان التيمم لا يرفع الحدث وما منع على تقدير لا يلزم ان يمنع في نفس الامر فمن قال ان التيمم يرفع
الحدث امكنه الاستدلال بهذه اللفظة على نجاسة الاناء بالولوغ **الثانية** اذا ثبت دلالة الطهور
على نجاسة السور فالنجاسة اعم من نجاسة العين او الذات ومن النجاسة الطارئة على العين الطاهرة
واذا كان اعم لم يدل على احد الخاصين فلا بد من دليل اخر يدل على تعيين حمل النجاسة على نجاسة
العين ويمكن ان يقال فيه لو كان التطهير لنجاسة طارئة لزم احد امرين اما التخصيص او مخالفة العموم
واما ثبوت الحكم بدون علته وكلاهما على خلاف الاصل بيانه انا اذا فرضنا تطهير فم الكلب اولو ولوغ
كلب لا نجاسة في فمه لم يجب الولوغ حينئذ فاما ان يقال لا يلزم غسل الاناء فيلزم التخصيص لان
لفظ الكلب عام واما ان يقال انه يلزم ان يغسل منه فيلزم ثبوت الحكم بدون علته لانا نتكلم على تقدير
عدم نجاسته فاستعمال النجاسة ولا سيما حينئذ للغسل الا التحكم وقد سعى وقد يقال على هذا الحكم
مبني على الغالب من استعمال الكلاب النجاسة واطراح النادر **الثالثة** ليس يدل على نجاسة ذات
الكلب كله بعينه بعد تقدير نجاسة سورة بذاته بل لا بد من واسطة وفيها طريقان احدهما ان يقال
لعابه نجس لا بد من غسل الاناء منه فنقيه نجس لان اللعاب متحلب منه وجزء منه ويلزم من نجاسته عين فمه
نجاسة كله الثانية ان يقال العابه عرق فمه وهو نجس فعرقه كله نجس لان فمه اطيب اعضائه فاذا
كان ما يتحلب منه نجس بعينه اولى فعرقه كله نجس لان العرق متحلب من جملة البدن وخارج
منه وهذه المقدمة وهو ان نجاسة العين ثبتت **الرابعة** يدل على الحكم بالنجاسة بعدي
عن محلها الى ما يجاورها بشرط كونه مائعا لان الكلب اذا ولغ في شيء لم يباشر بلسانه كل ذلك المائع
او قد لا يباشر فالامر بالاراقة على العموم دليل على ما ذكرناه بل الامر بغسل الاناء من ولوغه فيه مع
امكان ان لا يصل لسانه الى الاناء دليل على ذلك **الخامسة** واذا دل على ذلك دل على نجاسة
المائعات اذا وقع في جزء منها نجاسة وان علمنا ان ذلك الجزء لا يسري الى جميع ذلك المائع لنجاسة
ما جاور ذلك الجزء **السادسة** يدل بعمل الصلاة في نجاسة ما يتصل مع البلة بنجس يعلم انه
لا يتحلل منه شيء لو وطئ برجله المبتلة عظما نجسا او اذهبته فيه او مسحت صلبا بنجس ممزوج
بالسبرق النجس ورأيت لبعض نظار المالكية شيئا في هذه المسئلة اعني نجاسة الطاهر
اذا اتصل بنجس لا يتحلل منه شيء هذا او معناه دل في مسئلة خلافية **السابعة** يدل احتد

على

على نجاسة الاناء الذي يتصل بالمائع النجس للامر بغسل الاناء وهو عام فيما يتصل الى لسان الكلب وما لا يتصل
اليه وهذه المسئلة تتفرع على دلالة لفظة طهور على النجاسة **الثامنة** استدل به على ان الماء القليل
ينجس بوقوع النجاسة فيه وان لم يتغير لانه امر بغسل الاناء للنجاسة وولوغ الكلب فيه لا يغير غالبا ذلك
وقد يتمسك بالعموم الذي فيه وليما غيره وما لم يغيره **التاسعة** الاناء عام يدخل تحته احوال الاناء
لما كان قد قررناه في عموم الحكم في الاحوال اذا كان التخصيص ببعضها كالقيام دلنا على ان اللفظ العموم في
الاحوال على خلاف ما يقوله بعض المتاخرين **العاشرة** يقال فيها هذا ان يدخل فيه الاناء الذي فيه الطعام
للعموم ولمالك رحمه الله قول انه لا يغسل الا الاناء الماء دون اناء الطعام وفي المدونة ان كان يغسل سبعا
للحديث ففي الماء وحده وقد وجه ذلك بامرين احدهما مبني على تخصيص العام بالعرف والعرف ان
الطعام محفوظ عن الكلاب مصون عنها لعزته عند العرب فلا يكاد الكلب يصل الا الى انية الماء فيتعين اللفظ
بذلك الثاني ان في الحديث فليرقه وليغسله سبع مرات والطعام لا يجوز اراقته لحرمته ولنهيه
صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال ويحمل على الحكم المأخوذ من ثالث وهو ان يقال هو عام في الاواني
مطلق في احوالها فعملنا به فيما اذا كان فيها الماء المطلوب اعماله مرة ففي ثاني الواجب فلا يستحب في اناء
الطعام فاما الوجه الاول فمبني على تخصيص العموم بالعرف وفيه منع في الاصول والراجح عند كثير من
الاصوليين خلافه واما الثاني فضعيف لان عموم الامر بالاراقة يقتضي اراقة الطعام ايضا وتحريم اراقته
ممنوع بعد دلالة العموم على الامر بها وما لنية ايضا مع القائل بنجاسته بعد الولوغ فيه واما الاستدلال
بالنهي عن اضاعة المال فيتكلم عليه في هذه المسئلة واما الوجه الثالث فتاخر لما تبين انا وحصصناه بعض
احوال المكان الخارج عن تلك الاحوال المخصوصة عن العموم مع دلالة العموم على تناوله ووجوب المحافظة عليها
الحادية عشر نهيه صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال خاص بالمال عام بالنسبة الى ما يلغ فيه الكلب
وما لم يلغ فيه وامره عليه السلام باراقة ما ولغ فيه خاص بالنسبة الى ما يلغ فيه عام بالنسبة الى المال
وغير المال فكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه ولكن قال احد الخصمين اخص عموم الامر باراقة
ما ولغ فيه الكلب بالماء عملا بنهيه عليه السلام عن اضاعة المال قال خصمه اخص نهيه عليه السلام عن اضاعة
المال بما لم يلغ فيه الكلب عملا بقوله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه فاذا ابتلى فلا بد من الترجيح وقد
نرجح العمل بهذا الحديث لوجهين احدهما ان يقال النهي عن اضاعة المال عام مخصوص بالاتفاق فانه يخرج
عنه المالك التي تقل قيمتها وتكثر بعد وقوع قطرة من البول فيها والعموم في هذا الحديث غير مخصوص
بالاجماع اعني لم يجمع على تخصيصه فان القائل بالنجاسة يعم به كل ما يولغ فيه والعمل بالعموم الذي لم يجمع على
تخصيصه اولى من العمل بالعموم الذي اجمع على تخصيصه فان قال لا اسلم ان المائع الذي وقع فيه قطرة
البول ما لا يعد ووقع فيه فاحصه لا اسلم كون الطعام ما لا يعد ولوغ الكلب فيه الوجه الثاني ان يقال
مقصود ذلك الحديث النهي عن التبذير واضاعة المال من غير غرض صحيح والمقصود من هذا الحديث اما الابعاد
واما النهي عما حققه سور الكلب لنجاسته او لقذارته وهذا المقصود احص بالنسبة الى ما يقع فيه الولوغ
من ذلك المقصود اعني النهي عن اضاعة المال وقد يظهر اعتباره في بعض ما يقع فيه الولوغ فالعموم بالنسبة
الى هذا المقصود امس من العموم بالنسبة الى ذلك المقصود اذا اعتبر بالمقاصد **الثانية عشر**
لفظ الاناء لما كان عاما دخل تحته انا الفخار وغير المترشح ما يشرب الماء وغيره ويغوص فيه وقد حكم بطهارته
بالغسل فقد يحمل اصلا لمسئلة اختلف فيها وهي ان الفخار اذا اتصل به نجس غواص كالخمر هل يطهر بالغسل
وكذلك ما يناسبه مثل الزيتون يملح بماء نجس والقمح ينقع بماء نجس وهذا البحث بنا على نجاسة الماء سور
من غير اعتراض لا يختص لا فرق بين ان يبلغ في كماء الذي في الاناء او يوجد الماء الذي في الاناء بعد
ولوغه ويحمل في الاناء الفخار **الثالثة عشر** الطحاوي رحمه الله لما تكلم في مسئلة نزح ماء البئر قال
فان قال قائل ما سيم قد جعلتم ماء البئر نجسا بوقوع النجاسة فيها فكان ينبغي ان لا يطهر البئر ابدا

لان حيطانها قد تشربت ذلك الما النجس واستكن فيها وكان يقتضي ان تطم بل انه يرى الما اذا جرى على
هذا فقد فعل عبد الله بن الزبير ما ذكرناه في ماء زمزم ورآه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينكروا
ذلك عليه ولا انكره من بعدهم ولا رأى احد منهم طمها وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الانا الذي
قد تنجس من ولوغ الكلب فيه ان يغسل ولم يامر بكسره وقد تشرب من الما النجس فلما لم يامر بكسر الانا في ذلك
فكذلك لا يؤمر بطم تلك البير وهذه فايدة استنبطناها من هذا الحديث **الرابعة عشر** الظاهري
لا يرى بالغسل اذا وقع اللعاب في الانا من غير ولوغ وهذا زيادة على ما في الغسل عند الولوغ من التعبد
في الامر بالغسل لاجل اتصال اللعاب فان المعنى يقتضي غير اللعاب ويكون وقوع اللعاب فيه
من غير ولوغ مساويا للولوغ من غير ان يخصه التعبد فالغسل لاجل اتصال اللعاب به واذا كان التعبد قليلا
في الاحكام بالنسبة الى ما عقل معناه كان القول به على خلاف الغالب في الاصل ويكون هذا زيادة في مخالفة
الاصل ومالك رحمه الله لما قام عنده الدليل على طهارة الكلب لم يمكن مخالفة الامر بالغسل لزم الحمل بالقول
بالتعبد الموجب لذلك هو قيام الدليل المانع من القول بالنجاسة عنده والله اعلم **الخامسة عشر**
ههنا مرتبة دون التي قبلها وهو ان يأكل الكلب من طعام في الانا مع بلته المتصلة بالانا **السادسة عشر**
وههنا مرتبة اخرى دون التي قبلها وهي ان يقع الكلب كله في محل الانا **السابعة عشر** لو ادخل جزءا
من اجزائه كاليد والرجل وغيرها فالتعبد يقتضي عدم اجرا الحكم في هذه المسايل ومقتضى القول
بالنجاسة اجراؤه فيها وهو الذي ذكره المزني في المختصر قال وما مس الكلب والخنزير من ابدانهما
غسل وان لم يكن فيهما قذر وربما ادعيت الاولوية في هذا ووجه ذلك ان فمه اطهر من غيره فاذا ورد
التغليظ فيه فغيره اولى ولبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله وجه ان غير اللعاب كساير النجاسات
والاولوية المذكورة قد تمنع لان فمه محل استعمال النجاسات الا **الثامنة عشر** ادعى بعضهم تعميم
الحكم فيه واعتمد الاولوية في الحكم فيها وذكر وجهين احدهما انه لما نص على الولوغ وهو اشرف اعضاء
الكلب كان وجوب الغسل بما سواه من اعضايه مما يصلون منها اولى والثاني ان لعابه يكثر واذا كان عندي ذلك من النجاسة
نقل ثقلها على وجوب الغسل بما يكثر كان وجوبه بما يقل اولى لان النجاسة اذا عم وجودها خف حكمها واذا
قل وجودها تغلظ حكمها وهذا ان كان مبنيا على القول بالقياس فهو قريب ولا يصلح ردا على داود ومنكري
القياس بل طريقه اثبات عليه ادعا اولويته وان كان ذلك مبنيا على ما في نفس الامر سوا قلنا بالقياس ام لا
فهذا انما يكون فيما يسوى فيه الالحاق كالضرب مع التافيف مع القول بان ذلك النص يقتضي ذلك **التاسعة**
عشر لا يدخل التخصيص في الاوامر عند من يرى ان الغسل للنجاسة وترك القليل من الما يتنجس بوقوع
النجاسة فيه تخصيص بخبر ذلك الما القليل ويخرج عنه الما الكثير والشافعي رضي الله عنه لا حد الكثرة بالقلتين
يخرج الانا الذي فيه قلتان من العموم **العشرون** لما تعلق الحكم بالانا فمن قال بالتعبد يخرج
عنه كل ما لا يسمى انا كقطعة من الارض وبدا انا ملا **الحادية والعشرون** ومن قال بالتعبد
لا يعدي الحكم الى ما لا يسمى ولو كان اذا اصاب اللعاب ثوبا او جسدا او متاعا او عضو صيد او وطي
بركوبه مدبغا او ارضا او بساطا او ثوبا ابتداء **الثانية والعشرون** هذه الاصابة التي في احد
والقصد الذي يخال ان تعسله ملقى الاعتبار بخصوصه في هذا الحكم لان الطهارة لا تتوقف على حكم الانا
المطهر ولا على ان يكون هو الغاسل **الثالثة والعشرون** مرتبة دون هذه وهو ما
اذا اصاب المطر الانا او ولغ من غير قصد قاصد والمعنى فيه كالذي قبله لكن مرتبته دون ما قبله الا
ان فيه الغا خصوص الفاعل والله اعلم **الرابعة والعشرون** الالف واللام تكون للجنس
وتكون للعهد وتكون لتعريف الماهية وقد دخل على لفظ الكلب فيحتاج النظر في انها من اي هذه الاقسام
هي ليرتب عليه من المسايل ما العهد فبعيد في الكلام على ان ادعى حمل بعض المسايل على كون الالف

واللام

واللام للعهد واما تعريف الحقيقة فانه يلزم منه تعليق الحكم على ولوغ كل كلب فانه يصير الحكم مرتبا على ولوغ
ما وجدت فيه هذه الحقيقة صورة وجود المطلق في المقيد فيثبت وجوب الغسل بالنسبة الى كل كلب
والعموم بعدد الكيفيات دقيقتان يحتاج ان ينظر فيهما لاختصاصهما بهذا الموضع احدهما حمل الالف واللام على الجنس
للاستغراق والطرق دلالته حينئذ على ثبوت الحكم في كل فرد او على توقفه على المجموع بحسب احتماله والمحال
والثاني الفرق بين هذا العموم الذي كان من حمله على تعريف الحقيقة والعموم الذي يأتي من حمله على الجنس
الاستغراقي اذ الاول دال على ثبوت الحكم في كل فرد فلما له **الخامسة والعشرون** خصص
بعض المالكية الكلب بالكلب المنهي عن اتخاذه دون المأذون فيه واشار بعضهم الى ان هذا التخصيص مبني على حمل
الالف واللام على العهد او على الجنس فان حمل على الجنس فهذا التخصيص حمل والعموم وحمله على العهد
يحتاج الى امرين احدهما ان يثبت تقدم النهي عن اتخاذ الكلاب على هذا الامر بالغسل من ولوغها والثاني ان
يتقدم ما يدل قرينة يرشد الى ان المراد هذا المنهي عن اتخاذه ولا يكفي مجرد تقدم النهي ولعله ان يأخذه من
مناسبة هذا الحكم والكلفة فيه لتقدم مخالفة او معصية فينصرف الى ما نهي عن اتخاذه ولم يثبته عنه واذا
لم يقم قرينة على ارادة ما تقدم النهي عنه بهذه المناسبة التي ذكرت علة استنبطت من اللفظ تعود عليه
بالتخصيص وفيه ما عرف في الاصول من الخلاف في الصحة والاشهر عدم الصحة في ذلك من المسايل **السادسة**
والعشرون اذا ولغ الكلب في انا مرتين فاكثر فهل يغسل لكل مرة سبعا ام يكفي السبع من واحدة
للجميع فيه اختلاف عن اصحاب الشافعي رحمة الله عليهم اجمعين فالمنقول عن ابي سعيد الاصطخري منهم انه يغسل
لكل ولوغ سبعا ويعيد كل مرة فاستحقا والسبع لها فان ولغ مرتين غسل اربعة عشر مرة وان ولغ عشرا
غسل سبعين مرة والمنقول عن ابي العباس بن سريج وابي اسحق المروزي وابي علي بن ابي هريرة انه يغسل من
جميع ولوغه سبعا **السابعة والعشرون** اذا ولغ جماعة كلاب في انا فهل يغسل سبعا
لكل واحد او للجميع فيه اختلاف عند الشافعية والمالكية وجمع الماوردي بين هاتين المسألتين فحكى فيهما
ثلاثة اوجه الثالث وهو قول بعض المتأخرين انه ان كان تكرار الولوغ من كلب واحد اكتفى فيه بسبع
وان كان من كلاب وجب ان يعدد لولوغ كل كلب بسبع قال ولا اعرف بينهما فرقا والاصح هو الوجه الاول
والله اعلم يريد الذي حكاه عن ابي العباس بن سريج ومن معه قلت علل الماوردي ذلك الوجه بان
الاحداث لما تداخل بعضها في بعض كان تداخل الولوغ اعتبارا له بساير الانجاس اولى بالتداخل وهذا راجع
الى التعليل بامر خارج عن اللفظ الذي ورد في هذا الحديث ويعود الى القياس واما ان اريد ان يرد
المسألتين الى لفظ هذا الحديث فقد ذكر بعض المالكية بناه على ما اقتضته الالف واللام فقال في ذلك
انا ان حملنا الالف واللام على تعريف الحقيقة اقتضى ذلك تكرار الغسل عند تكرر الولوغ من كلب واحد لوجود
الحقيقة في كل مرة ولا يبعد على تقدير حملها على الاستغراق بمعنى ثبوت الحكم في كل فرد لانه لو قيل اذا ولغ
كل كلب فولغ كلب مرة لم يتناول اللفظ الذي هو كل كلب ولو تعدد منه بانه مرة واحدة وان حملناه على
الاستغراق بمعنى ثبوت الحكم عن كل فرد لزم تكرار الغسل عند ولوغ جماعة من الكلاب ولا يلزم عند تكرر الولوغ
من واحد **الثامنة والعشرون** ما تولد من الكلب وحيوان طاهر فرعي ملحق بالكلب عند
من يرى التعليل بالنجاسة مع صحة مقدمة اخرى وهو تغليب التحريم على المبيح ومن يقول بالتعبد
او الطاهر لا يلحقه به لا سقا الاسم والله اعلم **التاسعة والعشرون** ههنا مرتبة
دون التي قبلها وهي ان الحكم معلق بولوغ الكلب فهل يلحق به الخنزير في هذا الحكم اعني الغسل سبعا
فيه اختلاف ويحكى عن مالك والشافعي رحمهما الله وبعض الشافعية لا يلحقه القول بعدم الالحاق
من اصله او بعض من اثبته منهم بنسبة الى القديم وذكر المرجع عن الشافعي رحمه الله انه احتج بان الخنزير
اسوا حالا من الكلب فقاسه عليه وقد يكون الخنزير اسوا حالا لوجهين احدهما ان نجاسته بالنص
ونجاسة الكلب بالاجتهاد والثاني تحريم الانتفاع بالخنزير عام وفي الكلب خاص والاول ممنوع

اعني نجاسة الخنزير بالنص والذي يستدل به على هذا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ان المراد بلحم الخنزير هو جملة الخنزير لا لحمه فقد
دخل في عموم الميتة فكان حمله على الجملة اولى من حمله على التكرار فيقال عليه ان حمله على ما ذكرت يلزم منه مجاز
اطلاق لفظ البعض على الكل واعلم ان الكلام في الخنزير والكلب على مذهب من يرى التعليل بالابعاد بناء على هذين
الوجهين لابد فيه من بيان زيادة فيما جعل علة وهو الابعاد فيكون من باب ثبوت الحكم فيما هو اولى بالعلة وكلا
[…] في ذلك الكلام على التعليل بالنجاسة لان زيادة الابعاد ليست فيما جعل علة وانما يستدل الى ذلك بطريق حاج
بنجاسة البطر والخمر مبعدة ممنوع من اتخاذها ولم يلزم غسل الاناء منها سبعا واما من يطلق النجاسة ليس هو العلة
بل لابد من معنى ارد انه علة وذلك القدر بالنسبة الى الخنزير فلا يظهر كل الظهور وانما اعتبار العدد المخصوص
مع ما فيه من استعمال التراب بخصوصه اما حقيقة البعد او القرب من البعد فلا يقوى الكلام كل القوة على
التعليل بالنجاسة وقد يقال ايضا على التعليل بالابعاد ان العلة ابعاد ما له يتخذونه لما فيه من المنافع التي
ليست في الخنزير فيشدد عليهم فيه ولا يقاس عليه الخنزير واما ما ذهب اليه من التعبد فعدم الحاق الخنزير
اظهر ومالك رحمه الله يقول بالتعبد وله قول بالحاق الخنزير بالكلب وهذا ما ينبغي الى ما ورد من البحث
في مسئلة الحاق وقوع الكلب في الاناء بولوغه فيه وارد الكلام في التعبد **الثلاثون** الحكم اذا علق
على شيء لم يثبت الا بحقيقة ذلك الشيء ووجود ما علق الحكم عليه فان وقع شك مسا في الطرفين فلا يثبت
كما اذا ولغ حيوان ولم يتحقق كونه كلبا لا يجب غسله الا ان يذهب ذاهب الى من يرى الاحتياط […] **الحادية
والثلاثون** وكذا لو تحقق كونه كلبا ولم يتحقق الولوغ كما لو ادخل فمه في الاناء ثم اخرجه ولم يعلم ترشيشه
على ولوغه مثل ابتلال فمه **الثانية والثلاثون** فان وقعت قرينة مغلبة للظن بولوغه فهل
[…] الحكم اولا ومثاله ما اذا ادخل فمه في الاناء ثم اخرجه مبتلا فقد حكى القاضي
ابو الحسن الماوردي الشافعي وجهين احدهما انه يحكم لان رطوبة فمه شاهدة على ولوغه فصار كنجاسة وقعت
في ماء ثم وجد متغيرا ولم يعلم هل تغير بالنجاسة او بغيرها حكم بنجاسته تعليلا بالتغير بها والوجه
الثاني قال وهو اصح ان الماء طاهر لان طهارته يقين ونجاسته شك واليقين لا يزال بالشك وليست رطوبة
فمه شاهدا قاطعا لاحتمال ان يكون من لعابه او من ولوغه في غيره وليس كالنجاسة الواقعة في الماء لان الولوغ
[…] النجاسة نادرا في الماء […] ان اردت بالتغير ما لا احتمال فيه فلا نسلم ان نجاسته في الصورة المذكورة
شك بل طاهر وان اردت ما فيه احتمال فلا نسلم انه لا يثبت النجاسة الا بيقين لا احتمال فيه بل يكفي فيه غلبة
الظن بامارة **الثالثة والثلاثون** هذا الذي ذكرناه امر يتعلق بتحقيق ما علق الحكم به وهو
الولوغ وان غلبة الظن بالولوغ هل تجري مجرى تحقيق الولوغ ام لا ومن هذا القبيل اخبار العدل عن الولوغ
في الاناء فانه تجري مجرى اليقين لوجوب قبول خبره فيثبت الولوغ فيترتب الحكم **الرابعة والثلاثون**
اذا حصل اخبار العدل عن ولوغ الكلب في الاناء تحقق الولوغ فلو كان له اناءان فاخبره مخبر ان الكلب
ان كلبا ولغ في اصغرهما او في الاكبر واخبره اخر بعده ان كلبا ولغ في الاكبر دون الاصغر قال الشافعي
رحمه الله كان الاناءان جميعا لانه قد يرى كل واحد منهما ما غفل عنه الاخر ويلزم من كونه والغا فيهما
وجوب الغسل الا ان […] اللفظ والله اعلم **الخامسة والثلاثون** اخبره من يثق
بخبره ان هذا الكلب بعينه ولغ في الاناء بعينه الى وقت كذا في يوم كذا وشهد عنده عدلان ان ذلك
الكلب بعينه كان في ذلك الزمان ببلد اخر قال الماوردي فقد اختلف اصحابنا في حكم الاناء على وجهين
احدهما انه طاهر لان الخبرين تعارضا فسقطا ورجعنا الى حكم الاصل والوجه الثاني ان
المخبر لان الخبر الاول موجب للنجاسة والثاني المعارضة لتحمله ان الكلاب قد تشتبه وهذه
المسائل التي ذكرناها في تحقق ولوغ الكلب يرجع الى كونه كلبا او تحقق كونه والغا الى المقطوع
عند عدم تحقق ذلك الى ان المفهوم ان الحكم يتعلق بولوغ الكلب وهو يتعلق بصفة […]
على […] عند […] الصفة […] تحقق كونه كلبا او باشتباه ولوغ
تحقق كونه كلبا لانه اذا […] تحقق كونه كلبا […] وجد

ما يساوي اسقاطه في الحكم وهو عدم التحقق والبحث الذي في هذه المسائل انما هو في تحقق الولوغ او تحقق
كونه كلبا فاذا تحقق ذلك […] الاستدلال اما لفظا واما مفهوما **السادسة والثلاثون**
الغسل المأمور به يحمل مطلقه على الغسل بالماء كما يحمل مطلق قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وغيره على ذلك
وقد صرح به بعضهم […] المعنى ولغسله بالماء **السابعة والثلاثون** اختلفوا في هذا
الامر هل هو على الوجوب ام لا فظاهر الامر الوجوب وبه قال الشافعي رحمه الله وعن مالك رحمه الله قول
بحمله على الندب ويمكن توجيهه بان الامر يصرف عن ظاهره بقرينة او امر خارج ويجعل […] الدليل
عنده على طهارة الكلب سببا بصرفه عن الظاهر **الثامنة والثلاثون** اختلفوا هل هذا
الامر تعبدي لا يعقل معناه او معلل […] اختلفوا في العلة فقيل النجاسة وقد […]
[…] بعلة مطلق النجاسة بل بما هو اخص من ذلك وقد قيل العلة القذارة […] النجاسة
وعلى هذا […] لا القذارة […] هذا العدد المخصوص وهذا هو الذي ذكرناه
فيما تقدم في الاستدلال على نجاسة عينه وقيل علته انهم نهوا عن اتخاذه فلم ينتهوا فغلظ عليهم
بذلك ومنهم من ذهب الى ان ذلك معلل بما يتقى من ان يكون الكلب كلبا وذكر ان هذا العدد اعني السبع
قد جاء في مواضع من الشرع على جهة الطب والتداوي كما قال من تصبح كل يوم بسبع تمرات من عجوة
المدينة لم يضره في ذلك اليوم سم ولا سحر وكقوله عليه افضل الصلاة والسلام في مرضه اهريقوا علي من
سبع قرب لم تحلل اوكيتهن ومثل هذا اذا ورد على هذا ان الكلب لا يقرب الماء […] والفضل
بعض العارفين بالطب عن ذلك بان ذلك لا يكون الا في حالة تمكن الداء واما في مبادئه فيعرف الماء ويشربه
انتهى محصول ما ذكر […] ما القول بالتعبد فيرد عليه ندرته بالنسبة الى معقولية المعنى والامر
بالغسل انقاد للمعقول قبل الغسل فمقتضى ظاهره تنجيسه وقد استدلوا على نجاسة المدرك
بالامر بغسله وعلى نجاسة الميت […] عند من يقول بنجاسته والمالكية استدلوا على كونه
تعبدا بامرين احدهما دخول عدد السبع فيه ولو كان للنجاسة اكتفي فيه بمرة واحدة والثاني جواز
اكل ما صاده الكلب من غير غسل وزاد بعضهم وجها ثالثا وهو دخول التراب وقال لو كان للنجاسة
لا مدخل للتراب فيه فاما دخول عدد السبع فالاستدلال على التعبد به بني عليها عند من […] ذكرنا
عقب هذه المسئلة ان شاء الله تعالى وقوله لو كان للنجاسة لاكتفي فيه بمرة ممنوع […] ويحمل زيادة
العدد على زيادة التغليظ في نجاسة الكلب واما وجه دخول التراب فيه فيتعكر عليه الاستدلال
به مع كونه لا يقول به […] القول بالمذهب […] صاحب المذهب واما بقية
المعاني فمن علل بانهم نهوا فلم ينتهوا فغلظ عليهم يرد عليه ان […] هذا وان النهي […] ولم
يقع الا […] بالغسل لقصد التغليظ وهذا بعيد […] ولا يكفي في ايجاب الامور
التي ندعي وقوعها في الماضي بالمناسبة الا بطريق ذلك انما هو النقل واما امر التداوي فهو معنى
مزاحم للتعليل بالنجاسة وما استشهد به من امر السبع في التداوي فهو قرينة تمسك بها وليست بالقوة
والصولة […] اللفظ على العموم وعدم تخصيصه بالمعاني التي ليس فيها […] الا
المناسبة لا سيما ان كانت المناسبة ليست قوية الرتبة وما كان في معنى المنصوص قطعا او بظن
غالب فيقوى الالحاق […] لا بمجرد المناسبة المزاحمة بغيرها **التاسعة والثلاثون**
الحكم اذا علق بشيء […] على اقسام منها ما لا يعقل معناه في اصله وتفصيله ومنها ما يعقل فيهما ومنها
ما يعقل معناه في اصله ويتعلق الامر بشيء من تفصيله لم يتحقق فيه التعليل والعدم فاما ما عقل المعنى
فيه مطلقا فيتبع ويقاس على المنصوص عليه ما هو في معناه عند القائلين بالقياس الا لمعارض
وهذا مثل بعض […] في الاستجمار فانه فهم منه ان المقصود ازالة النجاسة […] فلم يقصدوا

فيه على الأحجار وعدوه إلى ما في معناها بالتيسير إلى إزالة الأذى من الخزف والخرق وأما ما لم يعقل معناه
المعنى أصلاً وتفصيلاً فمثل الحكم المعلق بالأحجار في رمي الجمار على ما هو المشهور من أن ذلك تعبد لا يعقل
معناه فلم يعدوه إلى غيره واقتصروا على كل ما يسمى حجراً إلا بشرط القائس معقولية المعنى ويعني
العلة ليتعدى الحكم بسببها إلى ما وجدت فيه وأما ما عقل أصل معناه دون ذلك ورد أمر في تفصيله فمثل
إزالة النجاسة بالماء فإنه عقل أن المراد بها على مقتضى ما ورد من الحديث فأصل المعنى معقول جزماً وهو
طلب إزالة النجاسة لكن تعلق الأمر بالماء فهل يقال إن الأصل اتباع اللفظ وما علق به الحكم إلى أن يتبين أن
المعنى لما عين غير مراد أو يقال لما فهمنا أصل المعنى لم يخرج عنه حتى يتبين التعبد هذا محل نظر والذي
نخرجه من هذا الفصل أن السبع إن لم يظهر فيها بعينها معنى وقد ظهر عند القائل بالتنجيس أصل
المعنى وهو إزالة النجاسة فإذا قلنا بالتعبد في هذا التفصيل أعني في السبع لم يلزم اطراح أصل
المعنى الذي شهدتم وأصل هذا أن القول بالتعبد على خلاف الغالب منكر على حاله ولا أصل يتقصر
فيه على محل النص إن ما كان على خلاف الأصل يقدر بقدر الضرورة **الأربعون** هل يجب هذا
الغسل على الفور أو عند إرادة الاستعمال مقتضى الأمر على التعبد فمناسبة الحمل على الفور وفي كلام بعض
المالكية على أن الأمر المطلق هل يقتضي الفور وأنه إذا لم يقل بذلك جاز التأخير هذا معنى قوله وهو
معترض لأنه إذا لم يقل بأن الأمر المطلق على الفور لم يلزم منه انقطاع دلالة هذا الأمر على الفور
من حيث إنه أمر مطلق ويستدل عليه من غير هذا الوجه وهذا التفصيل الذي يدل عليه الفاء والظرفية التي
تدل عليها إذا مع أن العامل فيها الفعل الذي بعدها في لفظ بعض الروايات فمقتضى الأمر بالغسل المأمور
عند الولوغ يخرج عنه ما لا يمكن عادة وهو حالة الولوغ تحقيقاً ويبقى ما عداه بحسب الإمكان والمشهور
من مذهب المالكية أنه لا يؤمر إلا عند قصد الاستعمال وأما من قال بالتنجيس فالأظهر **الحادية**
والأربعون في غسله بالماء المولوغ فيه خلاف وعند المالكية ذكر بعضهم أنه حرام وهو مبني على
القول بالتعبد محالاً على القول بالنجاسة أعني نجاسة الماء **الثانية والأربعون** الظاهر في قوله
صلى الله عليه وسلم فليغسله عائد إلى الإناء أعني ضمير المفعول والإناء حقيقة في جملته وقد لا يقع الولوغ
ما يعم الإناء بل يختص بما يلي بعض الإناء فهل يقال إنما يغسل ما لاقى الشيء الذي يلقيه الولوغ أو يقال
يغسل جميع الإناء أما من قال إن الغسل للنجاسة أو القذارة فلا يشك أنه لا يقول بغسل الإناء إلا ما لاقاه
الولوغ وأما من قال بالتعبد فعلم من أن يقول بغسل جميع الإناء إلا ما لاقى الولوغ وما لم يلق فيه عملاً بحقيقة لفظ
الإناء فإن استكره هذا فنأنس بما قال المغاربة من المالكية أنه يغسل جميع الذكر من المذي عملاً بحقيقة
لفظ الذكر وإطلاقه على الجملة هذا مع أن المعنى معقول قطعاً في غسل ما لاقى المذي وأنه للنجاسة
ولم ينقل هذا الذاهب إلى التعبد بغسل الإناء كله واقتصر على الغسل فيه بل في عكر عليه في هذا القول
بالتعبد وذلك بأنه لو قال بعضهم المأخوذ من محل الولوغ لكن يخص ولو لم يتعبد وحينئذ يحتاج إلى
الجواب عن هذا وهذا الكلام يجري في غسل ظاهر الإناء **الثالثة والأربعون** لو حده
الأمر بالعدد المخصوص وهو السبع وذلك يقتضي أنه لا يقع الامتثال بما دونها والحنفية يخالفون
فيه ولا يقولون بعين السبع ويقال من جهتهم في الاعتذار عن هذا الحديث وجوه الأول مخالفة أبي هريرة
في فتواه ذكر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار عن ابن نعيم حدثنا عبد السلام بن حرب عن عبد الملك
عن عطاء عن أبي هريرة في الإناء يلغ فيه الهر أو الكلب قال يغسل ثلاث مرات قال الطحاوي فلما كان أبو هريرة قد
رأى الثلاث يطهر الإناء من ولوغ الكلب فيه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكرنا ثبت بذلك نسخ السبع
لأنا نحسن الظن به ولا نتوهم عليه أنه يترك ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم إلا إلى مثله وإلا سقطت عدالته
ولم يقبل قوله ورواياته الثاني المعارضة روى عبد الوهاب بن الضحاك عن إسماعيل بن عياش عن هشام بن
عروة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الإناء أنه يغسل ثلاثاً

او

أو خمساً أو سبعاً وجه الدليل أن السبع لو كانت واجبة لم يخير بينها وبين الثلاث **الثالث** إلزامه الخصم القائل
بالسبع أن يغسل ثمانياً سبعاً بالماء وثامنة بالتراب لحديث عبد الله بن مغفل الذي فيه وعفروه الثامنة بالتراب قال
الطحاوي فكان ينبغي لهذا المخالف لنا أن يقول لا يطهر الإناء حتى يغسل ثماني مرات الثامنة بالتراب ليأخذ بالحديثين
جميعاً يعني لأن أحد الحديثين يقتضي أن يكون السبع بعد التراب والآخر يقتضي أن يكون الثامنة بالتراب وهو زائد
على الأول قال فإن ترك حديث عبد الله بن مغفل فقد لزمه ما لزم خصمه في ترك السبع الذي قد ذكرنا **الرابع**
الاستدلال بحديث أبي هريرة في الأمر بغسل اليد قبل إدخالها في الإناء ثلاثاً وما في معناه بناء على أن ذلك للطهارة
من البول لأنهم كانوا يتغوطون ويبولون ولا يستنجون بالماء فأمرهم بذلك إذا قاموا من نومهم لأنهم
لا يدرون أين باتت أيديهم من أبدانهم وقد يجوز أن يصيب ذلك فيتنجس فأمروا بغسلها ثلاثاً وكان ذلك طهارة
من الغائط والبول إن كان أصابها وهما أغلظ النجاسات فما دونهما أحرى أن يطهر بالثلاث **الخامس**
ما نقل عن بعضهم أن هذا إنما كان إذ أمر بقتل الكلاب فلما نهي عن قتلها نسخ ذلك **السادس** ما نقل عن
بعضهم أيضاً أنه كان ذلك على وجه التغليظ **السابع** التأويل بحمل الأمر بالسبع على من علم على طهارة
نجاسة الولوغ لا يزول إلا بالسبع **الثامن** حمل السبع على الاستحباب والثلاث على الإيجاب لفتوى
أبي هريرة رضي الله عنه بالثلاث ولا يجوز أن يفتي بخلاف ما روى إلا وهو قد علم معنى الرواية وصرفها
عن الإيجاب إلى الاستحباب كما حمل حديث ابن عمر على التفرق بالأبدان لأن ابن عمر فسره بذلك **فأما**
الوجه الأول فالجواب عنه بما ذكروا أن المختار أن مذهب الراوي إذا خالف روايته لا يمنع التمسك
بها وقول الطحاوي رحمه الله يدل على نسخ السبع عنه من وجهين أحدهما أنه لا يلزم النسخ لاحتمال
مخالفة ذلك لرأي أو اجتهاد رآه وقد يكون اعتقد أن الأمر بالسبع على الندب ولا يتعين حمله
على النسخ الثاني لو سلمنا أنه يلزم النسخ لكن عنده أو في نفس الأمر الأول مسلم ولكن لا يلزم ثبوته
في نفس الأمر لاحتمال مخالفة مجتهد آخر سواه في ذلك والثاني ممنوع وهو ظاهر هذا ما نراه
من الجواب وأما البيهقي رحمه الله فإنه سلك في الجواب عن هذا أخرى كما قال المعترض وذلك
من وجوه الأول تضعيف الرواية فإنه لم يروه إلا عن عطاء عن عبد الملك وعبد الملك لا يقبل منه
ما يخالف الثقات وقد رواه محمد بن فضيل عن عبد الملك مضافاً إلى فعل أبي هريرة دون قوله قلت
عبد الملك قد أخرج له مسلم في صحيحه والساعيه قد من جهات بعرسعاد أنه قال فيه بعد ذكر
الترمذي عقب حديث الشفعة الذي أورده عبد الملك هو ثقة مأمون عند أهل الحديث لا نعلم أحداً تكلم فيه
غير شعبة من أجل هذا الحديث وقال علي بن الحسين بن حبان وجدت في كتاب أبي بخط يده سئل أبو زكريا
عن حديث عطاء عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشفعة فقال هو حديث لم يحدث به إلا عبد الملك عن عطاء
وقد أنكره عليه الناس ولكن عبد الملك ثقة صدوق لا يرد على مثله وقول البيهقي رحمه الله لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات
قلنا المخالفة على وجهين مخالفة معارضة ومناقضة ومخالفة على غير ذلك كالمخالفة في الزيادة وردها سبيلا
وحيث يمكن الجمع والذي ذكر من مخالفة رواية محمد بن فضيل بكونه رواها فعلاً ورواها عبد الملك قولاً ليس من قبيل
مخالفة المعارضة والمناقضة ولا يمنع الجمع بينهما بأن يفعل مرة ويقول أخرى **الثاني** أنه روي عن أبي هريرة
من قوله نحو روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر رويناه عن حماد بن زيد ومعتمر بن سليمان عن أيوب عن محمد بن سيرين
عن أبي هريرة من قوله نحو روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر من جهة أبي داود رواية المعتمر وحماد عن أيوب قال وقد يقول
هذا الاختلاف في حديث واحد ورواية أيوب والذي ذكره أبو داود من رواية معتمر بالوقف هي رواية مسدد عن معتمر
مرفوعاً ذكر الطحاوي من رواية المقرئ عن المعتمر وإذا كان اختلافاً في حديث واحد ورواية يرجع إلى أصل
والحديث فإما أن يسلك الطريق الفقهية ويخرج ما أمكن الجمع إذا لم يقع التعارض والتنافي وإما أن يسلك
الحديثية فالعلل عند الاختلاف في الحديث الواحد فإن سلك البيهقي رحمه الله الطريق الأول
نظر بعلته السابقة لرواية عبد الملك المخالفة أن حمل فإنه اختلاف يمكن الجمع فيه وإن سلك الطريق
الحديثية فإما أن يجري على تقديم رفع من رفع على وقف من وقف أو يعلل رواية الرفع بالوقف

صوابه الفصل

وحكم بالوقف فإن قدم الرفع فالحديث واحد لا بد رفعه فلا يكون موقوفا ولا يصح أن يجعل مذهبا لأبي هريرة
وإن قدم الرفع على الوقف في الحديث الواحد فهو مع كونه مذهبا لمن رفعه هو وغيره في مواضع يبطل
استدلاله بالحديث ويمكنه هنا أن يقول المتمسك برواية هشام بن حسان عن محمد بن سيرين الذي لم يختلف فيه
وإن رجع في رواية أيوب إلى الوقف فإنه قول أبي هريرة لكن لما كان الكل راجعا إلى قول محمد بن سيرين
ورواته وقد جعل حديثا واحدا مختلفا فيه من الجهة ورد عن ابن سيرين [illegible] قال البيهقي مؤيدا
للطحاوي رحمه الله وهلا أخذ بالحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روينا عن أبي هريرة من فتياه
بالسبع وبما روينا عن عبد الله بن مغفل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محتمل أن يكون موافقا لحديث
أبي هريرة ولما قدمنا ذكره دالا على خطأ عبد الملك فيما تفرد به من بين أصحاب عطاء ثم أصحاب أبي هريرة فيقول
أما ترك الأحاديث الثابتة بناء على زعم النسخ كما تقدم وما يتعلق بمخالفة عبد الملك فيما تفرد به فقد أشرنا
إلى أن مخالفته ذلك لا تخالفه مناقضة وتضاد وأما مخالفة أصحاب أبي هريرة فإن الذين رووا عنه
مرفوعا لا يعارض ذلك ما رواه عبد الملك موقوفا فإن الرافعين أسندوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعبد الملك رده إلى فتوى أبي هريرة وإنما يرد عليه مثل هذا الذي ذكره البيهقي إذا أن يقدم الطحاوي رواية
عبد الملك على رواية غيره من جهة تعارض الروايتين فيحكم للمرجوح على الراجح فأما إذا أثبت تلك
الروايات ويدعي نسخها بهذه الرواية فلا تعارض فيه وإن أراد البيهقي أن الذي رووه موقوفا فقد قدمنا
ما فيه وأنه يجب أن يحكم للرافع على الواقف إذا كان الحديث واحدا على طريقة [illegible] الرابع وقع في
كلامه مؤيدا لعبد الملك بن سليمان لم يحتج به محمد بن إسماعيل في الصحيح وهذا أضعف لأنه معارض بتخريج مسلم اى ا
له وترك احتجاج البخاري لا يعارض ما ذكرناه من الثناء عليه ولم يوجد تجريحه ثم لم يحتج به الشيخان في الصحيحين ولم
يلتزما إخراج حديث جميع الثقات وأيضا فترك الاحتجاج به لا يلزم منه القدح فيه لاحتمال أن يكون لتوقف وقع
له وفرق بين الترك للتوقف وبين الترك لثبوت الجرح الخامس قال البيهقي رحمه الله وحديث هذا المختلف عليه
فيه [illegible] عن قول أبي هريرة [illegible] رواية الحفاظ الثقات الأثبات من أوجه كثيرة
لا يكون مثلها علة لرواية واحدة قد عرف مخالفة الحفاظ في بعض أحاديثه فيقال غاية الذي رواه الثقات
الأثبات من أوجه كثيرة هو الحديث المرفوع ولم يذكر الطحاوي لنزاع منه في صحتها وإنما الزعم أن بعده رواية
دالة على النسخ فلو صح له ما ادعاه من جهة النظر الأصولي لم تعارضه تلك الروايات الثابتة وإنما يجد هذا الذي
ذكره البيهقي حيث يحصل الاختلاف بين الرواة ويحتاج إلى الترجيح من جهة الرواة فيعلل رواية الأقل على
الأكثر للحفاظ [illegible] المتجه ما قدمناه من النزاع في القاعدة وأما ابن حزم فإنه رد رواية عبد الملك بوجوه
أحدها أن عبد السلام بن حرب ضعيف والثاني أن رواية عبد السلام بن حرب أنها إنما تغسل إلا ثلاث
مرات يريد أنهم لا يقولون بالثلاث والثالث أن الحجة في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا في قول أحد غيره والرابع أنه لو صح
أن أبا هريرة خالف ما روى فقد رواه من الصحابة غير أبي هريرة وهو ابن مغفل ولم يخالف ما روى هذا ملخص ما
يحصل من كلامه بعد حذف بعضه وتشنيع يشنع به فأما تضعيفه عبد السلام بن حرب فإن البخاري أخرج
عنه في الصحيح ووثقه [illegible] أبو حاتم ثقة صدوق وفي رواية عن يحيى بن معين أنه قال صدوق وفي رواية ليس به بأس يكتب حديثه
وأما قوله إنهم لا يقولون بالثلاث فقد حكى الماوردي أن بعضهم يجعل الثلاث استحبابا وبعضهم يجعلها واجبا وأما الثالث
فجيد وأما الرابع فليس اعتراضا وإنما هو احتجاج صحيح في السبع ويحتاج إلى الجواب فيما يقتضيه من غسله
ثامنة وأما الوجه الثاني وهو المعارضة بحديث عبد الوهاب فرواه الحسن بن سفيان عنه ومتنه إذا
ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات ولم يقل في تلك الرواية أن أولاهن بالتراب الغلط الثالث أن عبد الوهاب
[illegible] رواه عن إسماعيل بن عياش [illegible] عبد الوهاب بن الضحاك بالإسناد وقال فاغسلوه سبع مرات وقال
الدارقطني [illegible] هذا هو الصحيح الرابع أن الأمر فيه بالسبع فالأمر بالثلاث فلم يكن حمل الثلاث على الإكمال

دون

دون السبع فأولى من حمل السبع على الإكمال دون الثلاث الخامس أن يحمل التحديد أو التكرير للراوي فلا يثبت التعيين
وأما الوجه الثالث وهو إلزام الخصم القول بحديث عبد الله بن المغفل وأنه يقتضي إيجاب غسلة ثامنة بالتراب
مع السبع بالتراب فإن كان المقصود بهذا الإلزام مقابلة التشنيع بتشنيع فهذا أقرب في هذا المقصود وإن
كان المقصود به الاعتذار عن ترك العمل بالسبع فليس يتجه لأنه إما أن يكون للخصم عذر صحيح أو لا فإن لم يكن له عذر صحيح فهو ملوم
بترك العمل به والآخر ملوم بترك العمل بالسبع وإن كان له عذر صحيح ومعارض راجح فلا لوم عليه فيه فيحتاج خصمه إلى إبداء
عذر ومعارض راجح وإلا كان مستعدا للوم وأما الوجه الرابع وهو الاستناد إلى حديث أبي هريرة في المستيقظ
من نومه مبني على أن البول والغائط أغلظ النجاسات والخصم يمنعه ويرى أن نجاسة الكلب أغلظ من نجاسة العذرة والبول
ودليله على ذلك هذا الحديث مع الدليل الدال على الاكتفاء في الغائط والبول بدون السبع وأما الوجه الخامس فلحكايته
عن ابن حزم من وجهين أحدهما أنه دعوى فاحشة بلا دليل وقفو لما لا علم لقائله به وهذا إجرام والثاني أن ابن المغفل روى
النهي عن قتل الكلاب والأمر بغسل الإناء منها سبعا في خبر واحد معا [illegible] وأيضا فإن الأمر بقتل الكلاب كان في أول الهجرة
وإنما روى غسل الإناء منها سبعا أبو هريرة وابن مغفل وإسلامهما متأخر وأما الوجه السادس فهو وإن كان قد قيل مثله في غير
هذا الموضع فهو قبيح جدا لأنه لا يجوز عليه السلام أن يأمر إلا بما هو شرع الله وأوجب الطاعة وأما السابع فأجيب
عنه من وجهين أحدهما أن نجاسة الولوغ ليست عينية حتى يرجع في زوال عينها إلى عدد الطريق والثاني إن
كان معتبرا إعداد الطرق بحيث أن يكون محدودا إلا بالشرع كالعموم في المغلظات وأما الوجه الثامن فهو حمل الظاهر
يحتاج إلى دليل راجح وأما تفسير الراوي فينقسم قسمين أحدهما تفسير محتمل في اللفظ وهذا الذي يقبل فيه تفسير
الراوي وعليه حمل تفسير ابن عمر رضي الله عنهما للتفرق بالأبدان والثاني نسخ أو تخصيص فلا يقبل كتخصيص ابن عباس
رضي الله عنهما لقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه في إخراج النساء من الحكم وحديث الولوغ مفسر لا يفتقر
إلى التفسير أو وارد [illegible] فوجب حمله على ظاهره **الرابعة والأربعون** هذا العدد المخصوص
وهو السبع يقتضي الخروج من العهدة به ومفهومه أنه يقتضي عدم وجوب الزائد لأنه مفهوم العدد
وبهذا قال الأكثرون وحديث عبد الله بن المغفل يقتضي غسلة ثامنة وهو ما أخرجه مسلم في صحيحه عن مطرف
بن عبد الله بن الشخير عن ابن المغفل قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب ثم قال ما بالهم وبال الكلاب ثم
رخص في كلب الصيد وكلب الغنم وقال إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب
ونقل عن الحسن أنه قال به أعني بالغسلة الثامنة وهو قول أحمد رحمه الله ويقوي القول به فإنه زيادة على ما
في حديث أبي هريرة رضي الله عنه والأخذ بالزائد متعين والاعتذار الذي يعتذر به عنه من وجوه أحدها ما قاله
الشافعي رحمه الله قال هو حديث لم أقف على صحته والثاني لو صح لكان محمولا على أحد أمرين إما أن يكون جعلها ثامنة
لأن التراب جنس غير الماء فجعل اجتماعهما في المرة الواحدة معدودا باثنين وإما أن يكون محمولا على من نسي استعمال
التراب في السبع فيلزمه أن يعفر ثامنة فأما الوجه الأول فعذر الشافعي رحمه الله عذر صحيح في حقه
وأما من صح عنده فلا عذر له من هذا الوجه وأما التأويلات فمستكرهات مخالفات للظاهر مخالفة ظاهرة عدم
لأن قوله عليه السلام فاغسلوه سبع مرات ذكر السبع فيه لبيان الغسلات التي دل عليها قوله عليه السلام ثم
فاغسلوه وقوله وعفروه الثامنة بالتراب إما أن يحافظ فيه على معنى الغسلة فهو في سبع مرات كأنه
قيل الغسلة الثامنة بالتراب أو لا يحافظ على ذلك فإلقاء التراب في الماء لا يطلق عليه اسم غسلة وإن
كان التعفير بدون الماء على المحل فلفظ لا غسلة أصلا وإن لم يحافظ على معنى الغسلة كأنه قيل
الفعلة الثامنة فهو أبعد أيضا فقوله عليه السلام وعفروه الثامنة بالتراب ظاهر في كونها غسلة ثامنة
ومخالفة هذا الظاهر إن كان سببها الرواية التي فيها السبع فلا معارضة بينهما لحصول الزيادة في
هذا الحديث وما فيه إثبات مقتضى ذلك الحديث الآخر في السبع وذلك معارض لوجوب الثامنة بهذا
مثله لأنه لم يقل بوجوب الترتيب لأن الروايات التي فيها الأمر بالسبع دون الترتيب تقتضي الاكتفاء

بما دون التراب بعين ما ذكره فلو كان من هذا المعنى في الزائد ومعارضته بما المعنى إنما يه لزم إلغاء الحرف
المنصوص وإن احتمل ترك الظاهر وارتكاب مثل هذا التأويل إنما هذا الذي ذكرناه فلم يقدم المالكية إلى أحله
تأويلاً مثل هذا التأويل أو أجود في ترك المنصوص والعمل بالظاهر في تركه هذا الحرف وعدم إيجاب
الثامنة والذي له في هذا أن قال ولا شك أن ذكر أن يعفره بالتراب في أولاهن ثامن إلى السبع غسلات
فقال له أتريد أن يعفره بالتراب فعله ثامنة أم غسلة ثامنة إن قلت بالأول فصحيح لكنه ليس هو ظاهر
اللفظ وسياقه في اعتبار معنى الغسل لا مطلق الفعل وإن قلت إنه غسل ثامن فممنوع وأما التأويل وهو
حمله على من نسي استعمال التراب في السبع فبعيد جداً لأنه حمل اللفظ العام الوارد على غير سبب خاص أصل
نادر ليس عليه شرعه على أمر نادر عارض وهو من التأويلات المردودة كما عرف في فن الأصول وبه ترد
الشافعية على الحنفية في حملهم الحديث الدال على اعتبار الولي في النكاح على المكاتبة وأما ما ذكره الطحاوي
من أنه نقص المنصوص في السابعة عملا بحديث السبع وفي الثامنة بحديث عبد الله بن المغفل إحداثاً فإن أراد
فإن لم يقم إجماع على عدم وجوب ذلك وإلا فهو قول محتاج إلى دليله بطريقه **الخامسة والأربعون**
لو غسل الإناء ملابس الولوغ ثم ولغ الكلب فيه فهل يغسل سبعاً أو يدخل فيها تلك الثلاث ويكفي بأربع الحديث يقتضي الغسل
سبعاً لأن الغسل مرتب على الولوغ وقد وجد ههنا فترتب عليه موجبه وهو السبع والله أعلم **السادسة**
والأربعون غسله دون السبع ثم ولغ فيه الكلب فيغسله سبعاً أو زائداً فهل يكفي بها وينوب عن الأربع
البواقي في الغسل الأول هذا ينبني على المسألة السابقة فيما إذا ولغ الكلب مرتين وكلبان في إناء فإن قلت
لا يكفي بسبع واحدة فههنا أولى لأنه إذا كان عن كامل فلأن يوجب عما دونه أولى فإن قلنا ثم لا يكفي فههنا
كذلك وقد تقدم في تلك المسألة ما يتعلق باستنادها إلى الحديث وهو ههنا جار لأن بالولوغ الأول وجب
السبع عملاً بالنص فالثاني كذلك وإنما قيل بالاكتفاء بسبع واحدة بناء على تداخل النجاسات في الحكم وذلك
أمر خارج عن دلالة اللفظ فإن نسب إلى ذلك فاعله مقرّه وقد وجه بعض الناظرين على الظاهر ههنا
وليس يليق بمذهب من يقول بالتعبد إلا تكرار الغسل بتكرار الولوغ عملاً بالظاهر من اللفظ ومقتضاه
والله أعلم **السابعة والأربعون** كان المحل نجساً قبل الولوغ ثم طرأ عليه الولوغ فيغسله سبعاً
بمقتضى ما ذكره الاكتفاء بالغسل سبعاً بناء على تداخل النجاسات في الغسل وهل يمكن أن يؤخذ ذلك من قوله
صلى الله عليه وسلم طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً فإنه يقتضي طهارة الإناء بالغسل
سبعاً وذلك عام بالنسبة إلى الإناء المتنجس والإناء الذي لم يتنجس إلا أنه ليس بذلك القوي لأن الظاهر أن
المراد طهوره عن ولوغ الكلب لأنه حكم رتب على مناسب له فيكون المناسب علة وإذا كان طهوراً عن الولوغ
لم يدل على كونه طهوراً أعم من الولوغ **الثامنة والأربعون** إذا كانت النجاسة عينية فطرأت
عليها نجاسة الولوغ كما لو كانت دماً فولغ فيها الكلب وكانت تلك النجاسة لا تزول إلا بغسله أو غسلتين فغسله كل
عقب ذلك من السبع أو لا فيه احتمال فمن السابقة والكلام فيها كالتي قبلها لكن الحديث يقتضي أن الغسل
عن الولوغ بسبب ترتب الحكم على الوصف وإذا وجب سبع عن الولوغ فالغسلات الأوليات لإزالة العين لا
للولوغ ووجه الاستدلال ما ذكرناه من العموم في الأولى وفيه الاعتراض المذكور وجوابه **التاسعة**
والأربعون لما جاء الأمر بالعدد في الغسلات وجب اعتبار ما يسمى غسلة ليحصل امتثال
الأمر بها فلو طرح الماء في الإناء لم يحتسب به غسلة حتى يفرغه منه هكذا قال بعضهم وعلله بأن العادة
في غسله وسقي الإناء حتى يفرغ منه وكأنه معقول لأن فيه تفريغه ليس بشرط عندهم والأولى أن يقال
في ذلك إنه ما لا يسمى غسلة عرفاً فلا يحصل به الامتثال **الخمسون** وضع الإناء في ماء كثير
واستوى عليه الماء فلم يحتسب بوضعه فيه ومرور الماء على أجزائه غسلة وهذا احتمال والمسألة
في أنه لا يلي وضع الماء في الإناء حتى يفرغ منه وهو راجع إلى اعتبار العرف وكأنه يدعي أن

العرف يفرق بين الإناء والماء الكثير **الحادية والخمسون** خضخض الماء في الإناء وحركه بحيث مر عليه
أجزاء غير التي كانت ملاقية فإن بعضهم حكى غسله بأنه كالو مر عليه جريات من الماء أي إذا كان الإناء في
نهر فمر عليه جريات من الماء. قال بعضهم وخضخضه قال بعض الحنابلة يحتمل أن إذا أدار الماء فيه بحرى بحرى الغسلات لأن
أجزاءه تمر عليها جريات غير التي كانت ملاقية لها فأشبه ما لو مر عليها جريات من ماء جار قال وقال
ابن عقيل لا يكون غسلة الأسمر بعد منه أن يقلب والمسح في هذا ما يسمى غسلة في اللسان والعرف
فما كان دال اللفظ على الاكتفاء به وما لا يسمى غسلة فلا يكتفى فيه بالقياس لأنه في معنى الأصل عند من يقول
به **الثالثة والخمسون** وهي دون الموسمة التي قبلها وضع الإناء في ماء كثير ثم إذا هو متغير لأسلب
الطهورية فمر عليه أزمنة وهو ساكن هل يكفي بها ويقوم مقام سبع غسلات في أنه ذو أوجه يحمل اللفظ
بعد وأمثال به إذا قيل بالقياس **الرابعة والخمسون** ظاهر الخطاب أن اللفظ متوجه
إلى فعل المكلف لقوله فليغسله هذا أمر يتعلق بفعل المكلف إلا أن يقال إن النجاسة لا تعتبر الفعل فلو نزل
عليه المطر أو كان في نهر جار تمر عليه جريات النهر كان كل جرية تمر عليه غسلة وهذا التخصيص بالمعنى
والقياس الدال عليه اللفظ مما يفهم من المقصود ويبعد لمن قال بالتعبد أن لا يلتفت لكل إلى اسم الظاهر ٥
الرابعة والخمسون عدم اعتبار القصد والإدراك في الغسل المذكور مبني على هذا الذي قدمناه
والله أعلم **الخامسة والخمسون** المالكية يقولون بمجرد إصابة الماء لا يسمى غسلاً ولا بد من ٦
من زائد وهو الدلك وأورد عليهم قولهم غسلت المطر وأجابوا بأن الصب وتكرار الماء يقوم مقام
الدلك هذا أو قريب منه يعلى هذا المراد أن لا يحصل مسمى الغسل بمجرد الإفاضة وإذا لم يحصل لم يكتف به
في امتثال الأمر **السادسة والخمسون** اختلفوا في وجوب العصر من النجاسة وبني على وجوبه أنه إذا ٧
كان المغسول حشيشاً مدخل فيه أجزاء النجاسة لم يحتسب برفعه من الماء إلا بعد عصره وعصر كل شيء بحسبه فلو
كان بساطاً ثقيلاً أو زلياً تعصر بقلبه ودقه وهذا كله بناء على أن الحكم على النجاسة مع اعتبار
لفظ الولوغ والإناء وبعد ذلك فإذا صح إطلاق لفظ الغسل على الشيء قبل عصره فيمكن أن يستدل به على عدم
وجوب العصر وطريقه أن يقال اللفظ يقتضي حصول الاكتفاء بمسمى الغسلات وإيجاب العصر ليس مأخذه
حصول مسمى الغسل بل بدليل خارج عن مسماه وإذا لم يرد دليل خارج كان اللفظ مثبتاً والماء قبله أعني أنه
غسل غسلة بلا عصر بها كحصول المسمى في قوله عليه السلام طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن
يغسل سبعاً فإنه يقتضي حصول مسمى الغسلات بمجرد إصابة الماء وهذا المسمى حاصل في الثوب فلينكف به
إلا أن يقوم دليل على اعتبار أمر زائد **السابعة والخمسون** اختلف أحمد رحمه الله في روايته ٨
عنه نجاسة الولوغ سائر النجاسات في اعتبار العدد فيها وإذا قيل بها ففي قدره روايتان ثلاث وسبع
وقال الخرقي من الحنابلة وكل إناء حلت فيه نجاسة من ولوغ كلب أو بول أو غيره فإنه يغسل سبعاً إحداهن
بالتراب قال القاضي يعني الظاهر من قول أحمد ما اختاره الخرقي وهو وجوب العدد في سائر
النجاسات وإيجاب العدد والتتريب قياساً على الولوغ وهذا إنما يصح إذا ألغي الوصف بنجاسة الكلب
وعينه وهو غلط أمر النجاسة أو المعنى الموجب لغلظها والله أعلم **الثامنة والخمسون** الحديث ٩
يقتضي استعمال التراب في غسل الإناء منطوقه وقد قال به الشافعي رحمه الله ولم يقل به مالك وقال
أبو حنيفة رحمهما الله فقيل في العذر لمالك إنه لم يرو هذه الزيادة ولم ينقلها ومنهم من علل باضطراب الزيادة
من قوله أولاهن أو أخراهن أو السابعة أو الثامنة قال لهذا الحال وهذه الزيادة مضطربة ولذا لم يأخذ بها مالك
ولا أحد من أصحابه فأما الوجه الأول في العذر فيصح لمالك أن كان لم يقف عليها من رواية عدل غير ولسن
عذراً أصلاً لم يوقف عليها من رواية غيره وأما الثاني فلا بد في التعليل بهذا الاضطراب من عدم الترجيح
لإحدى الروايات على الأخرى بوجه من وجوه الترجيحات وإلا فالعمل بالأرجح واجب والمرجوح مطرح

لا تسقط المسألة ... والأصل ... الخلاف في عدد ... فلتقرأ ... الصواب

وايضا فاذا صح العارض الموجب للاطراح يختص بما وقع فيه التعارض وهو محل التتريب فلا يسوغ اسقاط
٦٥ ما اتفق عليه وهو اصل التتريب **التاسعة والخمسون** في قاعدة يبتني عليها غيرها وهي ان الامر
اذا تعلق بشي بعينه لا يقع الامتثال الا بذلك الشي لانه من فعله لم يات بما امر به فلا يخرج عن العهدة وسوا
كان الدليل ولد الامر صيغة او لفظا عند ما لما ذكرناه من توقف الامتثال عليه وكان بعض اصحابنا قد اعترض
في مسئلة غسل النجاسة انه يتعين فيه الما على الاسند الا بقوله عليه السلام ثم اغسليه بالما انه حكم علق
بلقب ومفهوم اللقب ليس بحجة فلا يدل على انه لا يجوز بغير الما هذا او قريب منه والذي يقول ان ما نبه
يتعلق الامر بان منه لصورة الامتثال الا ان يعلم الغاوق والا نظر هاهنا لكونه لقبا او صفة ومحل ذلك
الحكم بعريين اللقب والصفة كالحديث المذكور فان محل الحكم هو الدم فلا يقال انه يدل على ان غير الدم يجوز
غسله بالما عملا بالمفهوم لان الدم لقب لا يدل على اسقاط الحكم عما عداه **الستون** فيما يترتب عليه
لما كان الامر هاهنا متعلقا بالتراب وجب ان لا يقع الامتثال الا به لانه لا خروج عن العهدة الا بفعل
المامور به والامر متعلقه التراب فمن لو قال قائل اذا ولغ في الاناء لم يجز غسله بالتراب مستندا
في ذلك الى المفهوم ودلالته فيل له محل الحكم هاهنا هو الاناء وهو لقب لا يدل على نفي الحكم عما عداه
واما ان مستندا في ذلك الى المفهوم للاضراب عن الاسنا دالى الظاهر والتعبد فان ذلك يوجبه اخر
٦ **الحادية والستون** اختلف الشافعية رحمهم الله تعالى في ان التعفير هل هو لنجاسة او عن تعبد
من قال انه تعبد يتبع فيه ظاهر النقل وهذا يرجع الى القاعدة التي ذكرناها فيما مضى وهو انه لا يلزم من
كون المعنى معقولا في الاصل ان يطرح ما يعلق به الامر في المفصل ولا منع حمله على التعبد وان عقل
المعنى في الاصل ومنهم من قال سببه الاستظهار وبعض المالكية اعتذار هذه اللزوجة التي في لعاب
الكلب يوهم ان ذلك بسبب اضافة التراب لازالتها ومنهم من قال سببه الجمع بين نوعي الطهور وبني على هذا
الخلاف ما اذا غسل بالصابون والاشنان بدل التراب فمن قال بالتعبد او الجمع بين نوعي الطهور
لم يكتف به ومن قال سببه الاستظهار ونحوها لما هو مقصود لوجهين احدهما ان هذا استنباط
علة من الحكم المنصوص عليه يعود على النص بالابطال لانا اذا اكتفينا بالاشنان لم اقم التراب اصلا
وصار هذا كالرد الشافعية على الحنفية حين قالوا المقصود سد خلة الفقير بقدر مالية الشاة
دون عينها فقالوا لهم هذا استنباط لعلة تعين ان لا تجب الشاة المنصوص عليها فعادت على النص
بالابطال وكل هذا الوجه الثاني ان القاعدة في الاوصاف التي يشتمل عليها محل الحكم ان يكون معتبرة
الا ما يعلم عدم اعتباره ومهما كان في محل الحكم ما يمكن ان يكون معتبرا لم يجز الغاؤه ومحل النص قد اشتمل
على التراب وله وصف الطهورية وهو وصف يمكن ان يكون معتبرا الى معنى التغليظ بالنجاسة المزالة
فلا يلغى وللشافعية وجه انه يقوم غير التراب مقام التراب عند عدمه دون وجوده وهذا الذي
ذكرناه من تعيين ما عين في لفظ الرسول وارد على قائل هذا الوجه ايضا الا المانع من دليل منفصل
الثالثة والستون مسئلة تماسه من غير تراب هل يقوم مقام التراب اختلف فيه الشافعية
رحمهم الله على ثلاثة اوجه ثالثها الفرق بين وجود التراب وعدمه والقول في هذا كالقول في غير التراب
من المذرورات في الما وهذا متاخر الرتبة عن ذلك لفقد المذرورات من التراب في معنى الاستعانة
والصواب عدم الاكتفاء لما ذكرناه من ان المعنى لا يمنع الامتثال الا به واحتمال اعتبار معنى الجمع بين نوعي
الطهور وما يذكر من المعاني المستنبطة ليس بالقوي بالنسبة الى مدلول الالفاظ اذا كانت مزاحمة
٤ لغيرها **الثالثة والستون** كان المانع الذي يمنعه التعفير عن الماء كالورود ولكل وغيره
سبب فالمانع من الاكتفاء به وجها للشافعية واستند للعدم الاكتفاء بقوله صلى الله عليه وسلم احداهن

بالتراب

٩ بالتراب معناه فلم يغسله فلما اسقطنا الاكثار الغسلة بغير اذا **الرابعة والستون** كان التراب نجسا
ففيه للشافعية رحمهم الله وجهان فمن يكتفي به لان المقصود الاستعانة بشي اخر وهذا ضعيف لانه لا دليل
على ان ذلك كل المقصود اذ اسلم انه مقصود والاستنجاء والاطلاق بما تقصد به التطهير محمول على الطاهر لما فاه
٦ العين المقصود الطهارة **الخامسة والستون** الارض الترابية اذا تنجست باصابة الارض الكلب
انا ما هل يحتاج في تطهيرها الى تراب اخر ام يكفي محض الما فيه اختلاف للشافعية ورجح انه لا حاجة الى
استعمال التراب لانه لا معنى للتعفير في التراب ويقال على هذا انه من مذهب للتعبد بالتراب لا يقول
بالاحتياج اليه هاهنا الا ان كلما يتنجس بنجاسة الكلب عنده كالاناء ولا اعتبار باسم الاناء واذا كان كالاناء اقتضى
٧ اللفظ استعمال التراب فكذلك هاهنا والله اعلم **السادسة والستون** غسل الاناء في ما لا يرد فهل
يطهر ام يعد ذلك غسلة واحدة وتحت غسله سبع احداهن بالتراب فيه اختلاف للشافعية رحمهم الله
ومقتضى الحديث عدم الاكتفاء بالعدد وحصول ما عين للتطهير والقول بالاكتفاء انما هو بالنظر الى المعنى
٨ **السابعة والستون** قال القاضي الماوردي من الشافعية رحمه الله اختلف اصحابنا في قدر استعمال
ما يلزمه من التراب على وجهين احدهما انه يستعمل منه ما يطلق عليه اسم التراب من قليل او كثير لورود الخبر
باطلاقه والوجه الثاني انه يستعمل منه ما يستوعب محل الولوغ لانه ليس موضع منه لا استعمال التراب فيه اخص
من موضع فلزم استيعاب جميعه فقد استدل بالخبر للوجه القائل بالاكتفاء وهو مقتضى ظاهر اللفظ
وذلك هو مقتضى من يرى التعبد في استعمال التراب واما الاستيعاب فمتوجه على القول بان الغسل
٩ للنجاسة وقد يحتمل كل جزء مما اتصل به الما الذي ولغ فيه والمقصود التطهير فيجب في كل ما حصل له التنجيس
الثامنة والستون قال بعض مصنفي الشافعية لا يكفي ذر التراب على المحل وان غسله بعد ذلك بالما
بواسطته الى جميع اجزاء المحل في اطلاق اسم التعفير على هذا نظر فان من غسل
من مانع لمزجه ليصل التراب بواسطته الى جميع اجزاء المحل وان
وجهه بما يسكن بالتراب فلا يصدق عليه انه عفر وجهه بالتراب الا ان يوخذ من اسقاط التعفير وان
كان كذلك ولم يكن فلا شك ان التعفير يطلق على اتصال التراب الى المحل واتصاله به من غير ما امكن وقد
ثبت في الصحيح ان ابا جهل قال هل يعفر محمد وجهه في التراب وقال الشاعر لا يعفرن مصون شي هاهنا
فاذا كان الاسم مطلقا عليه وعلى ما امتزج به فيعتبر المزج بالما بعينه يحتاج الى دليل فان كان الدليل وجوب
اتصال التراب الى جميع المحل فهذا يحصل بذره الى حيث يصل التراب الى جميع اجزائه فيغير هاهنا لفظ من
حيث لفظ الحديث وهو ان اللفظ يقتضي حصول مسمى الغسل لجميع التراب وان الغسلة يكون مصحوبة
للتراب والغسلة انما تكون بالما فيكون بعضها مستصحبا بالتراب وذلك بالمزج به الا ان هذا يتوقف
على ان الاستصحاب المذكور لا يكون الا بالمزج عند اطلاق اللفظ وفيه وقفة ولا يبعد ان يقال ان
من ذر السدر والخطمي على راسه ثم اتبعه بالما انه غسل راسه بالخطمي والسدر فانظر في ذلك اللهم
الا ان يراد بالمزج اجتماع الما والتراب كيف كان اما بالمزج قبل الصب او بالذر ثم الصب ويكون قوله
لا يكفي ذر التراب على المحل اي مقتصرا على ذره دون اجتماعه مع الما فلا اشكال على هذا في هذا الوجه
٧٥ ويكون قائله ما دكرناه التنبيه على ما في هذا الوجه **التاسعة والستون** من قال بالتتريب
اختلفوا في تعيين مرة التتريب واختلفت الروايات فيها والشافعية والحنابلة لم يخصصوا بغسلة
معينة وفي صحيح مسلم اولاهن بالتراب وروى الشافعية والثامنة وقال الظاهري يتعين الاولى
قال وقد جاء الخبر بروايات شتى في بعضها والسابعة بالتراب وفي بعضها احداهن بالتراب قال
وكل ذلك لا يختلف معناه لان الاولى هي بلا شك احدى الغسلات وفي لفظ الاولى بيان انتهى فمن
جعل التراب في اولاهن فقد جعله في احداهن بلا شك واستعمل اللفظين معا ومن جعل في احداهن
فقد خالف امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في ان يكون اولاهن وهذا الكلام بلا شك يدرك
ان تعفير بالتراب في اولاهن ثم المسبع غسلات وان تلك الغسلة سابعة لسابعتهن اذا

خمس وبهذا اتضح الطاعة بجميع الفاظه عليه السلام المأمور في هذا الخبر **قلت** أما ما ذكره من عدم الاختلاف بالنسبة الى احد ائمة فصحيح واضح واما ما ذكره من ان ال[illegible] لغسله سبعة ليس من ان اجمع فان اراد به انه يطلق على الاولى سابعة باعتبار الاجماع مع الست فهذه الاعداد انما تعتبر بالنسبة الى المبدا او الانتهاء فيلزم ان يطلق على جميع السبع جميع اسما الباقيات بحسب اختلاف المبدا الذي يعتبر فالسابعة بانه ان حذف المبدا من السادسة والسادسة بانه ان حذفت المبدا من الخامسة وكذلك الى اخر الاعداد وهذا ليس بشي ولا يصح له ان يكون عاملا برواية السابعة او الثامنة اذا عين الاولى واما قوله ولا اشك نذرك ان بعضهم قال التراب في اولاهن ثامن الى السبع غسلات قلنا ان تعنى انه غسل بانفراده او يعني انه يعد ثامنا من حيث الاول فعلى ذلك فانظر لان استعمال التراب من حيث هو تراب ليس غسلا ويلزم على هذا ان يكون الاناء لا يغسل سبعا اصلا بل اول الغسل ثامنا متى استعمل التراب في احدى الغسلات وان اردت به انه فعل ثامن فمسلم ولكن الظاهر يقتضي ان الثامنة غسلة كاملة وهو ظاهر قوي وحمل بعضهم اختلاف الروايات دليل على ان محل التراب من الغسلات غير مقصود وقال اخر لما نص على الطرفين كان حكم الوسط ملحقا بهما او باحدهما وهذان ضعيفان اما الاول الحاكية

السبعون اورد على الشافعي رحمه الله في عدم تعيين محل التراب سؤال وهو ان من مذهبه حمل المطلق على المقيد وقد ورد احداهن وورد اولاهن فيجب حمل المطلق في احداهن على المقيد في اولاهن هذا او معناه وهذا الذي حكاه عن ابن حزم فيما تقدم واجيب عنه بما حاصله انه لما اختلفت الروايات في التعيين تعارضتا وبقي المطلق على اطلاقه ويعترض على هذا ان شرط التساوي في الروايات وعدم وجود الترجيح في احداها فاما اذا وجد ذلك فيجب العمل بالراجح واطراح

٣ المرجوح لامتناع اسقاط الراجح بمعارضة المرجوح **الحادية والسبعون** اختلفوا في اراقة ما ولغ الكلب فيه وعند المالكية اقوال ثالثها الفرق بين الماء والطعام فيطرح الى رعاية المالية ورابعها قال عبد الملك ان شرب من لبن وكان يدوي باكله وان كان يحضر فيطرح خلاف الماء فانه يطرحه الذي والحضري وخامسها ان كان الطعام ملتزما اكله وان كان قليلا طرح وظاهر اللفظ في الامر بالاراقة يقتضي عدم هذه التخصيصات كلها والقول بعدم اراقته مطلقا مخالفة لظاهر الحديث وباقي الاقوال يرجع الى مصالح مرسلة او استحسانات تخصص بها الظاهر او تقيد والعمل بالظاهر اولى

الثانية والسبعون استدل بالامر على نجاسة ما ولغ فيه وهو دليل اخر غير

٤ الدليل الماخوذ من غسل الاناء منه **الثالثة والسبعون** ظاهر الامر الوجوب فيقتضي وجوب الاراقة والذي قدمناه من الفرق بين الماء والطعام ان كان المراد منه ان لا تجوز اراقة الطعام فيه مخالفة قوية للظاهر وان كان المراد منه انه يجوز عدم الاراقة واتلافه فهو اقرب من الاول لاحتمال ان يحمل الامر على الاستحباب **الرابعة والسبعون** حكى الماوردي

٥ عن الشافعي رحمه الله انه قال وعلماء بغداد يقولون واختلف اصحابنا هل اراقته واجبة والاسراع محرم فذهب بعضهم الى التمسك بظاهر هذا الكلام واوجب اراقته وحرم الانتفاع به استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ولانه لما كان الانتفاع باجزاء الكلب كلها حراما كان الانتفاع بما تعرف الى نجاسته حراما وقال جمهورهم ان اراقته لا تجب واما السبب والانتفاع به من وجه مخصوص لا يحرم لانها نجاسة طرأت على عين طاهر فلم يكن الانتفاع بها محرما كالميتة ويكون قوله فليرقه لتتوصل بالاراقة الى غسله لا لوجوب استهلاكه قال وهذا اصح وهذا الذي قاله حمل للاراقة على الاستهلاك وعدم الانتفاع وليس ذلك بلازم من لفظ الاراقة فانها لابد ان

الاتلاف

٦ الاتلاف وامتناع الانتفاع يجوز ان يراق ويبقى حيث يمكن الانتفاع به **الخامسة والسبعون** ان ثبت ان الاراقة تدل على الاتلاف والاستهلاك فيؤخذ منه انه لا يجوز غسل ما المولوغ فيه لان كلمة ثم في قوله فليرقه ثم ليغسله سبع مرات تقتضي ترتيب السبع على الاراقة فلو جاز غسله بالمولوغ فيه

٧ لامكن ان يغسل مرة قبل الاراقة ويحتسب بها فلا يجب غسله سبعا بعد الاراقة وهو خلاف النص **السادسة والسبعون** الذين قالوا بالفرق بين ورود الماء واردا على النجاسة وورود النجاسة واردة على الماء استدلوا بالحديث ووجهه ان الحديث يقتضي اراقة الماء ويقتضي غسله واراقة الماء حقيقة في اراقة جميعه ولا يتادى المامور الا به وحقيقة الغسل المامور به تتادى بما يسمى غسلا وان كان اقل من الماء الاول

٨ فقد اقتضى الحديث تنجيس الماء الاكثر بورود النجاسة عليه مع حصول التطهير بالماء الاقل لوروده على النجاسة وذلك دليل على ما قيل من الفرق وهذا بناء على نجاسة الغسالة **السابعة والسبعون** يستدل بالحديث على ان الماء المتغير بالتراب المطروح فيه طهور لان الطهور هو المطهر وقد جعل المطهر سبع غسلات فكل واحدة مطهرة والاولى المطهرة منها وهو خلاف الحديث ولا يقال انما يتم هذا اذا كان التغير بطرح التراب في الماء واما اذا كان بذر التراب على المحل واتباعه بالماء فلا لانا نقول ان دل دليل على تعين الطرح للتغير تعين المقصود والا فالمامور به مطلق التغيير فيدخل تحت اسمه ويجب ان يحصل الاجزاء به وصورة الطرح تدخل تحت اسمه فيجب ان يحصل بها امتثال الامر فان قلت فهذا لابد

٩ فيه من ان يكون اسم التغيير مطلقا على صورة الطرح قلت نعم الامر كذلك لابد منه **الثامنة والسبعون** اذا ولغ الكلب في اناء فيه اقل من قلتين ثم صب الماء على مذهب الشافعي وكذلك الاناء فلو صب على الماء اخر حتى بلغ قلتين فهما عندنا فالماء طاهر بغير خلاف عند الشافعية واما الاناء فيحكى فيه ثلاثة اوجه احدها انه ينجس حتى اذا انقلب بعض الماء عن قلتين نجس الماء بنجاسة الاناء والثاني ان الاناء طاهر والثالث ان ينفصل فيقال ان ولغ الكلب في الاناء ولا ماء فيه ثم صب فيه قلتان من ما لم يطهر الاناء وان كان فيه ماء اقل من قلتين فولغ فيه لم ينجس الاناء بنجاسة الماء ثم صب فيه ما صيرهما قلتين طهر الاناء وقد وجه القول بانه لا يطهر الاناء بان الاناء حكم له بنجاسة الكلب فلا يحكم بزوالها الا بعد حصول الغسلات فاما اذا كان في الاناء قليل من ماء فولغ فيه لم ينجس لكن الماء في مسئلتنا قد ثبتت النجاسة فلا يحكم بزوالها وصار الماء قلتين لان الغسلات المشروطة لم توجد **قلت** وهذا اندرج تحت لفظ الحديث بما اشار اليه من قوله لان الغسلات المشروطة لم توجد ووجه التفصيل ان الكلب اذا ولغ في الاناء وفيه اقل من قلتين فانما ينجس الاناء تبعا للماء فاذا حكم للماء بالطهارة حكم للاناء بالطهارة ايضا فاما اذا ولغ ولا ماء فيه فانما نجس الاناء بنفسه لا على طريق التبع فلا يطهر الاناء بل يغسل سبعا وحمل القلتين من الماء فيه ليس بغسله سبع مرات والله اعلم **التاسعة والسبعون** قد مر في المسئلة قبلها تصوير نجاسة الاناء بنفسه من غير ان يكون فيه ما يلغ فيه الكلب وهذه الصورة لا تندرج تحت لفظ الحديث لان اسم الولوغ لا يطلق الا على اخذ الكلب من شي مائع في الاناء واما تنجس الاناء بمباشرة بعض اعضائه له فلا يطلق عليه ولوغ فان لاحق حكمه عليه فبطريق القياس بعد تبيين ان العلة النجاسة بجميع اعضائه ومن ههنا ينبغي ان يوخذ على من صور نجاسة الاناء بنفسه في صورة الولوغ وادرجها تحت لفظه والصواب ان يقال في تصوير اصل المسئلة اذا تنجس الاناء بنجاسة كلبية ويندرج تحت هذه العبارة ما تنجس بالولوغ في مائع وما تنجس بمباشرة الاناء من غير ولوغ والله اعلم

الحديث الثامن

روى الترمذي من حديث المعتمر بن سليمان عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اولاهن او اخراهن بالتراب واذا ولغت فيه الهرة غسل مرة صححه الترمذي وقد اختلف في رفعه **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في التعريف اما ابو هريرة رضي الله عنه فقد تقدم وذكر محمد بن سيرين

واما ايوب فهو ابن ابي تميمة كيسان بصري والمشهور في كنيته ابو بكر وذكر ابن الحذاء انه يكنى ابا عثمان وانه
رأى انس بن مالك وايوب يعرف بالسختياني بفتح السين المهملة قال الجوهري مولى لعمار بن شداد مولى العنزة
ثم انتموا الى بني طهية ومات في طاعون الجارف بالبصرة سنة احدى وثلاثين ومائة وقيل سنة تسع وعشرين
ومائة وقيل سنة ثلاثين ومائة وهو ابن ثلاث وستين سنة وانما سمي السختياني لانه كان يبيع الجلود وقلت
وكان ايوب رحمه الله من اكابر المسلمين وسادات المتعبدين وخيار المتقين قال حماد بن زيد قال ابن شوذب
الغزال قال الحاكم عبد الحسين جاءه ايوب فسلم عليه وسايله فلما مضى ايوب قال الحسن هذا سيد الفتيان
وعن عبد الله بن بشر قال كان محمد بن سيرين اذا حدثه ايوب بالحديث يقول حدثني الصدوق وروى احمد بن
علي هو الابار حدثنا ابو بكر حدثنا احمد الموصلي حدثنا حماد بن زيد عن ابن عون قال كان ايوب اعلمنا بالحديث وروى
ابو بكر ايضا قال حدثنا ابو الشاه حدثنا حفص بن غياث قال سمعت هشام بن عروة يقول ما قدم علينا من العراق
افضل من ايوب السختياني ومن ذلك الثوري يعني مسعرا الا ان رأسه كان رطبا وروى ايضا قال حدثنا داود بن رشيد
حدثنا معمر حدثنا عبد الله بن بشر قال ان الرجل ربما يجلس الى ايوب فيكون لما يرى منه اشد اتباعا منه لو سمع حديثه
وروى الجوهري من حديث عفان حدثنا حماد بن زيد قال قال ايوب السختياني ينبغي للعالم ان يضع التراب على راسه
تواضعا لله عز وجل قلت وحسبك بما ذكر رحمة الله وما هنالك بما قال في مدحه وهو قوله ما حدثكم
او ما احدثكم عن احد الا وايوب افضل منه وذلك انه قال لعبد الله بن الربيع الحمدي لقي ابن عيينة ستا
وثمانين من التابعين وكان يقول ما لقيت فيهم مثل ايوب وقال ابن الحجاج سمعت ... يقول هو احب
الي في كل شيء من خالد وهو ثقة لا يسأل عن مثله وهو اكثر من سليمان التيمي ولا يبلغ التيمي منزلة ايوب
وقال محمد بن سعد فيه ثقة ثبت في الحديث جامع كثير العلم عدل حجة واما المعتمر فهو ابن سليمان بن
طرخان التيمي ابو محمد المشهور بالتيمي قيل كان نازلا فيهم وهو مولى مرة سمع اباه وعبيد الله بن عمر
وخالد الحذاء وهشاما وعمرا واحدا وروى عنه علي بن المديني واحمد بن حنبل ومحمد بن ابي بكر ومحمد بن
الفضل قال محمد بن سعد كان ثقة ولد سنة ست ومائة ومات سنة سبع وثمانين بالبصرة وعن
قرة بن خالد ما معتمر عندنا بدون ابيه وقال ابو حاتم ثقة صدوق وعن سعيد بن يونس لما مات معتمر
يوم قيل ان ابان الطلقي بالبصرة وكان الناس يقولون مات اليوم اعبد الناس وقيل اسطر الناس وقد اتفق
الجماعة كلهم على اخراج حديثه الستة في الصحيحين وباقي السنة واما الترمذي فقد تقدم **الوجه
الثاني** ذكر المعتمر وتسمية الاسناد للتعريف بمخرج هذه الرواية وقوله وقد اختلف في رفعه
اشارة الى ما نقلناه من تعليل هذا الحديث بروايات الفقهاء **الوجه الثالث** في تصحيحه قد
ذكرنا تصحيح الترمذي له وهو اعتماد على عدالة الراوي وقبول زيادة العدل فيما يرويه وحاصل
ما يعلل به علله يرجع الى الاختلاف في رفعه ووقفه والذي يلخص لنا انه مختلف في رفعه عن ابي
المعتمر وعن قرة بن خالد عن محمد ورواه مرفوعا عن قرة ابو عاصم النبيل وعنه الطحاوي والطبراني وقال
الحافظ ابو عمر بن عبد البر وهذا الحديث لم يرفعه الا قرة بن خالد وقرة ثقة ثبت الا انه قد خالفه
غيره وقال البيهقي ابو عاصم الضحاك بن مخلد ثقة الا انه اخطأ في ادراج قول ابي هريرة في الحديث
المرفوع في الكلب وقد رواه نصر بن علي الجهضمي عن قرة فبينه بيانا شافيا ثم اخرجه البيهقي بلفظ
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات اولاهن بالتراب ثم ذكر ابو هريرة
الهرة لا ادري قال مرة او مرتين قال نصر بن علي وجدته في كتاب ابي في مواضع اخر عن ابن
سيرين عن ابي هريرة في الكلب مسند او في الهر موقوف فمتى عاد لنا ... صححه اعتمد
على عدالة الرواة الرافعين ومن علله علله بالوقف واما ما اعترض به ابو الفرج بن الجوزي
على هذا الحديث وقد رواه من جهة الترمذي عن سوار بن عبد الله العنبري عن المعتمر

فخاف

فخاف فان سوارا قال فيه سفيان الثوري ليس بشيء لا سوارا الذي قال فيه سفيان هذا غير سوار
الذي قال فيه الترمذي ذاك سوار بن عبد الله بن قدامة متقدم في الطبقة وشيخ الترمذي مات
سنة خمس واربعين ومائتين وقد قال الطحاوي بعد ما ذكر حديث قرة بن خالد حدثنا محمد بن سيرين عن ابي هريرة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طهور الاناء اذا ولغ فيه الهر ان يغسل مرة او مرتين شك قرة
رواه عن ابي بكرة عن ابي عاصم عن قرة وقال هذا حديث متصل الاسناد فيه خلاف ما في الاثار
الاول يعني الاثار التي فيها الوضوء من سؤر الهرة قال وقد فضلها هذا الحديث بصحة اسناده فان
كان هذا الامر يؤخذ من جهة الاسناد فان القول بهذا اولى من القول بما خالفه قال فان قال
قائل فان هشام بن حسان قد روى هذا الحديث عن محمد بن سيرين فلم يرفعه ثم اسند الطحاوي الخبر
من هذه الجهة الى ابي هريرة قال سؤر الهر يهراق ويغسل الاناء منه مرة او مرتين ثم ذكر
حديث ابي هريرة عن وهب بن جرير عن هشام وقال الطحاوي هذا لا يوجب تضعيف حديث قرة لان محمد بن
سيرين قد كان يفعل هذا في حديث ابي هريرة يوقفها عليه فاذا سئل عنها هل عن النبي صلى الله عليه وسلم
رفعها والدليل على ذلك ما حدثنا ابراهيم بن ابي داود حدثنا ابراهيم بن عبد الله الهروي حدثنا اسماعيل
ابن ابراهيم عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين انه كان اذا حدث عن ابي هريرة فقيل له عن النبي صلى الله
عليه وسلم فقال كل حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما كان يفعل ذلك لان ابا هريرة
لم يكن يحدثهم الا عن النبي صلى الله عليه وسلم فاغناه ما اعلمهم من ذلك في حديثنا ابراهيم بن ابي داود
ان يرفع كل حديث يرويه لهم محمد عنه قال فثبت بذلك اتصال حديث ابي هريرة مع ثبت قرة
وضبطه واتقانه **الوجه الرابع** فيه استعمال لفظ الولوغ في شرب الهرة
الوجه الخامس في حكمه وفيه مسائل **الاولى** اختلفت الروايات في
المرة التي يكون فيها التراب فالذي في الصحيح لمسلم اولاهن وروي اخراهن او ما في معناه
وروي بالشك في اولاهن او اخراهن وروي عند غير مسلم احداهن وهذه الرواية قد حصل
فيها لفظة او وهي اما للشك من الراوي او للاباحة من الشارع وظاهر اللفظ انه من لفظ
الشارع والاولى من جهة الدليل ان يكون شكا من الراوي اما اولا فلانا لا نعلم احدا قال
بتعيين الاولى او الاخرى فقط بل اما بتعيين الاولى او التخيير بين الجميع واما ثانيا فلانه لا
يظهر معنى معقول للتخصيص بالتخيير بين الاولى والاخرى فقط **الثانية** الخبر يرد بمعنى
الامر والامر يرد بمعنى الخبر لاشتراك كل واحد منهما مع الاخر في معنى الخصوص والثبوت
ثم ورود الخبر بمعنى الامر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وهذا الحديث
منه اعني قوله صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ الكلب ولما كان اطلاق الخبر على الامر
استعمالا للفظ في غير موضوعه كان مجازا والاصل في الحمل عليه من دليل يدل عليه والدليل استحالة
حمله على الحقيقة لوجوب صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في اخباره عن الوقائع وعدم لزوم
وقوع ذلك في الوجود **الثالثة** تسديد من يرى غسل الاناء من ولوغ الهر وعدم
من خالفه ما قدمنا من امر رفع الحديث ووقفه وقد ذكرنا ما قيل فيه او لعله يحمله على الندب
وهو خلاف الظاهر يحتاج فيه الى دليل فان جعل دليله الحديث الذي ياتي بعد ذلك فهنالك
ينظر في الترجيح بين السندين او غيره **الرابعة** ظاهر الامر بغسل الاناء من ولوغه
تنجيسه بناء على ما تقدم في ولوغ الكلب وهذا المعنى مع استعماله في الاول والتراب
ولم يقل به الظاهري وقال ابو الخليل ونشرت او ويستعمل ثم يغسل الاناء بالماء مرة واحدة

ومقتضى **الخامسة** اذا كان معناه النجاسة بمعنى ذاته والظاهري خالف في ذلك
وقال بوجوب غسل الاناء وانه لا يجب اهراق ما فيه لانه لم ينجس بل قال ولا ينجس الا ما سماه الله
تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم نجسا **قلت** هذا الاصح اعني هذا الحصر الذي ذكره
والا سوف التنجيس التشهي وانما هو على دليل شرعي يقتضيه وقوله عليه السلام بل هو امر الذي
قارعا مسعدا ان العرب مندد دليل على وجوب البين عنه ووجوب البين عنه دليل على نجاسته لانه
معنى النجاسة فهذا دليل صحيح على النجاسة وان لم يسم نجسا **السادسة** من المعلوم قطعا
انه لا اثر للذكورة والانوثة في معنى التطهير والتنجيس فاذا علق الحكم باحدهما تعلق بالاخر قطعا
ويلزم الظاهري ان يخصه بما ذكرته من ماء بيت او يذكر الا انه في هذا الجنس يدعي ان اللفظ
للجنس يعم الذكور والاناث وهو محتاج فيما يدعيه من ذلك الى نقل خاص وليس اذا علق العرب
هذا في التعبير والشاة يلزم تعميمه والله اعلم (ن) **الحديث**
التاسع وعن مالك عن حديث كبشة ابنة كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة ان ابا
قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة لتشرب منه فاصغى لها الاناء حتى
شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخي قالت فقلت نعم فقال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم او الطوافات اخرجه الاربعة وابن خزيمة وابن حبان
في صحيحيهما وصححه الترمذي واما ابن منده فخالف **الكلام** عليه من وجوه **الاول**
في التعريف برواته **اما** ابو قتادة رضي الله عنه فهو الحارث بن ربعي بكسر الراء المهملة وسكون
الباء الموحدة بعدها عين مهملة وقيل النعمان بن ربعي وقيل عمرو بن ربعي بن بلدمة بضم الباء
الموحدة والدال المهملة ايضا وبينهما لام ساكنة بن خناس بضم الخاء المعجمة وبعدها نون ثم
سنان بن عبيد بن عدي بن غنم بن كعب بن سلمة بكسر اللام الامام الانصاري السلمي بفتح السين
واللام معا ابو السلمان وقيل ... واجمعوا على اخراج حديثه قال يحيى بن بكير مات سنة اربع
وخمسين وسنه سبعون سنة **واما** كبشة ابنة كعب فستأتي الكلام على امرها
واما مالك فهو ابو عبد الله مالك بن انس بن ابي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بفتح الغين
المعجمة وبعدها ياء آخر الحروف بن خثيل بضم الخاء وفتح الثاء المثلثة وبعدها آخر الحروف
ابن عمرو بن الحارث وهو ذو اصبح بن ... ذكر نسبه اسمعيل بن ابي اويس ابن اخته ولد
سنة ثلاث وتسعين من الهجرة فيما قال يحيى بن بكير ومات من غير خلاف سنة تسع وسبعين ومائة
ودفن في الاسلام كبير والثناء عليه من الائمة كثير اجله واعظمه ما ذكره مصعب بن عبد الله الزبيري
قال ان كان سفيان بن عيينة يرى هذا الحديث الذي يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تضرب الناس رسول الله
اكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينة انه مالك بن انس وقال الطهراني قال
عبد الرزاق في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوشك ان يضرب الناس اكباد الابل يطلبون العلم
فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينة قال عبد الرزاق وكنا نراه مالك بن انس وقال علي بن المديني
سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول اخبرني وهيب بن خالد وكان من ابصر الناس بالحديث انه قدم
المدينة قال فلم ار احدا الا تعرف وتنكر الا مالكا ويحيى بن سعيد الانصاري قال عبد الرحمن
لا اقدم على مالك في صحة الحديث احدا وقال علي بن المديني سمعت يحيى بن سعيد يقول ما

ق

في القوم اصح حديثا من مالك قال يعني القوم الثوري والاوزاعي وابن عيينة قال ومالك احب الي من معمر وكان يحيى
بن سعيد يقول سفيان وشعبة ليس لهما ثالث الا مالك وقال عبد الرحمن بن مهدي ائمة الناس في زمانهم
اربعة سفيان الثوري بالكوفة ومالك بالحجاز والاوزاعي بالشام وحماد بن زيد بالبصرة وقال يحيى بن معين كان
مالك بن انس حجة الله على خلقه وقال ابو حاتم الرازي الحجة على المسلمين الذين ليس فيهم لبس سفيان الثوري وشعبة
ومالك بن انس وسفيان بن عيينة وحماد بن زيد وقال الربيع سمعت الشافعي يقول اذا جاءك الحديث عن
مالك فشد به يديك وسمعت الشافعي يقول اذا جاء الخبر فمالك النجم وقال الحسن بن رشيق سمعت ابا
عبد الرحمن يعني النسائي يقول امناء الله عز وجل على علم رسوله عليه السلام شعبة بن الحجاج ومالك بن
انس ويحيى بن سعيد القطان قال والثوري امام الا انه يروي عن الضعفاء قال وما احد عندي بعد
التابعين انبل من مالك بن انس ولا احدا امن على الحديث منه ثم شعبة في الحديث ثم يحيى بن سعيد
القطان ليس بعد التابعين امن على الحديث من هؤلاء الثلاثة ولا اقل رواية عن الضعفاء وروى ابن داسة
عن ابي داود السجستاني قال رحم الله مالكا كان اماما رحم الله الشافعي كان اماما رحم الله ابا حنيفة كان اماما
رواه ابو عمر **واما** ابن حبان بكسر الحاء المهملة بعدها باء موحدة مشددة فهو ابو حاتم محمد بن حبان بن احمد
بن حبان كالاول بن معاذ بن معبد بالباء الموحدة ثم اختلف بعد هذا فقيل ابن سعيد بن شهيد
وقيل ابن معبد بن هدية وقيل معبد بن شهيد بفتح الشين وكسر الهاء ابن هدية بفتح الهاء وكسر الدال المهملة
وتشديد الياء آخر الحروف بعدها ابن مرة بن سعد بن يزيد بن مرة بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن
حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم كان احد الحفاظ المشهورين والفضلاء في هذه الصنعة المبرزين
سمع خلق الاثر ورحل الرحلة الواسعة وزار الاقطار الشاسعة وصنف التصانيف العديدة واظهر المعارف
المفيدة قال في مقدمة كتابه المسمى بالتقاسيم والانواع وهو الذي عنيناه بصحيحه ولعلنا قد كتبنا عن اكثر
من الفي شيخ من اسبيجاب الى الاسكندرية ولم نرو في كتابنا هذا الا عن مائة وخمسين شيخا اقل او اكثر ولعل معول
كتابنا هذا يكون على نحو من عشرين شيخا ممن ادرنا السنن عليهم واقتنعنا برواياتهم عن رواية غيرهم على الشرائط
التي وصفناها وذكر الحافظ ابو بكر الخطيب في كتاب الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع قال ومن
الكتب التي تكثر منافعها ان كانت على قدر ما ترجمها واضعها مصنفات ابي حاتم محمد بن حبان البستي التي ذكرها
لي ابو مسعود بن ناصر السجزي واوقفني على تذكرة باساميها ولم يقدر الوصول الى النظر فيها لانها غير موجودة
بيننا ولا معروفة وقد عددنا وانا اذكر منها ما استحسنته سوى ما عدلت عنه واطرحته **قلت** وانا اذكر ما ذكره
الخطيب مما استحسنه كتاب علل اوهام اصحاب التواريخ عشرة اجزاء كتاب علل حديث الزهري
عشرون جزءا كتاب علل حديث مالك بن انس عشرة اجزاء كتاب علل ما اسند ابو حنيفة عشرة اجزاء
كتاب ما خالف الثوري شعبة ثلاثة اجزاء كتاب ما خالف شعبة الثوري جزءان كتاب
ما انفرد به اهل المدينة من السنن عشرة اجزاء كتاب ما انفرد به اهل مكة من السنن عشرة اجزاء كتاب
ما انفرد به اهل خراسان من السنن خمسة اجزاء كتاب ما انفرد به اهل العراق من السنن عشرة اجزاء
كتاب ما عند شعبة عن قتادة وليس عند سعيد عن قتادة جزءان كتاب ما عند سعيد عن قتادة
وليس عند شعبة عن قتادة جزءان كتاب غرائب الاخبار عشرون جزءا كتاب ما اغرب
الكوفيون على البصريين عشرة اجزاء كتاب ما اغرب البصريون على الكوفيين ثمانية اجزاء كتاب
الفصل والوصل عشرة اجزاء كتاب التمييز بين حديث النضر الحداني والنضر الخزاز
جزءان كتاب ... بين حديث اشعث بن عبد الملك واشعث بن سوار جزءان كتاب
الفصل بين حديث منصور بن المعتمر ومنصور بن زاذان ثلاثة اجزاء كتاب الفصل بين حديث مكحول
الشامي ومكحول الازدي جزء كتاب اداب الرحالة جزءان كتاب ما جعل عبد الله بن
عمر عبد الله بن عمر جزءان كتاب ما جعل شيبان سفيان او سفيان شيبان ثلاثة اجزاء كتاب

مناقب مالك بن انس جزآن كتاب مناقب الشافعي جزآن كتاب وصف العدل والمعدل جزآن
كتاب انواع العلوم واوصافها ثلاثون جزءا قال ومن اجود ما صنف كتاب الهداية الى علم السنن قصد
فيه الصناعتين اللتين هما صناعة الحديث والفقه يذكر حديثا ويترجم له ثم يذكر من يتفرد بذلك الحديث ومن
مفاريد اي بلد هو ويذكر تاريخ كل اسم في اسناده من الصحابة الى شيخه بما يعرف نسبته ومولده وموته
وكنيته وقبيلته وفضله وتيقظه ثم يذكر ما في ذلك الحديث من الفقه والحكمة وان عارضه حديث اخر ذكره
وجمع بينهما وان تضاد لفظه في خبر اخر تلطف للجمع بينهما حتى يعلم ما في كل خبر من صناعة الفقه والحديث معا
وهذا من انبل كتبه واعزها قال الخطيب سألت مسعود بن ناصر قلت له اكل هذه الكتب موجودة عندكم
ومقدور عليها ببلادكم فقال لا انما يوجد منها الشيء اليسير والنزر الحقير قال وقد كان ابو حاتم بن حبان
سبّل كتبه ووضعها في دار سماها باسمه فكان السبب في ذهابها مع تطاول الزمان ضعف امر السلطان
واستيلاء ذوي العيث والفساد على اهل تلك البلاد قال ومثل هذه الكتب الجليلة كان يجب ان يكثر بها
النسخ ويتنافس فيها اهل العلم ويكتبونها لانفسهم ويخلدونها احرازهم ولا احسب المانع من ذلك كان الا قلة معرفة
اهل تلك البلاد بمحل العلم وفضله وزهدهم فيه ورغبتهم عنه وعدم بصيرتهم به والله اعلم **قلت**
ولم يذكر الخطيب فيما ذكر كتاب التقاسيم والانواع الذي اتصل وجوده الى زماننا وانتهى امره الينا وقد
وانتهى الى ابي حاتم عن ما ذكر الخطيب عن مسعود وقد ذكر ابا حاتم ابو مسعود الادريسي في
تاريخ سمرقند فقال وكان ابو حاتم على قضاء سمرقند مدة طويلة وكان من حفاظ الدين وحفاظ الاثار
والمشهورين في الامصار والاقطار عالما بالطب والنجوم وفنون العلم الف المسند الصحيح والتاريخ
والضعفاء والكتب الكثيرة في كل فن وفقه الناس بسمرقند وبنى له الامير ابو المظفر احمد بن نصر بن احمد بن سامان
صفة لاهل العلم خصوصا لاهل الحديث ثم تحول ابو حاتم من سمرقند الى بست ومات بها روى عن الحسن
ابن سفيان وابي خليفة وهذه الطبقة من الخراسانيين والعراقيين والشاميين والحجازيين وذكر الحاكم ابو
عبد الله في تاريخ نيسابور فقال ابو حاتم البستي القاضي كان من اوعية العلم والفقه والحديث والوعظ
ومن عقلاء الرجال وكان قد قدم نيسابور سمع من عبد الله بن شيرويه ثم انه دخل العراق فاكثر عن ابي خليفة
واقرانه وبالاهواز وبالموصل وبالجزيرة وبالشام وبمصر وبالحجاز وكتب بهراة ومرو وبخارى ورحل
الى عمر بن محمد بن بجير واكثر منه ثم صنف فخرج له من التصنيف في الحديث ما لم يسبق اليه وولي القضاء
بسمرقند وغيرها من المدن بخراسان ثم ورد نيسابور سنة اربع وثلاثين وثلثمائة وخرج
الى القضاء الى نسا وغيرها وانصرف الينا سنة سبع وثلاثين واقام بنيسابور وبنى الخانقاه في باغ الراس
المنسوب اليه في نيسابور سنة اربعين وانصرف الى وطنه بست وكانت الرحلة بخراسان الى
مصنفاته وذكره الحافظ ابو بكر الخطيب فقال فيه وكان قد رحل [illegible] وسمع وصنف كتبا واسعة
حدث عن ابي خليفة الفضل بن الحباب الجمحي والحسن بن سفيان النسوي وابي يعلى الموصلي وابي بكر بن خزيمة
ومحمد بن اسحق السراج النيسابوري وغيرهم من اهل خراسان والعراق والشام ومصر وكان ثقة نبيلا
فاضلا فهما وقال الامير ابو نصر فقال فيه حافظ جليل كبير التصانيف وذكر في موضع اخر فقال
وهو من الحفاظ الاثبات وذكره الحافظ ابو القاسم بن عساكر فقال بعد ذكر نسبه احد الائمة الرحالين
المصنفين المحسنين **قلت** وكان ابو حاتم من المتزهدين المأثور له متخطيا الى الكلام على الاحاد
المسلك فانكر اهل الحديث عقد التسمية بالطافة في هذا العرين فتهم بما نسب في ذلك او بعضه
الى المشاهد والشناعة من مخالفيه في العقائد والمذاهب حزبا طويلا وارتفع
بعضهم في اعراضه بغير سبب ولا دليل وشدد في الطعن من السهام ما لا ترده دروع الحجج ولا الملام

وبث

وبث في الارض داهية حتى انه قال لقاصديه انما ان ربك يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون قال الحاكم
بعد كلام ذكره ابو حاتم كبير العلم وكان يحسد لفضله وتقدمه وقد اخترنا في غير هذا الكتاب ترك اعتبار
المذاهب بالنسبة الى قبول الرواية وهو المنقول عن الشافعي رحمه الله في اهل الاهواء واستثنى الخطابية
الذين يرون شهادة الزور على من خالف مذهبهم وذكر ابو بكر بن نقطة ابا حاتم في كتابه فقال وكان اماما حافظا صنف
في علم الحديث كتبا حسنة توفي سنة اربع وخمسين وثلثمائة وهذا ذكر الامر قبله **الوجه
الثاني** في تصحيحه رواه مالك في الموطأ عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن
كبشة وقد ذكرنا من صححه وقوله واما ابن منده فخالف في التصحيح فانه لما اخرج الحديث في صحيحه بالاتفاق
والاختلاف قال وام يحيى اسمها حميدة وخالتها كبشة ولا نعرف لها رواية الا في هذا الحديث ومحلها محل الجهالة
ولا يثبت هذا الخبر من وجه من الوجوه وسبيله سبيل المعلول الذي ابن منده على ما اشتهر عن اهل الحديث من لم يرو عنه الا
راو واحد فهو مجهول ولعل من صححه اعتمد على كون مالك رواه واخرجه مع ما علم من تشدده وتحريه في
الرجال فرأيت بخط الحافظ ابي الفضل محمد بن طاهر وروايته في سؤالات ابي زرعة قال سمعت احمد بن حنبل
يقول مالك اذا روى عن رجل لم يعرف فهو حجة وذكر طاهر بن خالد بن نزار عن ابيه عن سفيان بن عيينة انه ذكر مالك
ابن انس فقال كان لا يبلغ من الحديث الا صحيحا ولا يحدث الا عن ثقات الناس وما ارى المدينة الا ستخرب بعد
موت مالك بن انس وهذا اللفظ الذي ليس به العموم من كلام احمد الذي يقبله مع احاله كلام احمد لو وافقه وذكر بشر
بن عمر الزهراني قال سالت مالك بن انس عن رجل فقال هل رأيته في كتبي قلت لا قال لو كان ثقة لرأيته في كتبي وهذا الظاهر منه
ان كل من في كتبه ثقة وان كان قد شغب في هذا بعض المتاخرين لانه لا يلزم من كون كل ثقة في كتابه ان يكون كل من
في كتابه ثقة الا ان هذا ابطل فائدة هذا الكلام بالنسبة الى السائل لانه لو كان في كتابه غير ثقة لم يدل
وجوده في كتابه على انه ثقة وكلام مالك يدل على انه احاله في الثقة على وجوده في كتابه وبالجملة فان سلكت
هذه الطريق في تصحيح هذا الحديث اعني الاعتماد على تخريج مالك له والا فالقول ما قال ابن منده وقد ترك
الشيخان اخراجه في صحيحيهما وقد اخرجه ابو داود والنسائي والترمذي ونسب في بعض الاصول الى الترمذي
تحكيمه بتصحيحه ومرادنا بما نقوله في هذا الكتاب ان ابن خزيمة اخرجه في صحيحه الكتاب المسمى مختصر المختصر من
الصحيح ومرادنا بصحيح ابن حبان التقاسيم والانواع **الوجه الثالث** في شرح مفرداته
وفيه مسائل **الاولى** قوله وكانت تحت ابن ابي قتادة كناية عن كونها زوجته والاشبه ان يكون من مجاز التشبيه
شبه علو الزوج المعنوي على المراة بالفوقية الحسية وضدها في جوالمراة بالتحتية الحسية
الثانية سكبت له وضوءا اي صببته قال الله تعالى وماء مسكوب اي مصبوب ومن مجاز هذه اللفظة
فرس سكب كان يشبه جريه كسكب الماء وهو يسكب كذا الثوب سكب يشبه بالمنصب لدقته
ورقته كانه ماء مسكوب ودمع ساكب اما بمعنى مسكوب او منصوب له يصون الفعل باعتبار وقع
بعض اجزائه لما بين يديها **الثالثة** المشهور ان الوضوء بالفتح هو الماء وبالضم المصدر الذي
هو الفعل قال سيبويه رحمه الله في باب ما جاء من المصادر على فعول وذلك قولك توضأت وضوءا
حسنا وذكر بعض المتكلمين عليه انه شذ في هذا الباب خمسة مصادر جاءت على هيئة الاسم وكان
الوجه فيها ان تكون مضمومة الاول الا انهم استعملوا ضم الاول فيها اسما فعكس الفاسي في ذلك
قال فمنها الوضوء بالفتح المصدر ولذلك وصفه بالحسن ليبين معنى المصدر به فيه ثم قال
فاذا اردت الاسم قلت الوضوء بضم الواو وكذلك الطهور والطهور **قلت** لا يبعد ان يكون
الوضوء بالفتح مختصا بالمصدر فانه قد ورد اطلاقه في الماء هاهنا فان المشهور على الالسنة فيه

النجس بعم هيهنا وهو ان الوضوء بالفتح هل هو اسم للماء من حيث هو ماء او للماء بقيد نسبته الى الوضوء بالضم وقد ذكرت في شرح العمدة فائدة تتعلق بهذا وستأتي في هذا الحديث فائدة اخرى ان شاء الله تعالى وسندل منها على انه اسم للماء بما كان في الحديث من وضع الوضوء للغسل لا الوضوء وفيه احتمال والله اعلم **الرابعة** اما معنى الهرة من صغى اذا مال والصغو الميل يقال صغت النجوم والشمس صغوا اذا مالت للغروب ويقال صغيت الاناء واصغيته واصغيت الى فلان ملت بسمعي نحوه قال الله تعالى ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وقيل صغت اصغى واصغيت اصغى من صغيه الرجل الذين يميلون اليه ومن مجازه قولهم فلان مصغى انائه اي منقوص حقه وقد يكنى به عن الهلاك **الخامسة** قوله ليشرب منه يحتمل ان يكون بتحذف اي ليشرب من مائه ويكون من للتبعيض ويحتمل ان لا يكون فيه حذف ويكون من لابتداء الغاية اي يكون ابتداء شربها من الاناء **السادسة** قال القاضي ابو الوليد الباجي رحمه الله قوله ليست بنجس يحتمل ان يكون على معنى العفو لما طنه من تعجبها بجواز ان يكون نظرها اليه لغير ذلك قال نعم قال لها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس **السابعة** ليست بنجس مفتوح الجيم من معنى النجاسة واصلها القذارة قال الله تعالى انما المشركون نجس ثم اشتهر في عرف حملة الشريعة فيما تجتنب استصحابه في الصلاة ونعبر عن ازالته بالطهارة من الخبث **الثامنة** قال الراغب الاصفهاني الطوف والطواف المشي حول الشيء ومنه الطائف لمن يطوف حول البيوت حافظا فالطائف به يطوف وقال عز وجل يطوف عليهم ولدان مخلدون وقال تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومنه استعير الطائف من الجن والخيال والحادثة وغيرها قال الله تعالى الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون وقد قرئ طيف وهو خيال الشيء وصورته المترائي له في المنام او اليقظة ومنه قيل للخيال لطيف قال تعالى فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون تعريضا بما نالهم من النائبة ومنه قوله عز وجل ان طهرا بيتي للطائفين اي لقصاد الذين يطوفون به والطوافون في قوله طوافون عليكم بعضكم على بعض عبارة عن الخدم وعلى هذا الوجه قال عليه السلام في الهرة انها من الطوافين عليكم او الطوافات وقال البغوي رحمه الله في شرح السنة وقوله انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات يتناول على وجهين احدهما شبهها بالمماليك وخدم البيت الذين يطوفون على اهله بالخدمة لقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني المماليك والخدم وقال ابرهيم انما الهرة كبعض اهل البيت وقول ابن عباس انما هي من متاع البيت والآخر شبهها بمن يطوف للحاجة والمسئلة يريد ان الاجر في مواساتها كالاجر في مواساة من يطوف للحاجة والمسئلة **قلت** هذا فرعه تعبد لان قوله انها من الطوافين بمعنى التعليل لما سبق ذكره والذي سبق هو كونها ليست بنجس لا ذكر الاجر قال القاضي ابو الوليد الباجي وقوله او الطوافات يحتمل ان يكون على معنى الشك من الراوي ويحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك يريد ان هذا الحيوان لا يخلو ان يكون من جملة الذكور الطوافين او الاناث الطوافات **الوجه الخامس** اذا حمل الطوافين او الطوافات على الخدم كانت من للتبعيض وليست الهرة منهم حقيقة لان لفظ الخدم يتناول جميع المذكر العاقل او المؤنث العاقل فيحتاج اما اضمار او مجاز اما الاضمار فتقديره انها من شبه الطوافين او مثل الطوافين او ما يقاربه واما المجاز فان يطلق عليها لفظ الخدم مجازا **الوجه السادس** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه جواز الدخول

على

المجاور بسبب الصهر **الثانية** فيه جواز الاستعانة في اسباب الطهارة ان كان لفظ الوضوء يعني فيه نسبته الى الطهارة اما بالفعل او بالصلاحية وهذا احد الفوائد التي اشرت اليها وهو ان الوضوء بالفتح للماء من حيث هو او بقيد كونه منسوبا الى الوضوء بالضم الذي يراد به الفعل وقد ذكرت في شرح العمدة فائدة اخرى **الثالثة** اصغاء الاناء لتسهيله الشرب عليها هو من باب الاحسان الى الحيوان وطلب الاجر في كل كبد رطبة والتسهيل وهو ومعه **الرابعة** هذا الماء الذي سكبته كبشة الظاهر انها لها وقد سقت ابو قتادة الهرة ولم تستأذنه ففيه دليل على جواز مثل هذا التصرف **الخامسة** فيه استعمال حسن الادب مع الاكابر لعدم انكارها عليه فيما بحثت منه او شكت في جوازه ويدخل فيه ما هو من جنسه **السادسة** فيه مع ذلك التنبيه على ما يعرض للسائل وتنفع في نفسه لنفع الفائدة والعلم بما لعله يحتاج اليه فان كبشة لابد ان يكون نظرت نظرا افهم منه ابو قتادة التعجب والا فاصل النظر لا يقتضي فهم التعجب **السابعة** فيه دليل على احسان النجاسة وما يتصل بها امر مستقر في النفس حملة الشرع واهل الاسلام وذلك من تعجب كبشة ومن نظرها الى قتادة على التعجب وجوابه بانها ليست بنجس ازال التعجب بجيب **الثامنة** فيه سؤال العالم عن الحالة التي يقع عنده احتمال غلط الجاهل واعلامه بما ليس بصحيح ليبين انه صحيح **التاسعة** فيه ذكر الدليل مع الحكم لتحصيل الفقه للجاهل به ويطمئن قلبه اليه وهكذا ينبغي للمفتي اذا افتى بشيء ظهر له توقف المستفتي فيه وعدم فهمه لعلته ان يذكر له الدليل ليسكن نفسه وينفي عنه عوارض الشكوك وكذلك الحاكم اذا حكم بما لا يظهر وجهه للمحكوم عليه وقد يلتبس فيه الى الظلم فينبغي ان يبين وجهه **العاشرة** فيه قوله التعجب عدول الى احسن العبارتين في اللطف بالمخاطبين لان قوله اتعجبين كالنافي عدم الانكار وقد يبعث الانسان على الشيء ولا ينتهي الحال الى ان يكون منكرا وفي قوله اتنكرين ما ينافي عدم الانكار ونسبة المخاطب الى الانكار والجائز له لما فيه من الحكم بالمنافي والمعاملة بخلافه بنسبته الى التعجب **الحادية عشر** فيه استدلال على طهارة السؤر باللفظ الدال على طهارة الجملة فتأمله **الثانية عشر** احتجوا في سؤر الهرة بالمعول عند اكثر اهل العلم طهارته وكره ابو حنيفة وابو يوسف الوضوء من سؤره واستدل بهذا الحديث على الطهارة واجاب الطحاوي بان ذلك يجوز ان يكون اريد به كونها لا تنجس ما ماسته من الثياب فاما ولوغها في الآنية فليس في ذلك دليل على ان ذلك يوجب النجاسة او لا وانما الذي في الحديث من ذلك فعل ابي قتادة فلا ينبغي ان يحتج من قول النبي صلى الله عليه وسلم بما قد يحتمل المعنى الذي احتج به فيه ويحتمل غيره وقد رأينا الكلاب كونها في المنازل غير مكروه وسؤرها مكروه فقد يجوز ايضا ان يكون ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي قتادة اريد به الكون في المنازل وليس في ذلك دليل على حكم سؤرها هل هو مكروه ام لا وهذا من الطحاوي رحمه الله تنبيه على ان شربها من الاناء المتوضأ منه ليس مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث وانما هو فعل ابي قتادة وحمل منه للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم على ما يدخل تحته هذا الحكم والذي ذكره من احتمال قول النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكره تأويل وتخصيص والذي احتج به خصمه قوله صلى الله عليه وسلم انها ليست بنجس واذا لم يكن نجسا كان سؤرها طاهرا **الثالثة عشر** قيل لا شيء انه نجس بمعنى نجاسة عينه وقيل نجس بمعنى تنجسها بما لابستها

من النجاسة وإن كان ظاهر العين والباجي رحمه الله ذكر أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم
إنها ليست بنجس نفي نجاسة العين ويمكن أن يقرر هذا الذي ذكره بأن الضمير في قوله إنها عائد على
الذات فيعود الحكم إليها **الرابع عشر** إذا كان النجس مطلقا على نجس العين والمتنجس بالغير
فيحتمل أن يكون من الألفاظ التي يسميها الأصوليون وغيرهم المشتركة لأنه في نجس العين أولى
وأقوى إذا أمكن والذهن إلى العين أسبق بخلاف المتنجس ويحتمل أن يكون إطلاقه على المتنجس مجازا ○
الخامس عشر يمكن أن يعتذر من لا يرى طهارة سؤر الهرة عن هذا الحديث بحمله على نجاسة
العين ونفي نجاسة العين لا يلزم منه نفي النجاسة بالغير فإن الطاهر من الحيوان وعين طاهر
وقد يتنجس بملابسة النجاسة فلا يلزم من نفي النجاسة عن العين نفي نجاسة السؤر ويكون فائدة نفي
نجاسة العين عدم الاحتراز عن الملابسة والملامسة ونحو ذلك بعد أن يقرر أن ظاهر
قوله ليست بنجس نفي النجاسة عن كلها فيدخل فيه سؤرها وإذا دخل فيه سؤرها لم يمكن حمل نفي
النجاسة على نجاسة العين لأن نفي نجاسة سؤرها بعينه مع الحكم بنجاسته لا يصح تعليله
بالطوف فإنه إذا انتفت النجاسة عن ذاتها لم يناسب الحكم بعدم نجاستها التعليل بالطوف
فإن العلة حينئذ هي الطهارة وما كان طاهر العين من غير ورود نجاسة عليه لا يعلل بالطوف وإنما
المناسب للتعليل بالطوف رفع الحرج في الاحتراز عنه مع أن ظاهر اللفظ يقتضي تعليل العفو
بالطوف ثم فيه نظر **السادس عشر** إذا أكلت الهرة فأرة وولغت في ماء قليل ولم تغب
ففي نجسه وجهان للشافعية والحنابلة ويستدل للعفو بالتعليل المذكور في الحديث وكذلك
إن غابت ثم وردت ففيه خلاف دون الأول في الرتبة على تفريع نفع في هذه الرتبة فإن الهرة
عند الغيبة يمكن في الماء أن يجد به ملابسة لها فلا يطهر **السابع عشر** ألحق الحنابلة
بالسنور ما دونه في الخلقة كالفأرة وابن عرس وقال الخرقي منهم لا بأس بسؤر كل بهيمة
لا يؤكل لحمها إلا السنور وما دونها في الخلقة واعتبار الخلقة ههنا أجنبي عن مقتضى التعليل
بالطوف وإنما المعتبر العلة المذكورة حيث وجدت ثبت الحكم **الثامن عشر**
قد يستدل به من يرى أن أسآر السباع التي ليست كالهرة في استعمال النجاسة ليست
بطاهرة ووجهه أن التعليل ههنا بالطواف يعلل بالمانع أن المقتضي للنجاسة ليس
موجودا وإن كان حاصلا أو المقتضي للحكم بالنجاسة والتعليل بالمانع يستدعي قيام المقتضي ويكون المقتضي
للنجاسة موجودا في السباع لأنه لو لم يكن المقتضي موجودا فيها لكان التعليل بالأصل
لانتفاء المانع الأولى أنه لا يحسن أن يعلل طهارة سؤر الآدمي والمأكول لحمه ولا
بعلة الطوف لما أن المقتضي للنجاسة ليس موجودا فيه فلا يحسن
تعليله بالمانع **التاسع عشر** اختلفوا فيما إذا تعارض الأصل والغالب أيهما
يقدم ورجح بعض مصنفي الشافعية العمل بالأصل ويرد عليه أن العمل بأقوى الظنين واجب
والظن الحاصل بسبب الغالب أقوى من الظن الحاصل بالأصل ويمنع من هذا المعنى بالأعم الأغلب أقوى من الظن الحاصل بالأصل
لما كان الغالب من الهرة استعمال النجاسة بأكل الميتة ووقع التردد في حال ولوغها في الإناء
دليلا على العمل بالأصل ذلك يقدمه على العمل بالغالب وجواب أنه أن الأمر بالعكس وهو
دلالة على العمل بالغالب لا جل التعليل بالمعارض وهو الطوف الموجب للطهارة أو العفو

وقد

وقد يعدم أن التعليل بالمانع يستدعي قيام المقتضي فيكون المقتضي للنجس لولا هذا المانع الحاصل
موجودا والمقتضي هو علة استعمال النجاسة فيكون العمل به هو الراجح عند عدم المعارض الحاصل
وهو الطوف أو يقول دلالة على العمل بالأصل مطلقا أم مع معارض الأول ممنوع ولا يمكن دعواه لأن
المعارض قائم على ما دل عليه التعليل بالطوف وأرشد إليه من اعتبار المشقة والثاني مسلم ولكن لا
يلزم من إعمال الأصل عند قيام معارض الضرورة والحاجة إعماله مطلقا والله أعلم ○
العشرون المالكية يستدلون بهذا التعليل بالطوف على طهارة الكلب فإن العلة موجودة
فيه عند العرب وطوافه على أهل البوادي منهم وهم الأكثرون أعلى من طواف الهر عليهم وهو في
الحقيقة قياس الكلب على الهر لكنهم يقولون هو قياس بعلة وقع الإيماء إليها وهو استدلال جيد
وطريق من يريد الجواب عنه أن يثبت نجاسة الكلب أو سؤره مستندا إلى النص ويرجح دلالة النص
عليه ويعتقد بعض ذلك أن الحكم المستند إلى النص أقوى من القياس ولو كانت العلة قد أومئ إليها
وهذا كيفما الطريقين الحصر أعلى في ترجيح دلالة الأمر بغسل الإناء من الولوغ على النجاسة على
الذي دل عليه النص من الإيماء إلى العلة المقتضية للطهارة **الحادي والعشرون** الأصوليون
يذكرون هذا الحديث في دلالة التنبيه والإيماء إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر الطواف مفيدا
عليه فإنه لو قال إنها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوما إذ لم يرد التعليل وهذا عند بعضهم عن هذا المعنى
وعبر بعضهم بأنه لو لم يكن للتعليل لجرد إخبارا عن الواقع المعلوم وعبث بربه لفظ الشارع عن مثله
الثاني والعشرون يدل على اعتبار المشقة في تخفيف الحكم وهو من القواعد
الأصولية **الثالث والعشرون** إذا استحكم وأمكن أن يقال إنه على مقتضى الأصل المعارض
فالمصير إلى الأول أولى لما يلزم في الثاني من مخالفة مقتضى الدليل مثاله إذا حكم الشارع بأن الإناء
يغسل الغسل لا يضر أمكن أن يكون ذلك لأن المحل قد طهر وأمكن أن يكون ذلك للعفو عنه مع بقاء النجاسة
فيقال الأول أولى لأنه يلزم من الحكم بالنجاسة مع العفو مخالفة الدليل فإن النجس مخالفة أصل
أخرى من القول بالطهارة فحينئذ يحتاج إلى الجواب والترجيح **الرابع والعشرون**
وهذا الحديث يوجه فيه ما قدمناه بأنه أن عدم المؤاخذة باستعمال سؤره يحتمل أن يكون للطهارة
ويحتمل أن يكون للمشقة والحديث دل على عدم النجاسة المنافية للطهارة ولو نسيا وكل القول
بنجاستها مع عدم المؤاخذة باستعمال سؤرها لأجل المانع مع القول بطهارتها لم يدل الطواف
على طهارتها ولا استلزمه لاحتمال الأمرين معا وبني على هذا التقدير لكن الشرع جعل ذلك
دليلا على طهارتها بما أشعر به التعليل يدل على أن الإضافة الحال لا يلزم منه مخالفة الدليل أولى
من الإضافة إلى ما يلزم منه مخالفة الدليل والله أعلم بالصواب ○
الحديث العاشر وعن أنس بن مالك قال جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد
فزجره الناس فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم فلما قضى بوله أمر النبي صلى الله عليه وسلم بذنوب من
ماء فأهريق عليه لفظ رواية البخاري وهو متفق عليه **الكلام** عليه من وجوه **الأول**
في التعريف بمن ذكر فيه فنقول أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن حرام بفتح الحاء والراء المهملتين
ابن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار الأنصاري النجاري خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم
أمه أم سليم بنت ملحان الأنصارية كان سنه حين قدم على النبي صلى الله عليه وسلم عشر سنين وقيل
تسعا وقيل ثمانيا وكانت وفاته سنة إحدى وتسعين من الهجرة وقيل سنة ثلاث وتسعين وقيل
كان سنه إذ مات مائة سنة وعشر سنين وقيل بزيادة سبع على المائة فقط وقيل بزيادة ثلاث
فقط وقال أحمد إن أنس بن مالك عمر مائة سنة إلا سنة قال أبو عمر ويقال إن أنس بن مالك

تقدم من صلبه ولده وولد ولده مائة قبل موته وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا
له فقال اللهم ارزقه مالا وولدا وبارك له قال انس فاني لمن اكثر الانصار مالا وولدا وقال
انه ولد لانس بن مالك ثمانون ولدا منها ثمانية وسبعون ذكورا وابنتان الواحدة تسمى حفصة
والثانية تكنى ام عمرو وهذه الاولاد لم يعرف اسماء جميعهم والذي ذكر اسمه منهم عبد الله
وعبيد الله وزيد ويحيى وخالد وموسى والنضر وابو بكر والبراء والعلاء وابو عمير وعمرو
بن ثابت وانس بن مالك رضي الله عنه من المكثرين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في روايته
معدود من اصحاب الالوف وقد عُدّ له الفا حديث ومائتا حديث وستة وثمانون حديثا وهذا
العدد بالنسبة الى مسند بقي بن مخلد الاندلسي كذا وجدته واما في الصحيحين فانه نسب لهما
ثلثمائة حديث وثمانية عشر حديثا المتفق عليه منها مائة وثمانية وستون وانفرد البخاري بثمانين
ومسلم بسبعين والذي رايته في الجمع بين الصحيحين في عدد افراد البخاري اثنان وثمانون
وفي عدد افراد مسلم احد وسبعون وبقي انس بن مالك اخر من مات من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالبصرة **الوجه الثاني** في تصحيحه وهو متفق على صحته واخرجه في
الصحيحين من رواية اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن انس فاخرجه البخاري عن موسى عن همام واخرجه
مسلم عن زهير عن عمر بن يونس عن عكرمة بن عمار وكلاهما عن اسحق المذكور والله اعلم **الوجه
الثالث** في شيء من مفردات الفاظه وفيه مسائل **الاولى** قال الراغب العرب اولاد
اسمعيل عليه السلام والاعراب جمعه في الاصل وصار ذلك اسما لسكان البادية قال عز وجل قالت
الاعراب امنا وقال تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا وقال ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر
وقيل في جمع الاعراب اعاريب قال الشاعر اعاريب ذوو افك وفخر ن والاعراب في
التعارف للمنسوبين الى سكنى البادية **الثانية** قال الراغب الطائفة من الناس جماعة منهم
ومن الشيء القطعة منه وقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا قال بعضهم قد
يقع على واحد وعلى ذلك قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله عز وجل اذ همت طائفتان
منكم وطائفة اذا اريد به الجمع فجمع طوائف واذا اريد الواحد فيصح ان يكون جمعا وكُني به عن الواحد
ويصح ان يجعل كراوية وعلامة ونحو ذلك **الثالثة** قال الجوهري الزجر المنع والنهي يقال زجره
وازدجره فانزجر وازدجر والزجور من الابل التي تعرف بعينها وتنكر بانفها وقال الراغب الزجر
طرد بصوت يقال زجرته فانزجر قال الله تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ثم يستعمل
في الطرد دون الصوت تارة وقوله تعالى فالزاجرات زجرا اي الملائكة تزجر السحاب وقوله تعالى
ولقد جاءهم من الانباء ما فيه مزدجر اي طرد ومنع عن ارتكاب المآثم وقوله عز وجل وقالوا مجنون
وازدجر اي طرد ومنه استعمال الزجر فيه لصياحهم بالمطرود نحو ان يقال اعزب وتنح ووراءك
الرابعة الذنوب لفظ مشترك في اللغة قال الشاعر ن
وما الذنوب والذنوب والذنوب والرمل ن فالذنوب يطلق على الفرس الطويل الذنب وعلى
النصيب قال الله تعالى ذنوبا مثل ذنوب اصحابهم وعلى الدلو الكبيرة والمراد هنا الدلو الملأى
قال الجوهري والذنوب الدلو الملأى ماء وقال ابن السكيت فيها ماء قريب من الملء تؤنث وتذكر
ولا يقال لها وهي فارغة ذنوب والجمع في ادنى العدد اذنبة والكثير ذنائب مثل قلوص وقلائص
الوجه الرابع في شيء من العربية الاعرابي نسبة الى الاعراب والاعراب جمع
في اللفظ والمعنى له واحد مستعمل وما كان كذلك فالاصل في النسب ان ينسب الى الواحد
كمسجدي في النسبة الى المساجد وقولهم جمع في اللفظ والمعنى الا انه لم ينطق له بواحد نحو عباديد
فهذه الاقسام ينسب فيها الى اللفظ على خلاف الاول لما ذكرنا فانه ينسب الى الواحد

بلغ مقابلة

وقد

وقد تجانس الاعرابي الى اللفظ فيحتاج الى التخريج قال سيبويه رحمه الله ويقول في الاعراب اعرابي لانه ليس له
واحد على هذا المعنى الا ترى انك تقول العرب فلا يكون على هذا المعنى وقال ابو علي رحمه الله لو رددته
الى الواحد وهو عرب لرددته عموما والكلام خصوصا فكان ينتقض المعنى ويتغير لان الاعراب
اخص من العرب فكل اعرابي عربي واذا كان كذلك فلو رددته الى الواحد لكان معناه العموم لا الخصوص
الذي في اعراب فعلى هذا قال سيبويه لانه ليس له واحد على هذا المعنى اي ليس له واحد على معنى
الخصوص وقوله الا ترى انك تقول العرب فلا يكون على هذا المعنى اي يكون عاما ليس على معنى الخصوص
فكانه وان كان له واحد فليس بمنزلة عباديد فان واحده ليس على معنى لفظه فصار بمنزلة عباديد
وهو كلام ابي علي رحمه الله وقال بعضهم انه بمنزلة عباديد واحتج بانه ليس على معنى الاعراب للتخصيص
وقال بعضهم الاعراب اسم للجمع قال بعضهم جمع سمي به وعلى هذا يدل كلام الراغب المتقدم حيث
قال والاعراب جمعه في الاصل وصار ذلك اسما لسكان البادية **الخامسة** لا بد من حذف في قوله
ذنوبا من ماء لان الذنوب لا تنصب ولا هو ايضا من جنس الماء وانما فيكون من لسان الجنس او البعض
ولا يحسن ان تقدر المحذوف ما يحتمل نصب القدر فامر بذنوب من ماء والذي يقوى القدر ملأى ذنوب
من ماء او ماء في هذا ويجوز ان يكون القدر بذنوب مملوء من ماء وقوله فزجره الناس اما ان يكون من العام
الذي اريد به الخاص او يكون من باب حذف الصفة كانه قيل فزجره الناس الحاضرون مثلا **الوجه
السادس** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه دليل على ان الاحتراز
عن النجاسة وتجنبها في الجملة امر متقرر في نفوس حملة الشرع **الثانية** فيه المبادرة الى الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر **الثالثة** فيه امر زائد على اصل الامر بالمعروف وهو استعمال القوة والغلظة
في ذلك اما الاحكام فعن بعضهم ان الزجر اشد النهي واما المبادرة فجماعة من الناس اليه وذلك امر
مطلوب لما فيه من الغضب والغيرة لله تعالى ولانه ابلغ في حصول المقصود وقد كان عليه
الصلاة والسلام اذا خطب علا صوته واشتد غضبه كانه منذر جيش **فان قلت**
فقد انكر عليه السلام هذا الانكار **قلت** لعل انكاره عليه السلام لمعارض الجهل من الاعرابي
وخوف التنفير من الاسلام والانكار من هذا الوجه لا ينافي الاغلاظ عند عدم هذا المعارض
والله اعلم **الرابعة** فيه ان مبادرة الصحابة رضي الله عنهم اجمعين الى الانكار بحضرة النبي
صلى الله عليه وسلم من غير مراجعة ليس من باب التقدم بين يدي الله ورسوله وذلك انه قد تقرر عندهم
من الشرع ما اوجب الانكار فامر الشارع مقدم فلا يكون فعلهم متقدما ولا يشكل بهذه الواقعة
الخاصة لم يتقدم فيها اذن يدل على انه لا يشترط الاذن الخاص ويكتفى بالعام وقد اخذ المفسر
في معنى قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله **الخامسة** فيما يبنى عليها عن المحكي
عن ابن سريج رحمه الله انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وعن الصيرفي رحمه الله جوازه
واختار بعض المتاخرين المنع وزعم انه لا يكاد يختلف فيه والذي اقوله انه ان اريد بذلك انه لا بد
للمجتهد من نظره فيما يجده من النصوص او ما تيسر له من مراجعته فيما يشعر فيه باحتمال التخصيص فذلك
صحيح وان اريد به التوقف حتى يقع على ما لم يبلغه من النصوص ولا شعر به مع عدم المراجعة فلا
يصح والدليل عليه ان علماء الامصار ما برحوا يفتون بما بلغهم من غير توقف على البحث في الامصار والبلاد
عما لعله يكون مخصصا وبهذا انجيب عن قول الناصر للوجوب انه لو كان كذلك لكانت رتبة الاجتهاد
ممكنة لكل احد حصلت له ادنى اهلية لانا لو اشترطنا ان يكون اهلا للاجتهاد وذلك يقتضي اطلاعه
على جملة من النصوص لا يحصل الا لمن له ادنى اهلية وانما نقصد بشرطنا النظر فيما يعرف من النصوص
وهل فيها مخصص ام لا وذلك لا يكفي فيه ادنى اهلية **السادسة** فيما يبنى على هذه القاعدة ان
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لما استقر عندهم القاعدة الكلية وهي الحكم العام في وجوب
تنزيه المسجد عن النجاسة وكانت هذه الواقعة المعينة مخصوصة من ذلك الحكم العام فانه

من قول الرسول صلى الله عليه وسلم ونهيه عن زجره وقد تحرت الصحابة على الحكم بالأمر العام من غير مراجعة الرسول صلى
الله عليه وسلم مع احتمال التخصيص فدل ذلك على ما ذكرناه ويعترض عليه بأن بحث المجتهد عن المخصص بحث عن أمر محتمل
عن محتمل الوجود في نفس الأمر وههنا المخصص موجود في نفس الأمر وهو أعرابيته وقرب عهده بالإسلام فيكون
الحكم بالعموم خطأ وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأن وجوب البحث عن المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ المحتمل
ورجاء إدراك الصواب بالبحث وهذا المعنى موجود في هذه الواقعة لأن احتمال التخصيص واقع جزما وإدراك الصواب
مع مراجعة الرسول صلى الله عليه وسلم حاصل قطعا بل هو أسهل من طلب المخصص المجهول والمراجعة فإن لم تكن المسألة بعينها
فهو منزلة في العلة لها [illegible] وفي المعنى لوجوب البحث أمر يحتمل أن يكون الحكم بدون المراجعة خطأ ويحتمل
أن يكون الحكم مخصوصا بمخصص متقدم في نفس الأمر على حالة السؤال لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقد يقصد
ذلك على النظر في موضع آخر **السابعة** من القواعد الكلية أنه يرتكب أخف المفسدتين باحتمال أيسرهما
إذا تعين وقوع إحداهما وأن يحصل أعظم المصلحتين بترك أخفهما إذا تعين عدم إحداهما أعني أن الحكم الكلي أمر
معتبر لا أعني أن ذلك عام مطلقا حيث كان ووجد وهذا الموضع أحد ما يشهد لهذه القاعدة فإن البول في المسجد
مفسدة وتنزيهه عنه مصلحة وقد احتملت تلك المفسدة ودفعت تلك المصلحة فلولا رجحان ما وقع في الطريق لما دفع
من المفاسد ولما حصل من المصالح لكان ذلك احتمال المفسدة خالصة ودفعا لمصلحة خالصة وذلك غير
جائز فجنب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من زجره وتركه إلى الفراغ بوله دل على رجحان المفاسد المدفوعة على
المفسدة الواقعة وهو من هذه القاعدة **الثامنة** هذه المفاسد التي دفعت واحتمل لأجلها مفسدة
التنجيس يحتمل أن يكون مراعاة لحق البائل لما يلحقه من الضرر من قطع البول بعد تهيئه للبروز ويحتمل أن
يكون مراعاة لحق المسجد في صونه عن احتمال انتشار النجاسة عند انصرافه بالزجر عن ذلك المكان ويحتمل أن
يكون مراعاة للتيسير على الجاهل والتألف للقلوب على الدين الحق وقد وقع الإيماء إلى هذين الأمرين الأخيرين
وأحدهما الأول من الحق لأن قوله لا تزرموه في بعض الروايات أي لا تقطعوا عليه بوله وقد يفهم منه الإشارة
إلى مراعاة حقه وقوله عليه السلام في رواية فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين أظهر في التعليل
وأما الاحتمال الأول وهو أن يكون مراعاة لمصلحة بدنه وصونا له عن الضرر الحمل على تعذر القطع فهو
معنى مناسب والحكم على وفقه فيكون علة على ما قرر وليس يمتنع أن يكون جميع المعاني معتبرة إما
على سبيل الاستقلال أو على سبيل الجزئية أعني أن يكون جزء علة **التاسعة** ويكون الحديث
أصلا في الرفق بالجاهل واللطف في تعليمه واستمالته للحق **العاشرة** فيه المبادرة إلى
إزالة المفسدة عند زوال المانع من إزالتها وذلك من قوله في الحديث فلما قضى بوله أمر بذنوب والقواعد
تقتضيه فإن المانع إذا زال وجب إعمال المقتضي **الحادية عشر** قول الراوي أمر تعبير عن
أمره لا حكاية للفظه وهو حجة على المختار في علم الأصول لأن علمه باللغة وأوضاع الكلام مع ديانته
مقتض لمطابقته ما حكاه للواقع واحتمال كونه اعتقد ما ليس بأمر أمرا أسقطه الأمران المذكوران وما
ووقع في حديث ابن عباس في خبر إجارة الأرض ما ذكر لا قدح فيما ذكرناه وقد وقع الحكاية للفظ الرسول
صلى الله عليه وسلم في حديث آخر حيث قال صبوا عليه ذنوبا من ماء **الثانية عشر** إذا اشتملت الواقعة
على أمور فقد تنقسم تلك الأمور على أقسام أحدها ما يقطع بعدم اعتباره والثاني ما يقطع باعتباره والثالث
ما يحتمل اعتباره وعدم اعتباره ويدل على اعتباره ما يناسب مقصود الحكم وما يعلم اعتبار الشارع له
بالنسبة إلى ذلك الحكم وما يعلم عدم اعتباره بالنسبة إليه وما اشتملت عليه هذه الواقعة كون المصبوب
منه ذنوبا وذلك غير معتبر جزما لأن المقصود التطهير وهذا المقصود لا أثر فيه لكونه ذنوبا أو أكثر
واجب والخشب وغيره قائم مقامه قطعا في تحصيل المقصود وليت أدري ما يقوله الظاهرية الجامدة
ههنا فإن قالوا أو بعضهم إلى اعتبار الذنوب تعبدا القائلة عليه فليس ذلك ببعيد عن تصرفاتهم ولا فرشا
من الحق والله أعلم **الثالثة عشر** وقد يستدل أمر بنية أخرى وهو اعتبار القصد في التطهير لأنه
أمر من الله تعالى بفعل الغير فلو نزل المطر على الأرض وحصل ما يلقى في التطهير عند القصد في
ذلك فإنما علته دون الأولى لاحتمال اعتبار القصد لامتحان المكلف والامتحان والتكليف أمر معلوم

الاعتبار وجه الحمل في الأحكام ولا مانع من أن يعتبر ههنا ولا قاطع على عدم اعتباره بخلاف كون المصبوب منه دلوا
فإنه معلوم الإلغاء بالنسبة إلى مقصود التطهير **الرابعة عشر** تعيين الماء قد يستدل به على تعيينه
في إزالة النجاسة لأن المعنى لا يقع الامتثال إلا به وليس يقطع بالغاية بل يعاند عن هنا سببه لما فيه من الرقة واللطافة
ويرد عليه ما يقال إنه استدلال بمفهوم لقب لا يقتضي نفي الحكم عما عداه وقد أشرنا إلى بحث فيه وهو أن المعنى لا
يقع الامتثال إلا به وإن كان من لفظنا لأن الحديث فالمراد بالأمر به يقتضي الجهالة وهذا إذا لم يقطع
بعدم اعتباره على أنه لو كان للقب مفهوم لا يمكن الخصم أن يقول إن المفهوم إنما يدل على نفي الحكم عما عدا
محل الذكر إذا لم يظهر لتخصيص الحكم به ذكرا وفائدة للتخصيص بالذكر أما إذا ظهر فلا يدل ولهذا
عللوا عدم القول بالمفهوم في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم بأنه خرج مخرج الغالب
وقال الأكثرون بمفهوم أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل حيث حملوه على أن الغالب
والعادة أن المرأة لا تنكح نفسها إلا مع موافقة الولي لها لما هي عليه من الحياء وإذا ثبت هذا فيقول الخصم إنما
ذكر الماء لتيسر وجوده وعدم الإتلاف المالية باستعماله في إزالة النجاسة بخلاف غيره مما له مالية وجوابه
أن هذا إنما يلزم من يستدل بالمفهوم فأما من يستدل بتعيين ما تعلق به الأمر إذا لم يقطع بعدم
اعتباره فلا يلزمه ذلك **الخامسة عشر** علق الحكم بما يسمى ماء وذلك يقتضي حصول التطهير بما يطلق
عليه اسم الماء عند الإطلاق وهو الماء المطلق في اصطلاح الفقهاء الذي ينصرف إليه اللفظ إذا لم يقيد
وهو الباقي على أوصاف خلقته في حقيقة [illegible] المطلق فما يكون المأمور ممتثلا به فهو الذي يرتب عليه الحكم
وإنما قلت في اصطلاح الفقهاء تحرزا عما تقوله بعض من يميل إلى المعقول من الفرق بين الماء المطلق ومطلق
الماء وأن الماء المطلق باعتبار اصطلاح الفقهاء مقيد بقيد عدم التغير وهذا الاعتبار بالاستدلال
لأن النصوص إنما تطلق لأجل الامتثال والامتثال يحسب الفهم والفهم يحسب المتعارف عند
السامعين فإذا كان مواضعة الإطلاق للفظ الماء لا ينصرفونه إلا إلى المقيد بقيد عدم التغير صار في حق
تعلق الحكم به لا مطلق الماء **السادسة عشر** هذا الأمر بصب الذنوب إنما هو لقصد التطهير جزما
بحيث أن يحصل به التطهير والحنفية لا يقولون به بل تحفر عندهم الأرض إذا أصابتها نجاسة بحفر
التراب ونقله ويستدلون عليه بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بنقل التراب والطحاوي الحنفي
رحمه الله لم يطلق القول بالحفر وفصل في مختصره فقال ومن بال على الأرض فطهارة ذلك المكان إذا
كان إذا صب عليه الماء نزل إلى ما هو أسفل من الأرض صب الماء عليه حتى يغسل وجه الأرض ويحفر
إلى ما تحتها وإن كان حجرا لا يغسلها غسلا يطهرها وإن كان غير ذلك من الأرض الصلبة فيحفر مكان
البول منها حتى يعود طاهرا منه وهذا التفصيل الذي ذكره يتأتى لهم الجواب عن الحديث إما بأنه قيل
إنها كانت رملة نزل فيها الماء وأنه يحتمل ذلك إن لم يكن نقل وإن لم يبطله المس هذه في الأرض المدكوكة
أعني أرض المسجد على كل حال وكان أهل [illegible] يعني ما طلوا من القواعد الحنفية لأن ذلك يعد له غسالة هو
ما قيل حكمه نجاسة فيتنجس على مذهب من يقول ذلك إلا أن النص يدل على التطهير مع بقاء البلل فلا
اعتبار بالقياس إن لم يصح النقل أعني نقل التراب وقد ورد الأمر بالحفر في حديث مرسل عن
طاوس وفي حديث مسند عن عبد الله والمسند من رواية أبي بكر بن عياش عن سمعان بن مالك
الأزدي عن أبي وائل عن عبد الله قال بال أعرابي في المسجد فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم فصب عليه
دلو من ماء ثم أمر به فحفر مكانه واعترض على الأول بالإرسال أعني على أنه ليس بحجة وقد يورد على الثاني
المطالبة بمعرفة حال سمعان بن مالك الأزدي فلينكشف عنه **السابعة عشر** اختلفوا في الماء
المستعمل في إزالة النجاسة إذا كان قليلا غير متغير على مذاهب أحدها أنه طاهر طهور والثاني
أنه نجس والثالث أن حكمه حكم المحل بعد الغسل إن كان نجسا بعد فهو نجس وإلا فطاهر غير
طهور والأخير منسوب إلى الجديد قول الشافعي رحمه الله والأول إلى قديمهما والأوسط إلى
الصحيح وهو منسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله أعني أنه نجس وقد استدل بالحديث على
طهارة غسالة النجاسة الواقعة على الأرض وهو محل النص الوارد ووجهه أمران

أحدهما ما تقدم من أمر البلة الباقية على الأرض فإنها عين النجاسة فإذا لم يطهر إلا بالماء فقد يقال
إن المقصود التطهير وجب الحكم بطهارة تلك البلة وبانتقالها إلى الماء المصبوب لا يدوم بعد التقاء
عنه ووقوعه على الأرض ويصل إلى المحل لم يصبه البول مما يجاوره فلولا أن الحكم له طاهر لكان الصب نشرًا
للنجاسة وذلك خلاف مقصود التطهير **الثامنة عشر** واستدل به على طهارة مطلق الغسالة
سواء كانت على الأرض أو غيرها بناء على أنه لا فارق وإن تعين الأرض في معنى الأرض التي هي محل النص والغسالة
ودون الأرض وغيرها فالمنفصل غير متغير من الغسالة التي تطهر بها الأرض بها طاهر وذكر بعضهم أنه رواية
واحدة وإن كان غير الأرض فوجهان وقد ذكرنا مأخذ الجمهور وإلحاق ما هو في معنى الأرضية وكل
سبب التفرقة عند من فرق أنها أشاع القياس في تحسين الغسالة لحلول النجاسة بها مع قلتها وخروج عين الأرض
بالنص فيبقى فيما عداه على القياس ويكفيه عن هذا **التاسعة عشر** ذكر بعض الحنابلة أنه إنما
حكم بطهارة المنفصل من الأرض إذا كانت نشفت أعيان البولة فإن كانت أعيانها قائمة وجرى الماء عليها
طهرها وفي المنفصل روايتان كالمنفصل عن غير الأرض قال وكونه يحتاج في طهارته قائمًا على منهم والأولى
الحكم بطهارته لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بغسل بول الأعرابي عقيب بوله ولم يشترط التنشيف **العشرون**
ذكر المزني رحمه الله في المختصر وإن بال رجل في مسجد أو أرض طهر بأن يصب عليه
ذنوب من ماء يعلم الأنماطي والإصطخري أنه شرط وتحديد حتى لو بال اثنان لم يطهر إلا بذنوبين كتحديد
التسبيع في ولوغ الكلب وذهب الأكثرون على أن الاعتبار بالمكاثرة قيل إنما ذكره الشافعي على سبيل التقريب أو الموافقة
للخبر **الحادية والعشرون** المنقول عن الشافعي رحمه الله أنه قال المكاثرة أن لا يزال
البول تام من سبعة أمثاله وقد حكى هذا وجهًا في اشتراط سبعة أمثال البول وهذا الشرط وجه إلا
أنه يمر ودليل على أن الذنوب كان سبعة أمثال البول تحكم على ظاهر الأمر وهذا الإسناد الله والظاهر أنه كان
أكثر من ذلك أو مثله إلا أن القرينة دلت على أن هذا المقدار هو الذي يحصل به الإغمار والغلبة وهذا إنما يحصل بالحمل
على مقادير البول **الثانية والعشرون** قد يتعلق به من يرى استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وذلك في
الرواية التي جاء فيها صبوا عليه ذنوبًا من ماء وجه أن صيغة الأمر توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذي يغمر
النجاسة واجب والقدر الزائد على ذلك غير واجب مجاز الإباحة والصيغة لها استعمال اللفظ في حقيقته
وهو الوجوب والزائد على ذلك مستحب فيتناول الصيغة له استعمال إلى الندب وهو مجاز فيه فقد استعمل
صيغة الأمر في مجازها وحقيقتها وهذا ابتناء على أن الذنوب على القدر الواجب والله أعلم **الثالثة
والعشرون** يستدل به على الاستظهار في إزالة النجاسة بزيادة الماء على القدر الذي يحصل به الغرض
طلبًا لزيادة التطهير والتنظيف وقد استحب الشافعي زيادة الغسلات في كل نجاسة تزال واستحب
الثلاث ووجه ذلك حديث أمر المستيقظ بغسل يديه ثلاثًا وأنه إذا استحب ذلك لتوهم النجاسة فمع تحققها
أولى ووجه هذا الاستدلال من هذا الحديث على ما ذكرناه من الاستظهار بالزيادة أن الذنوب يزيد على القدر
الذي يحصل به المقصود من إغمار النجاسة فالزائد عليه يكون من هذا القبيل والله أعلم **الرابعة
والعشرون** فيها بحث ينظر فيه وهو أن توالي الصب إذا حصل به مقصود الاستظهار
هل يقوم مقام عدد المرات فيمكن أن يقال ذلك ويستدل عليه بأنه لو لم يقم مقامها لما حصل بالذنوب السنة
في الملاقاة التي دل عليها حديث المستيقظ من النوم مع طلب حصول المقصود في الاستظهار كما في عدد
المرات وفي هذا البحث نظر وهو أن العدد المعتبر في غسل الإناء من ولوغ الكلب لو صب عليه متصلًا حيث
لو قطع لكان سبعًا هل يعد غسله أو سبعًا وفي الثاني يعد طاهرًا أو لا ينبغي الجزم به **الخامسة
والعشرون** قلنا إن توالي الصب يقوم مقام العدد في المرات دل ذلك على أن جريان الماء
الجاري يقوم مقام المرات في الغسلات المعتبرة بعدد الغسلات في ولوغ الكلب لمساواة ذلك
للماء المصبوب **السادسة والعشرون** قد ذكرنا من مذهب الشافعية أن جريان الماء

الجاري متفاصلة فما فوق النجاسة من الماء الجاري طاهر ما لم يصل إليها واستشهد بعضهم في ذلك بما أجمعوا
عليه من أن الرقعة لو صب من إبريق على نجاسة كان الماء الخارج من الإبريق طاهرًا ما لم يلاق النجاسة وإن
كان متجاورًا إليها فكذلك ما جرى إلى النجاسة فلقائل أن يقول الصب من الذنوب على الأرض فيه هذا المعنى المذكور في
ماء الإبريق فلم يكن أولى وأصلًا يستشهد به على ما قال فإن اعترض عليه بأن الذنوب يمكن أن يصب مرة دفعة واحدة
فلا يحصل فيه المعنى المذكور في ماء الإبريق ولا يكون مثله في صحة الاستشهاد فيقال عليه قد أمر بالصب مطلقًا
متى حصل مسماه حصل الامتثال والصب على التدريج يحصل المسمى أعني مسمى صب الذنوب عليه فيحصل به الإجزاء
لا بد أن يحمل على ما دل عليه إطلاق اللفظ وإذا حصل الإجزاء في هذه الصورة ثبت وقوع ماء الإبريق
فيما ذكر الإمام الذي ذكره وهذا الذي يقوله موقوف القصد على أنه لا يحصل طهارة إلا بالملاقاة فإن ما قاله
مبني على نجاسة أسفل الماء إذ ما يلاقيه وطهارة أعلاه مع حصول الطهارة فإن الملاقاة لا يحصل هذا المعنى اللهم
إلا أن يدعى الإجماع فالإجماع على طهارة أعلى الماء الذي عند النزول وإن كان الأسفل لم يطهر فلم يصح ما أتى به **السابعة
والعشرون** في طهارة الأرض قبل نضوب الماء خلاف ومعه ويمكن أن يستدل على عدم اشتراط النضوب
بالحديث وطريقه أن يحصل امتثال الأمر بصب الذنوب على الأرض بحصول مسمى ما تعلق به الأمر وفعل
المأمور به يقتضي الإجزاء وهذا ضعيف لأن فعل المأمور به يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى ما تعلق به الأمر والذي
تعلق به الأمر الصب وهذا الفعل يقتضي الإجزاء في الأمر بالصب لا في تطهير الأرض إلا أن يدعي مدع أن الأمر
وإن كان بالصب إلا أنه لمقصود التطهير فيحصل التطهير على هذا التقدير أعني على تقدير اعتبار معنى التطهير
في هذا الأمر والذين اشترطوا النضوب بنوه على نجاسة الغسالة واشتراط العصر وأن عصر كل شيء على حسبه
الثامنة والعشرون في هذا الطريق الذي يؤخذ عدم اشتراط الجفاف ومنه من الحديث ما يقوم
في المسألة **التاسعة والعشرون** قد يؤخذ منه أن العصر في الثوب المغسول من النجاسة لا
يجب وطريقه أن لو وجب العصر في الثوب لوجب في تطهير الأرض على النضوب والأشبه لما ذكرناه
ولا يجب العصر في الملازمة أن النضوب في الأرض قائم مقام العصر كما ذكر أن عصر كل شيء على حسبه
فلو وجب المقصود الذي هو في الأرض بمنزلة العصر في الثوب لوجب العصر في الثوب **الثلاثون**
استدل به على أن الأرض إذا أصابتها نجاسة لا تطهر بالجفاف ولا الشمس والشمس عليها إلا بالماء
وعن أبي قلابة أنه قال تطهر بالجفاف وعن أصحاب الرأي إنما إذا أشرقت عليها الشمس حتى ذهب أثر النجاسة
تطهر ووجه الاستدلال به أن الأمر توجه بصب الماء على الأرض والمقصود به التطهير فلا يحصل
الامتثال إلا به والاعتراض أن ذكر الماء لوجوب المبادرة إلى تطهير المسجد وترك إلى الجفاف تأخير
لهذا الواجب وإذا تردد الحال بين الأمرين لا يكون دليلًا على أحدهما بعينه والله سبحانه وتعالى
أعلم بالصواب

باب الآنية

الآنية جمع إناء كخمار وأخمرة ورداء وأردية ونحوهما وجمع الآنية أواني وأطلق بعض الفقهاء
لفظ الآنية على المفرد وقيل ليس بصحيح وقد جاء في الصحيح اشربوا في آنية الفضة وهو جمع مضاف
فيعم والعموم يقتضي ثبوت الحكم على كل فرد فرد

الحديث الأول منه

٥ عن معاوية بن سويد بن مقرن قال دخلت على البراء بن عازب فسمعته يقول أمرنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس وإبرار القسم
أو المقسم ونصر المظلوم وإجابة الداعي وإفشاء السلام ونهانا عن خواتيم أو تختم الذهب وعن
شرب بالفضة وعن المياثر وعن القسي وعن لبس الحرير والإستبرق والديباج لفظ رواية مسلم
وفي بعض وجوهه **الكلام** عليه من وجوه **الوجه الأول** في التعريف لم يذكر فيه

ويقول البراء بن عازب بالعين المهملة وبعد الالف زاي ابن الحارث بن عدي بن جشم بضم الجيم وفتح
الشين المعجمة بن مجدعة بفتح الميم وسكون الجيم وفتح الدال المهملة ابن حارثة بن الحارث بن الخزرج قال ابو عمر الانصاري
الحارثي الخزرجي يكنى ابا عمارة وقيل ابا الطفيل وقيل ابا عمرو وقيل ابا عمرو والاشهر ابا عمارة وهو الاصح ان
شاء الله وفي اطلاق ابي عمر الحارثي الخزرجي رحمه الله ما يسبق الى الفهم انه من الخزرج اخي الاوس في الاوس والخزرج
ولد حارثة بن ثعلبة العنقاء بن عمرو مزيقيا بن عامر ماء السماء بن حارثة الغطريف بن ثعلبة بن مازن بن الازد
وقد بان في نسبه في كتاب ذيل المذيل لابي جعفر الطبري فلما انتهى الى حارثة بن الحارث بن الخزرج قال ابن عمر
وهو الذي ينسب الى الاوس فعلى هذا هو اوسي والبراء معدود في اهل الكوفة وتوفي في امارة
مصعب بن الزبير وفي الصحيح من حديث شعبة عن ابي اسحق استصغرت انا وابن عمر يوم بدر وعن بعضهم
اول غزوة شهدها ابن عمر والبراء بن عازب وابو سعيد وزيد بن ارقم الخندق وعازب والد البراء اغفله ابو عمر
ابن عبد البر فلم يذكره في الاستيعاب فاستدركه عليه ابو اسحق ابراهيم بن يحيى المعروف بابن الامين وقال
ابن عمر وهو الواقدي لم يسمع لعازب بذكر في شيء من المغازي وقد سمعنا حديثه في الرحل الذي اشترى منه
ابو بكر وللبراء اخ اسمه ... واسمه عبيد بن عازب وقيل هو احد العشرة الذين وجههم عمر بن الخطاب مع عمار
بن ياسر الى الكوفة رضي الله عنهم قوله وامتا معاوية بن سويد وهو ابن مقرن بن عائذ بالذال المعجمة ابو سويد
مقرن احد الصحابة اخوة النعمان بن مقرن وهم سبعة اخوة ذكرهم ابو عمر بن عبد البر في ترجمة معقل بن مقرن وذكر
انهم كانوا سبعة اخوة كلهم هاجر وصحب النبي صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لاحد من العرب سواهم قاله الواقدي
ومحمد بن عبد الله بن نمير وسمى الواقدي منهم خمسة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وذكر غير سبعة قال
الحافظ ابو بكر محمد بن سليمان بن مخلوف (؟) الاندلسي وقد ذكر الشيخ رحمه الله يعني ابن عبد البر ابناء الحرث بن
قيس السهمي وهم بشر وتميم والحرث وعبد الله وابو قيس وسعيد والحجاج والسائب ومعمر كلهم هاجر الى ارض
الحبشة وهم اشرف مجدا واكثر عددا واعظم منقبة **قلت** ومعوية بن سويد بن مقرن متفق على الاحتجاج
به في الصحيحين مخرج له في سائر الكتب المشهورة سمع البراء واباه سويدا وروى عنه ابو عمرو عامر الشعبي وابو عبد الله
عمرو بن مرة الجملي وسلمة بن كهيل وحديثه عن ابيه في صحيح المماليك من كتاب مسلم **الوجه
الثاني** في تصحيحه وهو حديث متفق عليه اخرجه الجماعة الا ابن ماجه منهم من يختصر ويقتصر على بعض
الامور التي فيه ومنهم من يخرج الجميع وقد ذكره البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الجنائز والملازمة (؟)
واللباس والطب والادب والنذور والنكاح والاشربة والاستئذان واخرجه مسلم في الاطعمة
وقوله في الاصل لفظ مسلم من بعض وجوهه يعني من احدها ان لفظ غيره قد يخالفه والثاني
انه وجوه عند مسلم قد يخالف بعضها لفظ الوجه الذي رواها مسلم فيه من حديث زهير بن
معوية وابي عوانة وابي اسحق الشيباني وليث بن ابي سليم عن الشيباني مقرونا وشعبة وسفيان كلهم عن
اشعث بن ابي الشعثاء المحاربي عن معوية بن سويد **الوجه الثالث** في شيء من مفردات
الفاظه احدها معوذ بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء المكسورة واحد ... العيادة
مشتق العود من الرجوع الى الشيء بعد الانصراف عنه اما انصرافا بالذات او بالقول والعزيمة وقد
اطلق العود على الطريق القديم يعود اليه السفر فان احدى الاول ... ان العيادة و
احد من الناس بعد ... الى الطريق لم يدل على ذلك ... قال ابو القاسم الحسين
بن محمد المفضل الراغب الاصبهاني المرض الخروج عن الاعتدال الخاص بالانسان وذلك ضربان
... جسمي وهو المذكور في قوله تعالى ولا على المريض حرج وقوله ولا على المرضى والثاني عبارة عن
الرذائل كالجهل والجبن والبخل والنفاق ونحوها من الرذائل الخلقية **قلت**
الحقيقة هو المرض الجسمي واما مرض القلوب فمجاز وهو من مجاز التشبيه قال الراغب

والشبه

ويشبه النفاق والكفر ونحوهما من الرذائل بالمرض اما لكونها مانعة من ادراك الفضائل كالمرض المانع للبدن عن التصرف
الكامل واما لكونها مانعة عن تحصيل الحياة الاخروية المذكورة في قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون
واما لميل النفس بها الى الاعتقادات الردية ميل البدن المريض الى الاشياء المضرة قال ولكون هذه الاشياء متصورة بصورة المرض
قيل دوي صدر فلان ونغل قلبه قال عليه السلام واي داء ادوى من البخل قال ويقال شمس مريضة اذا لم تكن مضيئة لعارض يعرض لها قلت
عرض وهذا ان يكون من مجاز التشبيه المعنوي **والثالث** الاتباع قال الراغب يقال تبعه واتبعه اذا قفا اثره وذلك تارة بالجسم وتارة
بالارتسام والائتمار وعلى ذلك قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم وقال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا
وهم مهتدون **قلت** الحقيقة الاتباع بالجسم والمجاز كثير شائع ثم الحقيقة فيه ... اي
فاتبعوهم مشرقين ثم اتبع سببا قال تبعنا بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث والمستتبع من البهائم التي يتبعها ولدها
والتبيع ولد البقرة اذا اتبع امه ومن اطلاقه على المعنى فمن اتبع هداي اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم واتبعت
ملة ابائي واتبعك الارذلون ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون واتبعوا ما
تتلوا الشياطين على ملك سليمان ولا تتبعوا خطوات الشيطان ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ومن المحتمل للامرين
هل اتبعك على ان تعلمن يحتمل ان يكون من الحقيقة بمعنى ان يتقدمه ويتبعه ليتعلم منه ويحتمل ان يكون من المجاز اي الزم
اتباعك واقتفي امرك والمجاز ههنا اقرب ومن المحتمل ايضا ما في هذا الحديث من اتباع الجنائز وعلى هذا ينبني ما الاصل
هل المشي خلفها او امامها وسياتي ذلك ان شاء الله تعالى وعلى طريقة المتاخرين يمكن ان يجعل حقيقة في القدر المشترك
دفعا للاشتراك والمجاز لانها اولى عندهم اذا كان الاستعمال في احد الخاصين ويتبادر الذهن اليه عند الاطلاق
ان يجعل حقيقة اللفظ ويقدمه على الاصل المذكور اعني عدم الاشتراك والمجاز لان الاصل يترك للدليل الدال على خلافه ومبادرة
الذهن في الاستعمال دليل على الحقيقة حيث تفرد الحال او يشكل فلا ... باستعمال الاصل **وخامسها** قال الجوهري في صحاحه
الجنائز واحد الجنازة يعني بالكسر في جمع الجنائز قال والعامة تقول الجنازة بالفتح والمعنى للميت على السرير فاذا لم يكن عليه الميت
فهو سرير ونعش وقال ابو بكر الزبيدي الجنازة الميت والجنازة خشب الشرجع **قلت** الشرجع مفتوح الشين المعجمة
... الراء المهملة مفتوح الجيم واخره عين مهملة وقد ضبط بعضهم معنى الجنازة بالفتح والجنازة بالكسر فقال الاعلا
للاعلا والاسفل للاسفل **وسادسها** التشميت وفيه الطريقان احدهما الاولى من جهة لفظه ويقال بالشين المعجمة
وبالسين المهملة الثانية قال الجوهري وتشميت العاطس ان يقال له يرحمك الله بالشين والسين قال ثعلب الاختيار
بالسين لانه ماخوذ من السمت وهو القصد والمحجة قال ابو عبيد الشين اعلى في كلامهم واكثر وقال ... يعدي
الى المفعول بنفسه وبحرف الجر قال ابن الانباري فيما حكاه عنه القاضي يقال شمت فلانا وشمت عليه وكل داع بالخير
مشمت ومسمت المبالغة في موضعه وفيه وجوه منها التسميت بمعنى الدعاء قال الرشدي في مختصر العين وشمت
العاطس اذا دعوت له وقيل بالسين وقال ابن سيده في المحكم وكل داع بالخير مشمت وقال الخطابي تشميت وتسميت
بمعنى واريد عو للعاطس بالرحمة قال ابو عبد الله محمد بن جعفر التميمي في جامع اللغة وقيل التشميت الرحمة
والتبريك والعرب تقول شمته اذا دعا له بالبركة وفي الحديث المرفوع شمت عليهما يعني عليا وفاطمة رضي الله عنهما
اي دعا لهما وبرك عليهما ومنها انه ماخوذ من الشماتة التي هي فرح الرجل ببلاء عدوه وسوء حاله به يقال شمت بعدوي
شماتة وشماتا واشمته الله به وبات فلان بليلة سوء من ليالي الشوامت اي من الليالي التي تسر الشوامت وتوجيه
هذا المعنى وجهان احدهما قال ابو علي فيما ذكره عنه ابن سيده معناه دعا له ان لا يكون في حال يشمت به فيها والثاني انك
اذا قلت يرحمك الله فقد ادخلت على الشيطان ما يسخطه فليسر العاطس بذلك ومنها انه ماخوذ من التشميت
الذي هو اجتماع الابل في المرعى قال صاحب الجامع والتشميت اجتماع الابل في المرعى وفي ... شمت العاطس اذا قلت
له يرحمك الله فيكون معنى شمته سالت الله ان يجمع شمله واتبعه ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر بن العربي في حديثه
قال فان كان بالشين المعجمة فهو ماخوذ من الشوامت وهي القوائم وان كان بالسين المهملة فهو ماخوذ من السمت وهو قصد
الشيء وصفته كان العاطس انحل معاقد البدن وتفصل معاقده فدعوت له بان يرد الله شوامته على حالها وسمته
على صفته وهذا المعنى للشوامت يطلق على قوائم الانسان لان العاطس المشمت انسان لا ... وقد قال
ابن سيده والشوامت قوائم الدابة وهذا الحرف ... ذكرته عن القاضي ابو بكر ومنها ما ذكره التميمي قال يقال
معنى شمته واشمته دعوت له بالهدى والاستقامة على سمت الطريق وقال العرب تجعل الشين والسين

في لفظ بمعنى أهم لهم حاجته وحاجته بمعنى قلت لا احاجته عن نفسه دافع فيكون حاجته بمعنى دافعه هذا ما يتعلق بالتشميت بالشين المعجمة فاما السين المهملة فقد قدمنا ما حكيناه عن القاضي ابن العربي انه اخذ من السمت الذي هو قصد الشيء وناحيته واحسن منه عندي ان يكون ماخوذا من السمت الذي هو الهيئة الموصوفة بالحسن والوقار ومنه ما في الحديث ان الهدي الصالح والسمت والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءا من النبوة وسابعها القسم بفتح القاف والسين معا قال الله تعالى واقسموا بالله جهد ايمانهم قيل واصله من القسامة وهي ايمان تقسم على اولياء المقتول ثم صار اسما لكل حلف وفي هذا نظر ولو قيل ان القسامة من القسم لكان اولى ولو قيل انه ماخوذ من القسامة التي هي بمعنى الحسن يقال وجه قسيم اي حسن لكان له وجه وكان الحالف حسّن ما حلف به بذكره اسم الله تعالى وثامنها ابرار القسم يكون المراد به الوفاء بمقتضاه وعدم الحنث فيه قال الرشدي ويروى عنه صدق واوفاها اصدقها ويحتمل ان يكون ابرار القسم جعله ذا برّ والمراد بالبر ما يقابل الاثم كما في الحديث حيث سئل عن البر والاثم فيكون ابرارها ان يحلفه على الامر الجائز لا على فعل المحظور ولا على ترك الواجب فيحمل اللفظ على الاول وكان متعلقا بالقسم ولا حاجة الى اضمار ثم يحتمل ان يكون المراد ابرار الانسان قسم نفسه بالوفاء بمقتضى اليمين وابراره لقسم غيره عليه وهو ان لا يحنثه ويوقعه في مخالفة اليمين وان كان الابرار متعلقا بالمقسم فلا بد فيه من اضمار وهو ان يقدر وابرار المقسم او ما يقارب ذلك وتاسعها قد وقع التردد في كلمة او بين القسم او المقسم واو يكون للشك والاباحة والاوجه انها ههنا للشك من بعض الرواة لان في رواية النسائي وعند البخاري ابرار المقسم من غير شك وعاشرها قيل النصر والنصرة العون نصره الله وفيه قرئ اذا جاء نصر الله والفتح والاجابة تطلق على القول والفعل معا يقال اجاب الله دعاءك اي فعل ما سالته اياه وقول الشاعر

وداع دعا يا من يجيب الى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب

فيحتمل الاجابة بالقول لعدم النداء ويحتمل الاجابة بالفعل بدلالة العطاء الحادي عشر منها قيل الظلم وضع الشيء في غير موضعه المختص به اما بنقصان او زيادة او بعدول عن وقته ومكانه ومن هذا قيل ظلمت السماء اذا اتت بمطر في غير وقته الثاني عشر الدعاء استعمل في النداء ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ويستعمل استعمال التسمية نحو دعوت ابني زيدا اي سميته قال الله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا حثا على تعظيمه وذلك لمخاطبة من يقول يا محمد ودعوته اذا سالته واستغثته قال الله تعالى ادع لنا ربك اي سله وقال ابو القاسم ايضا ان الدعاء الى الشيء الحث على قصده قال تعالى رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وقال تعالى والله يدعو الى دار السلام الثالث عشر منها قال ابو القاسم الدعاء كالنداء لكن النداء قد يقال اذا قيل يا او ايا ونحو ذلك من غير ان يضم اليه الاسم والدعاء لا يكاد يقال الا اذا كان معه الاسم نحو يا فلان وقد يستعمل كل واحد منهما موضع الآخر قال تعالى كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء الرابع عشر قال الراغب ونصر الله للعبد ظاهر ونصرة العبد هي نصرة لعباده والقيام بحفظ حدوده ورعاية عهده واعتناق احكامه واجتناب نهيه قال الله تعالى وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب يا ايها الذين امنوا ان تنصروا الله الخامس عشر منها مادة فشا تدل على الظهور والانتشار فشت المقالة اذا انتشرت وذاعت وليفشوا العلم اي يظهر ويقع نشره وافشى السر اظهره ونشره فافشاء السلام اظهاره وعدم اخفائه بخفض الصوت واما بين قوم قد اولئك لبعض ان يحيوا سنته ولا يميتوها السادس عشر السلام يطلق بمعنى السلامة قال الشاعر تحيي بالسلامة ام عمرو وهل لك بعد قومك من سلام ويطلق اسما من اسماء الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام ويطلق بازاء اللفظ الموضوع للتحية وهو المراد ههنا في المواضع المذكورة ما يراد به

المعنى

المعنى الاول وهو السلامة كالبيت الذي ذكرناه وهل لك بعد قومك من سلام ومنها ما يحتمل ان يراد به السلامة ويراد به التحية كقوله ولهم فيها ما يدعون سلام على ان يكون سلام بدلا مما يدعون كانه قيل ولهم سلام اي سلامة ويحتمل ان يراد التحية اي من الملائكة او من الله والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا مختلف في معناه السابع عشر الخواتيم جمع خاتم قال ابو عمر الجرمي وكل ما كان على فاعل مفتوح العين نحو تابل فان جمعه على فواعيل نحو طوابيق وتوابيل وخواتيم وفي الخاتم لغات بفتح التاء وكسرها وخاتام وخيتام وفي اللفظ تردد بين خواتيم وختم فعلى الاول لا بد من حذف مضاف اي لبس خواتيم وعلى الثاني لا حاجة الى الحذف لانه في اللفظ الاول اضيف النهي الى الذات مع ان المراد الفعل يتعلق بها وفي اللفظ الثاني اضيف الى المصدر فلا حاجة الى تعيين فان النهي يصح تعلقه بنفسه الثامن عشر الذهب لفظ مشترك في لسان العرب ويراد به ههنا ما غلب استعماله فيه وهو النقد المشهور ويذكر ويؤنث قال الجوهري والقطعة منه ذهبة ويجمع على الاذهاب والذهوب والذهب ايضا مكيال لاهل اليمن معروف والجمع اذهاب وجمع الجمع اذاهب عن ابي عبيد التاسع عشر المياثر جمع ميثرة بكسر الميم وبعدها حرف ثاء مثلثة والاهر فيها واختلفت عباراتهم في تفسيرها قال الرشدي والميثرة مرفقة كصفة السرج وقال الطبري المياثر كانت النساء تصنعها لازواجهن من الارجوان الاحمر ومن الديباج على سروجهم وكانت من مراكب العجم وقيل هي اغشية السروج من الحرير وقيل هي سروج من الديباج قال ابو عبيد واما المياثر الحمر التي جاء فيها النهي فانها كانت من مراكب الاعاجم من ديباج او حرير قلت اصل اللفظ من الوثارة والوثر بكسر الواو وسكون الثاء والوثر هو الفراش الوطيء يقال ما احسنه وثر ووثار وامراة وثيرة كثيرة اللحم ووثر الشيء وثارة بالضم اي وطؤ العشرون منها القسي بفتح القاف وتشديد السين المهملة وذكر ابو عبيد رحمه الله ان اصحاب الحديث يقولونه القسي بكسر القاف واهل مصر يفتحون القاف نسبت الى بلاد يقال لها القس وقال ابن وهب وابن بكير فيما حكاه القاضي هي ثياب مضلعة بالحرير يعمل بالقس من بلاد مصر مما يلي الفرما وقال الجوهري والقسي ثوب يحمل من مصر يخالطه الحرير وقد روى ابو داود من حديث ابي بردة عن علي رضي الله عنه في حديث ذكره ونهاني عن القسية والميثرة قال ابو بردة فقلنا لعلي ما القسية قال ثياب تاتينا من الشام او من مصر مضلعة فيها امثال الاترج قال والميثرة شيء كانت تصنعه النساء لبعولتهن قلت ومنهم من جعل السين مبدلة من الزاي ويكون بمعنى القزي المنسوب الى القز والجمع للميثرة مياثر ومواثر الحادية والعشرون اللبس بضم اللام مصدر لبست الثوب البس بكسر الباء في الماضي وفتحها في المستقبل واما اللبس بكسر اللام فهو ما يلبس ولبس الكعبة والهودج هو ما عليهما من لباس واما اللبس بالفتح فمصدر لبست الامر البس بفتح الماضي وكسر المستقبل قال الله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون الثانية والعشرون قال ابو منصور موهوب بن احمد الجواليقي في كتابه المعرب من الكلام الاعجمي والاستبرق غليظ الديباج فارسي معرب واصله استفره قال ابن دريد استروه ونقل من العجمية الى العربية فلو حقر استبرق او كسر لكان في التحقير ابيرق وفي التكسير ابارق بحذف السين والتاء جميعا وقال بعضهم الباء في استبرق ليست بخالصة وانما هي بين الباء والفاء الثالثة والعشرون قال الجوهري الديباج فارسي معرب ويجمع على دبابيج وان شئت دبابيج بالياء على ان تجعل اصله مشددا كما قلنا

في الدنيا وكذلك في الصغير والذي قاله في الديباج أن أصله دِبّاج بالتشديد فأبدل من إحدى حرفي تضعيفه ياءً
لئلا يلتبس بالمصادر حتى يجيء على فِعّال كقوله تعالى وكذبوا بآياتنا كذابا إلا أن يكون بالهاء فيخرج على أصله مثل الصنّارة
والدنّانة لأنه أُمن الالتباس وكذلك الجوالق والديباج أعجمي معرب وقد تكلمت به العرب قال مالك بن نويرة
ولا ثياب من الديباج تلبسها هي الجياد وما في النفس من دنس قال الذئب العيثب وأصل الديباج بالفارسية
ديواف أي نساجه الحرير والله أعلم. **الوجه الرابع** في شيء من العربية والمعاني قد
ذكرنا أن الميثرة من مادة الوثارة فأصلها الواو وإنما انقلبت ياءً لانكسار ما قبلها مع سكونها على القاعدة
التصريفية وذكرنا ما يتعلق بالحذف وعدمه في إبرار القسم وكذلك يقع الحذف في قوله وعن المياثر
وتقديره وعن افتراش المياثر وما يعرف منه وعن القسي بتقديره وعن لبس القسي وقد وقع مصرحا به في (وقوله م)
الخبر والإستبرق والديباج وقوله عن خواتيم أو عن تختم الذهب هو من باب مرد راعي وجبهة الأسد ٥
وفيه وجهان أحدهما أن يكون من باب الفصل بين المضاف والمضاف إليه والأصل عن خواتيم الذهب والثاني أن
يكون على حذف المضاف إليه من الأول لدلالة الثاني عليه لأنه لو كان [illegible] **الوجه**
الخامس في المباحث وفيه مسائل **الأولى** إخبار الصحابي عن الأمر والنهي على ثلاث مراتب (الفوائد)
الأولى أن يحكي صيغة لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله مضيفا إلى الرسول عودوا المريض وأفشوا
السلام وانصر أخاك وأجيبوا الداعي الثانية قوله أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن
كذا والمختار أنه كالرتبة الأولى في العمل به أمرا ونهيا وإنما نزل عن الرتبة الأولى لاحتمال أن يكون ظن ما ليس بأمر
أمرا إلا أن هذا الاحتمال مرجوح للعلم بعدالته ومعرفته بمدلولات الألفاظ لغة الثالثة قوله أُمِرنا ونُهينا
وهي كالمرتبة الثانية في العمل به عند الجمهور وإنما نزلت عنها لاحتمال آخر وهو أن يكون الآمر غير النبي صلى الله
عليه وسلم وهو مرجوح أيضا. **الثانية** قد ورد في هذه الأمور كلها من لفظ الرسول صلى الله عليه
وسلم ما يقتضي الحث عليها أو الأمر فيرتقي إلى الدرجة الأولى ففي حديث أبي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم خمس تجب للمسلم على أخيه رد السلام وتشميت العاطس وإجابة الدعوة وعيادة المريض
واتباع الجنائز وفي حديث عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا عطس أحدكم
فليقل الحمد لله على كل حال وليقل من خلفه أو صاحبه يرحمك الله ويقول هو يهديكم الله ويصلح بالكم لفظ رواية
أبي داود وأما نصر المظلوم ففيه من حديث أنس انصر أخاك ظالما أو مظلوما وأما إفشاء السلام ففي حديث
الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه أفشوا السلام بينكم
فقد تبين أن جميع السبع المأمور بها قد ورد في لفظ الشارع ما يقتضي الحث عليها والأمر بها وفي حديث وعودوا
المريض وأجيبوا الداعي وقد حصل بهذا الحديث الواحد الاكتفاء عن جلب أحاديث كثيرة في هذا المعنى
الثالثة الأوامر والنواهي في هذا الحديث تعود إلى فصلين فالأوامر تعود إلى حق المسلم على أخيه
على رواية المقسم والنواهي تعود إلى ما يرجع إلى اللباس والاستعمال **الرابعة** يحتمل أن يفرق بين
الجمع في الخبر وبين الخبر عن الجمع فإن الخبر قد يقع عن أمور متعددة في أوقات مختلفة فيجمعها الراوي في
أخباره كما لو قال إنه كان يأكل ويشرب ويتكلم ويصلي في أوقات مختلفة فأخبر عن الجمع وقد جمع في خبره بين
هذه الأمور وإن كانت متفرقة غير مجتمعة بالنسبة إلى وقت الفعل وأما الخبر عن الجمع فيكون الفاعل
فعل أشياء في وقت واحد أو حالة واحدة فقد أخبر عن الجمع والجمع في الخبر أعم من الخبر عن الجمع لأنه متى
أخبر عن الجمع ثبت الجمع في الخبر ولا ينعكس ويترتب على هذا أنه إذا جاء في غير ما موضع بأن يقول الراوي
مسح على ناصيته وعمامته وقد يقال إنه لم يدل دليل على الجمع بينهما في وضوء واحد فإذا أردنا أن نستدل به
على أن مسح بعض الرأس لا يكفي إلا بما إذا أردنا أن نجعله قرينة دالة على وجوب التعميم كما فعله أصحاب مالك
رحمهم الله احتجنا أن نبين الجواز [illegible] الجمع في الخبر لا خبراً عن الجمع ويكون النبي صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك في مجلس واحد لأنه لا بد للحمل على [illegible] العرفية ولذلك لو أراد من يجيز المسح على العمامة
عن مسح الشعر أو بعضه أن يستدل بهذه الصيغة وقوله وعلى عمامته لا عن [illegible] أن يكون

خبراً

خبراً عن الجمع أي جمع بينهما في وقت واحد فلا يكون دليلا على جواز الاكتفاء بالمسح على العمامة وإنما قلت مثل قول
الراوي على ناصيته وعمامته وقد يقال إنه لم يدل دليل على الجمع بينهما في وضوء واحد لأن الظاهر من [illegible] وإنه المعنى
أنه في وضوء واحد وإنما قصدنا بيان الطريق بصرف المثال **الخامسة** مما يترتب على هذه القاعدة في هذا
الحديث أنه هل استعمل اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه أم لا أما في لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فلا أعني
أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل ههنا اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه وإنما قلنا ذلك لأن بعض
هذه المأمورات مستحب وبعضها واجب إما بالإجماع أو بدليل يدل عليه فقول البراء رضي الله عنه أمرنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم يحتمل أن يكون جمعا في الخبر لا خبراً عن الجمع ويحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد تعددت صيغة الأمر
في لفظه بالنسبة إلى بعض هذه المأمورات وبعضها أمر ببعضها بصيغة مفردة له وأمر بآخر بصيغة مفردة
وأراد بأحدها الوجوب وبالآخر الندب فلا يلزم من لفظه صلى الله عليه وسلم أن يكون لفظا واحدا استعمل
في حقيقته ومجازه وأما لفظ الراوي فهو قوله أمرنا فهل يكون مستعملا للفظ في حقيقته ومجازه فيه نظر دقيق
عندي فليلمح ههنا ما قيل في علم الأصول إن مدلول اللفظ قد يكون لفظا ومذهب من يرى أن الأمر حقيقة
في الوجوب مع أن بعض هذه الأوامر للوجوب جزما وتأمل في ذلك **السادسة** ومما يترتب على ذلك أيضا
أنه قال وعن الحرير والإستبرق والديباج ولقائل أن يسأل فيقول ما الفائدة في التكرار وكله حرير فيقال إنه
إنما يكون تكرارا لو كان إخبارا عن الجمع بمعنى أنه أخبر عن الرسول عليه السلام أنه نهى عن هذه الثلاثة في وقت
واحد فحينئذ يحتاج إلى الجواب وإظهار الفائدة في الجمع عن النهي عنها مع إمكان الاكتفاء بذكر الحرير أما
إذا كان جمعا في الأخبار فإن يكون سمع النهي عن الحرير في وقت وعن الديباج في وقت فلا يلزم طلب الفائدة لأن
السؤال إنما يقع إذا كان النهي عن الجمع في وقت واحد والتكرار دالا بين يعلق الألفاظ بهذه القاعدة ٥
واحتمال الجواب [illegible] **السابعة** هذا الذي ذكره الصحابي رضي الله عنه في جانب الأمر يتعلق النظر فيه
بالأمر والمأمور والمأمور لأجله لا بالنسبة أنها كلها حقوق المسلم على أخيه على رواية المقسم فأما الأمر
فينظر فيه هل هو على الوجوب أو الندب وأما المأمور به فهم المخاطبون فينظر هل يتناولهم الأمر على
الأعيان أو على الكفاية وأما المأمور من أجله فينظر في عمومه وخصوصه ويتبين من هذه الأنظار
أقسام متعددة بعضها يتعذر الحمل عليه وبعضها يمكن وسنوقف على الدليل القسم الأول أن يكون الأمر
للوجوب على الأعيان والعموم بالنسبة إلى المأمور من أجله الثاني أن يكون الوجوب على الأعيان لا على
العموم بالنسبة إلى المأمور من أجله الثالث أن يحمل على الكفاية على العموم بالنسبة إلى أفراد
المأمور من أجله الرابع أن يحمل على الكفاية لا على العموم بالنسبة إلى أفراد المأمور من أجله الخامس
أن يكون الأمر للندب ويكون فيه هذه الأقسام الأربعة كلها وهذه الأقسام كلها تجري في كل نوع من
هذه السبعة المذكورة في الحديث فتتعدد الأقسام [illegible] وخمسين قسما من ضرب ثمانية
في سبعة **الثامنة** في مقدمة يحتاج إليها فيما بعد اختلف الأصوليون في أن فرض الكفاية
هل يتعلق بالجميع ويسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض منهم واختاروا القول الأول **التاسعة**
في مقدمة أخرى وهو أن فرض الكفاية إذا باشره أكثر ممن يحصل به تأدي الفرض هل يوصف فعل
الجميع بالفرضية يتكلم فيه وحرره إذا قلنا في بعض الأقسام الآتية أنه يستحب في حق من حصل الكفاية
بغيره أردنا به أنه يستحب الشروع والابتداء ولم نرد به أنه يقع مستحبا في حقه إذا شرع فيه مع غيره
فإن ذلك لا غرض لنا فيه **العاشرة** [illegible] ما يتصف بالوجوب [illegible] بالاستحباب على
العموم إنما نعني به في محل الإمكان لا نريد العموم بالنسبة إلى حالة الاستحالة حتى يحمل اللفظ
مخصوصا بالنسبة إلى تلك الحالة فإن من جملة المخصصات العقل لكنا إنما نريد العموم في محل الإمكان

كما قلنا مثلاً إن عيادة المريض فرض على الكفاية في حق عموم المرضى ولا نعني به مرضى بلاد السند والهند العاشر الذين يعسر أو يتعذر الوصول إليهم. **الحادية عشر** في تعلق القول بالأحكام بالنسبة إلى بعض الأمور ولا نريد به الإدراك للأمر من حيث هو هو وقد يكون ثم عوارض وموانع في خصوص بعض الصور فليس مرادنا العموم فيها وليس محل ذكرها في هذا الموضع وإنما محل ذكرها حيث يتعرض إلى المخصصات وما يستثنى من العمومات قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا حكم بالنظر إلى الماهية من حيث هي ميتة وقد يعرض الوجوب في بعض الصور عند خوف الهلاك ولم يرد الله بقوله هذا أو بقولنا هذا واجب على الأعيان أنه لا يريد به وجوبه على المجنون ولا على الصبي ولا من يقوم به بعض الموانع وكذلك نقول إن الصيد حلال ولا نعني به في كل حال فقد يقوم مانع يحرمه أو يقتضي بوجوبه في بعض المواضع وكذلك نقول النكاح مستحب وقد يعرض ما يوجبه أو يحرمه وكذلك نقول الإجابة لدعوة العرس فرض ولا نريد به مع قيام الموانع كحضور الخمر والمنكر [illegible] هذا عند التعرض للموانع.

الثانية عشر القانون في معرفة فرض الكفاية ما كان المقصود منه تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة ولم يتعلق المقصود بأعيان الفاعلين في امتثالهم فهو فرض كفاية وما لم يظهر فيه ذلك واقتضى الخطاب فيه العموم فهو فرض عين إلا لمعارض خارج يخرج اللفظ عن عمومه.

الثالثة عشر فيما يمكن من هذه الأقسام بالنسبة إلى عيادة المرضى أما القسم الأول فمقتضاه أن يجب على كل مسلم عيادة كل مريض وهذا القسم ممتنع جزماً ولا استمر عليه عمل الأمة وأما القسم الثاني فمقتضاه أن يجب على كل مسلم عيادة مطلق المرضى أي أنه يجب على كل مسلم القيام بهذه الوظيفة بالجملة حتى يقضي من مات ولم يعد مريضاً وهذا ممكن بل هو مقتضى الحديث إذا قلنا بالعموم بالنسبة إلى المخاطبين وقد تعذر العموم بالنسبة إلى المرضى فيحمل ما قلناه وهو أن يجب على الجميع عيادة مطلق المرضى أو مطلق عيادة المرضى فإن قام الإجماع على أن هذه الوظيفة لا تجب على الأعيان بالنسبة إلى مطلق العيادة أو مطلق المرضى امتنع هذا القسم لأمر من خارج لا لعدم دلالة اللفظ عليه. واعلم أنه قد ورد في بعض فروض الكفايات ما يدل على مثل هذا الحكم وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق فإن أخذ من اللفظ العموم فيقتضي طلب الجهاد أو الغزو والعزم عليه من كل أحد أي على مطلق الجهاد. وأما القسم الثالث وهو الوجوب على الكفاية مع العموم في المرضى فمقتضاه أن يجب في حق كل مريض عائد وجوباً على الكفاية يسقط بفعل البعض وهذا القسم يختلف فيه لأن بعض الناس يوجب عيادة كل مريض على وجه يستند له إن شاء الله تعالى فهذا القول لهذا القسم وهو محافظ على صيغة العموم في المريض وليس محافظاً على العموم في صيغة المخاطبين وأما على المذهب المشهور فلا تجب عيادة مريض يضيع بترك عيادته ولا يستقيم الوجوب في جميع المرضى على هذا وأما القسم الرابع وهو أن يجب على الكفاية عيادة مطلق المريض لا على العموم فهذا إنما يتأتى على مذهب الجمهور لأنه متى عيد مريض سقط بترك العيادة وجوباً على الكفاية هذا إذا حمل الأمر على الوجوب أما إذا حمل على الندب فالقسم الأول وهو أن يستحب لكل أحد عيادة كل مريض فهذا ثابت لأن بعض المرضى واجب العيادة على بعض الناس وذلك يناقض الاستحباب في حق الجميع والقسم الثاني وهو أن يستحب في حق كل أحد عيادة بعض المرضى فهذا ثابت والقسم الثالث وهو أن يستحب في حق البعض عيادة كل مريض فهذا ثابت في حق من سقط الفرض عنه والقسم الرابع وهو أن يستحب في حق البعض عيادة بعض المرضى ولا إشكال أيضاً في وقوع هذا والحلاف فيه ن عادة

الرابعة عشر في الكلام على هذه الأقسام من حيث اتباع الجنائز أما على حمل الأمر على

الوجوب

الوجوب فاتباع جنازة يحتاج فيها إلى الاتباع لسقوط الفرض بالواحد من الدفن وغيره واجب على الكفاية وهو الوجوب على الكل في حق البعض ممتنع وهو ظاهر اللفظ في العموم بالنسبة إلى المخاطبين فالقول به إذ يمنع منه الإجماع ممتنع والثالث وهو وجوب الاتباع على البعض في حق كل جنازة وهذا ليس بثابت لأن بعض الجنائز لا يجب اتباعه على أحد وهو ما يتأدى فيه الفرض من الصلاة والدفن من غير حمل بأن يصلى عليه ويدفن في مكانه هذا إذا حملنا الاتباع على الاتباع الحسي وذلك لأن الاتباع الحسي ثابت لوجوب الاتباع من يقوم به الفرض في الحمل والدفن والصلاة بالنسبة إلى كل جنازة تحتاج إلى الاتباع في سقوط الفرض فيها ولا يكون عاماً في كل جنازة فهو ثابت لأنه يصدق معه أن بعض الجنائز لا يجب اتباعه وذلك ثابت لما ذكرناه في القسم قبله أما إذا حمل الأمر على الاستحباب فالقسم الأول ممتنع لأن بعض الاتباع واجب وذلك لما يقوم به الفرض وفي الوجوب الكلي بيناه فيه إثبات الوجوب الجزئي أما القسم الثاني وهو أن يستحب في حق كل أحد اتباع مطلق الجنائز فهذا أيضاً ممتنع لأن بعض الاتباع فرض كفاية وفرض الكفاية إما واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض وإما على البعض فمهما كان فلا استحباب الكلي بما قضيته الوجوب الكلي والجزئي معاً وأما القسم الثالث وهو الاستحباب في حق البعض أن يتبع كل جنازة وذلك ثابت في حق البعض الذين سقط فرض الاتباع عنهم بالنسبة إلى الجنائز المتبعة وأما إذا أخذنا عموماً في الجنائز لم يقع هذا القسم لخروج الجنازة التي لا تتبع ويلزم منه جواز القسم الرابع وهو الاستحباب في حق البعض لبعض الاتباع لأنه إذا ثبت في حق البعض وهم الذين سقط الفرض بغيرهم اتباع كل جنازة لزم منه اتباع بعض الجنائز بالضرورة.

الخامسة عشر في هذه الأقسام بالنسبة إلى تشميت العاطس المشهور في تشميت العاطس أنه مستحب بخلاف رد السلام وظاهر الحديث الوجوب ولا الظاهر قوله صلى الله عليه وسلم حق المسلم على المسلم خمس وذكر فيه فالقسم الأول وهو العموم في حق كل سامع لكل عاطس فهذا الممتنع القول به وهذا بخلاف ذلك القسم في عيادة المريض حيث منعناه لأنه لا يتأتى أن يوجب على كل أحد عيادة كل مريض يمكن أن يعاد لمخالفته لعمل الأمة وليس الممتنع أن يجب على كل من سمع التشميت لا في حق بعض ولا يتجه لهذا وجه من حيث المعنى عند الإطلاق فأما القسم الثالث وهو الوجوب على الكفاية في حق كل عاطس سمع لكنه يخالف العموم في حق المخاطبين القسم الرابع وهو الوجوب على الكفاية في حق بعض العاطسين وهذا يخالف العموم في المخاطبين وفي العاطسين ولا يتجه معنى في تخصيص بعض العاطسين عند الإطلاق هذا الكلام على طرف الوجوب وأما على طرف الاستحباب فلا يمتنع الاستحباب عموماً في حق السامعين وفي حق العاطسين إلا لمعارض لكنه يخالفه ظاهر الأمر وفيه وفاء بالعموم أعني العموم في المخاطبين وفي العاطسين مع أنه لا يظهر معنى في تخصيص بعض العاطسين عند الإطلاق.

السادسة عشر في الفرق بين الفرض على الكفاية والاستحباب على الكفاية لتعلقه بما قبله إن الفرض على الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي يسقط به الفرض وأما الاستحباب على الكفاية فمعناه أنه يقع الامتثال بالاستحباب بفعل البعض ويسقط دلالة النص على الاستحباب فما زاد على ذلك لا يسمى مستحباً بالنص وإن دخل في حيز المباح أو غيره فالفرض على الكفاية لا ينافيه الاستحباب فيما زاد والاستحباب على الكفاية ينافيه الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب.

السابعة عشر في الكلام في الأقسام بالنسبة إلى إبرار القسم ولنتكلم أولاً فيما إذا حملنا إبرار القسم على الوفاء بمقتضى اليمين ولا شك أن من الأيمان ما يحرم الوفاء بمقتضاه كالوفاء بمقتضى اليمين على فعل المحرم ومنها ما يجب الوفاء بمقتضى اليمين فيه وهو اليمين على فعل الواجب لكن ليس الوجوب من جهته بل من جهة الخطاب الأصلي فعلى هذا امتنع القسم الأول وهو أن يجب على كل أحد الوفاء بمقتضى كل يمين ويمتنع أيضاً القسم الثالث أن يجب على بعض المخاطبين الوفاء بمقتضى كل يمين ويجوز القسم الثاني وهو أن يجب على العموم الوفاء بمقتضى بعض الأيمان وهو اليمين على بعض الواجبات وكذلك الرابع وهو أن يجب على بعض

[illegible] الكلام ... اما ... الى [illegible]

المخاطبين الوفا بمعنى بعض الايمان ويحرمه في بعض الايمان بمعنى منع القول بالاستحباب عموماً وبعضه
المخاطبين وفي حق الاقسام ان بعض الوفا واجب وبعضه محرم والوجوب الجزئي والتحريم الجزئي يضاد
الاستحباب الكلي وبهذا المنع انتفى الخصوص بالنسبة الى المخاطبين وعموم الاستحباب بالنسبة الى
الاقسام بمعنى انه يستحب لبعض الناس ابرار جميع الاقسام لما ذكرناه من الوجوب في البعض والتحريم في
البعض مع ان المخصص خلاف الظاهر العموم في المخاطبين واما الخصوص بالنسبة الى بعض المقسمين
والخصوص بالنسبة الى بعض الاقسام فهذا واقع لان القسم على فعل المستحب يستحب له الوفا هذا اذا
حملنا ابرار القسم على الوفا بمعنى البر اما اذا حملناه على جعل القسم باراً اي غير اثم فلا احنث احدا
من المقسمين الا ويحث عليه ان يكون قسمه باراً اي غير ذي اثم اما ابرار المقسم اي الحالف عليك بالشي فابرار
قسمه ان تفعل ما حلف على فعلك له او تترك ما حلف على تركك له ولا يمكن العموم في الاقسام لاحتمال
ان يحلف على فعل معصية او ترك واجب فيحرم ابرار قسمه فالتخصيص لا محالة واقع في هذه الصورة
واما العموم في المخاطبين فيمكن ويكون المراد من جميع المخاطبين ما بين بعض الاقسام وذلك بالنسبة الى
ابرار من المقسم على فعل الواجب وترك المحرم لكن هذا الوجوب ليس ناشئاً عن كونه ابرار المقسم بل
هو ثابت باصل الخطاب الشرعي فان حلف على فعل محرم او ترك واجب فالابرار محرم وان حلف على
فعل مكروه فالابرار لقسمه مكروه الا المعارض وذلك عندما يكون المفسدة في عدم الابرار اعظم من المفسدة
في فعل المكروه فتلخص من هذا انه لا سبيل الى الحمل على الوجوب مسنداً الى ابرار القسم بل باصل
الشرع ولا على الوجوب مطلقاً بالنسبة الى فعل المحرم ولا على الوجوب بالنسبة الى فعل
المكروه الا المعارض ولا عليه بالنسبة الى النهي على فعل يستحب الا المعارض اما اذا حمل الامر على
الاستحباب فلا شك في تعذر الحمل على العموم لتحريم ابرار القسم على فعل المعصية او ترك الواجب
واذا تعذر الحمل على العموم في القسمين والاقسام معاً اي على سبيل الجمع بالضرورة بطل القسم الاول
واما الثاني وهو الاستحباب لكل احد ان يبر بعض اقسام المقسمين فهذا ثابت عندما يكون قد حلف عليك
ان يفعل مستحباً او يفعل مباحاً والثالث وهو الاستحباب لبعض المخاطبين ابرار كل الاقسام وهو ممتنع
والرابع وهو ابرار بعض المخاطبين لبعض الاقسام واقع لكونه الحاصل الذي قدمناه في الفرق بين الفرض
على الكفاية والاستحباب على الكفاية وان معنى الاستحباب على الكفاية ان يسقط الاستحباب عن من حصل
المقصود بعينه وذلك بهذا الاعتبار غير ثابت او يستحب لكل المخاطبين لكن يبر والبعض الاقسام
والله اعلم **الثامنة عشر** في هذه الاقسام بالنسبة الى نصر المظلوم اما الوجوب عموماً
اعني عموماً بالنسبة الى المظلومين فهذا ثابت من حيث المظلومية والنظر الى تجرد ذلك عن العوارض
لا سيّما الى احد من الظلم من حيث هو ظلم الا وهو واجب الازالة واما بالنسبة الى المكرمين بمعنى العاملين
بالظلم فلا عموم فيه لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات وان كان ظاهر اللفظ يقتضي
العموم بالنسبة الى المخاطبين وذلك للامر في المسئلة الثانية عشر من انه فرض كفاية وعلى هذا اعني
القول بفرض الكفاية امتنع القول بالوجوب عموماً بالنسبة الى المخاطبين والمظلومين اعني العموم بصفة
الاجماع في الطرفين على ما هو القسم الاول لانه اذا امتنع العموم بالنسبة الى المخاطبين امتنع بالنسبة
اليهم والى المظلومين معاً ضرورة واما العموم في الناصرين والخصوص في المظلومين او الخصوص
في الناصرين والعموم في المظلومين وهو مقتضى القول بكونه فرض كفاية فههنا يظهر الفرق بين القول بان
فرض الكفاية على الجميع او على البعض وقد تقدم امثاله فيما تكلمنا فيه من فروض الكفايات واما الخصوص
بالنسبة الى الناصرين والخصوص بالنسبة الى المظلومين فممتنع ايضاً لوجود العموم بالنسبة الى
المظلومين من حيث هم مظلومون اما الاستحباب فلا يمتنع القول به في العمومين معاً اعني ان
يجعل عاماً بالنسبة الى الناصرين والمظلومين لان نصر المظلومين واجب والاستحباب يضاد الوجوب

وبه يمتنع الحمل على العموم في حق الناصرين والخصوص في حق المظلومين من حيث هم مظلومون لوجوب
نصر كل مظلوم من حيث هو مظلوم والا ان بعض المخاطبين يثبت الاستحباب في حقه واما استحبابه في
حق بعض الناصرين وكل المظلومين فكذلك في حق العموم الذين باشروا اسقاط فرض الكفاية في الصورة
عن غيرهم ممن يكفي في ذلك يستحب لغيرهم المشاركة في دفع الظلم وههنا تظهر فائدة المسئلة التاسعة واما
الاستحباب في حق بعض الناصرين وبعض المظلومين فيمكن بهذا القسم قبله يقع هذا وهو استحباب شروع
من باشر الفرض عنه ممن يكفي في ذلك والله اعلم **التاسعة عشر** في هذه الاقسام بالنسبة الى اجابة
الداعي ان حملناه على الاجابة بالفعل فقد اختلف الفقهاء في وجوب اجابة الداعي الى وليمة العرس فان قام
الاجماع على انه لا يجب اجابة كل داعي بل البعض فقد امتنع الحمل على العموم في الداعين والمدعوين معاً
اعني على سبيل الجمع لانه اذا امتنع في احدهما امتنع فيهما قطعاً فبطل القسم الاول على هذا التقدير
وكذلك يبطل الحمل على الداعين والخصوص في المدعوين لهذا العينه على هذا التقدير واردنا بالداعي
ههنا الداعي الى وليمة العرس واما العموم في حق المدعوين والخصوص في حق الداعين فمن اوجب
الاجابة الى وليمة العرس فقط او الى دعوات مخصوصة فهذا القسم واقع عنده لانه يجب على كل مدعو
اجابة هذا الداعي الخاص وهو الداعي الى وليمة العرس مثلاً واما الخصوص بالنسبة الى الداعين
والمدعوين معاً واقع عند من يرى وجوب اجابة كل مدعو الى وليمة العرس ولا يخفى عليك ان هذا النظر
في العموم والخصوص انما هو بالنسبة الى المدعوين لا الى كل المكلفين لما اذا حملنا الامر على الاستحباب فمن
يوجب الاجابة الى وليمة العرس يعذر على قوله القسم الاول وهو الحمل على العموم في الداعين والمدعوين
معاً لان اجابة وليمة العرس واجبة فلا مدخل للاستحباب فيه ومن لم يوجب الاجابة اليها ولا الى غيرها
امكن عنده هذا القسم اي يستحب لكل مدعو اجابة كل داع الا المعارض ومن اوجب الاجابة الى وليمة
العرس دون غيرها فالاستحباب محمول على غيرها عنده فهو محمول على الخصوص بالنسبة الى الداعين لانه
يستحب الاجابة الى الداعي لغير وليمة النكاح ويوجبها الى الداعي الى وليمة النكاح **العشرون**
في هذه الاقسام بالنسبة الى افشاء السلام وسبق الكلام في الافشاء ان شاء الله تعالى وانما نتكلم ههنا
في السلام بنفسه والمشهور ان ابتداءه مستحب ورده واجب واذا جرينا على هذا سقط الوجوب
بالنسبة الى العموم اعني بالنسبة الى عموم المسلمين والمسلم عليهم واذا سقط بالنسبة الى العمومين سقط
بالنسبة الى الخصوصين لا بمعنى سقوطه بالنسبة الى العمومين اذ لا احد من الناس يجب عليه
ابتداء السلام على واحد من الناس وذلك يوجب سقوط الخصوصين اعني سقوط كل واحد منهما
فسقطت الاقسام كلها بالنسبة الى الوجوب واما بالنسبة الى الاستحباب فالعموم بالنسبة الى
كلا الطرفين اي يستحب لكل ملاقي السلام على كل ملقى وهذا امكن الا ان التخصيصات الخارجة عن هذا
اللفظ تمنع القول به كما ثبت في ان شاء الله تعالى في السلام على الكفار والنساء واذا اخرج بعض هذه
الاقسام في المسلم عليهم كان الحمل على الخصوص بالنسبة اليهم وعلى العموم بالنسبة الى الملاقين الا ان
ما يوجب التخصيص فيهم ايضاً فيحمل على الخصوص فيهما اي فهذه المسائل ليس ما يمكن الحمل فيه على العموم
وما لا يمكن على حسب ما قدمناه **الحادية والعشرون** ظاهر الامر في هذه الاشياء الوجوب
وقد وردت صيغة الوجوب في بعضها من حديث الزهري عن ابن المسيب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم خمس تجب للمسلم على اخيه رد السلام وتشميت العاطس واجابة الدعوة وعيادة المريض
واتباع الجنائز والله اعلم **الثانية والعشرون** ظاهر النهي في الاشياء السبعة التحريم وهو
معمول به عند الجمهور اعني ان هذه الامور يتعلق بها التحريم الا ما خص منها يخرج موضع التخصيص
منها وسيأتي ذلك ان شاء الله تعالى **الثالثة والعشرون** اطلقوا القول باستحباب عيادة

المريض وانه سنة ولا شك في استحباب عيادة من يضيع إذا لم يعد بحرمة والقيام عليه فرض كفاية
فإذا لم يتيسر الانتفاع بعيادته فرض كفاية لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالإطلاق إذن
بالنسبة إلى الأعم الأغلب من غير نظر إلى العوارض أما الظاهري فإنه ذهب إلى أن عيادة
مرضى المسلمين فرض ولو مرة على الكفاية الذي لا شيء عليه عيادته فأما قوله بالفرضية فهو مقتضى
ظاهر الأمر وظاهر صيغة الوجوب التي رويناها من حديث الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة
وأما تخصيصه بالكفار فليس في حديث البراء ما يقتضيه ولعل الحديث الذي ذكره الظاهري في
هذه المسألة وهو قوله عليه السلام حق المسلم على المسلم خمس لا يقتضي أيضا التخصيص بالكفار بخصيصه
بالكفار يحتاج إلى دليل وليس هذا التخصيص بالظهير لأنه إذا أخذ الوجوب بالكفار لا شيء ذلك بعيادة
من الكفار وإذا أخذنا الوجوب بأدى الفرض بعيادة غير الكافر من المسلمين بل مزيد ونقول قوله عليه
السلام حق المسلم على المسلم خمس يقتضي ثبوت هذا الحكم على المسلم والمسلم أعم من المسلم الكافر
[illegible] اللفظ دليلا على عدم التخصيص وأما تخصيصه الوجوب بمرة فظاهر أنه مطلق في عدد
المرات [illegible] واحدة اللهم إلا أن يكون الوجوب لأجل السبب مستمر كخوف ضيعة المريض مثلا فيبقى
الوجوب ما بقي سببه وأما قوله التي لا شيء عليه فليس فيه تعرض لمقدار المشقة المسقطة للوجوب
وليس كل المشقة مسقطا **الرابعة والعشرون** هو عام بالنسبة إلى المرضى فيدخل
فيه المسلم والكافر فأما الجواز في حق الكافر فثابت بعيادة النبي صلى الله عليه وسلم عمه أبا طالب
وعيادته عليه السلام الغلام اليهودي الذي أسلم بحضرته وأما الوجوب فإن الظاهري
أسقطه في حق الكافر وقال إن عيادته فعل حسن فأخذه من مفهوم قوله عليه السلام حق المسلم
على المسلم فإن مفهومه أن غير المسلم ليس كذلك فهو قائل بالمفهوم ولا يلزمه أن يأخذ بحديث
البراء في عموم عيادة المريض لأنه زائد على ما في ذلك الحديث وأما من يرى الاستحباب فيقول بالمفهوم
فنقول ههنا مفهوم صفة يقتضي نفي الحكم عما عدا المحل لا سيما مع ما دل الشرع عليه في المنافاة
بين المسلم والكافر وانقطاع الوصلة وعيادة النبي صلى الله عليه وسلم لعمه والغلام اليهودي
الذي كان يخدمه لا عموم فيها لأنها واقعة فعل لا تقتضي العموم وقد حصل فيهما ما يمكن أن يعتبر في
الحكم وهو القرابة والخدمة فإنهما يقتضيان المعنى من الرعاية لا يوجد في عموم الكفار وقد ذكر
بعض الحنابلة أنه إن كان ذميا جازت عيادته ولا تستحب إلا للقرابة أو جوار **الخامسة
والعشرون** هو عندنا عام بالنسبة إلى المرضى فيلزم منه العموم بالنسبة إلى الأمراض
فلا يخرج عنه بعض المرضى وهو خلاف مقتضى صيغة العموم وقد أولع بعض العوام بأن الأرمد
لا يعاد وخرج أبو داود في السنن من حديث زيد بن أرقم قال عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع
كان بعيني ورجاله ثقات **السادسة والعشرون** قد قدمنا كونه مطلقا في العيادة
وأن مقتضاه الاكتفاء بمرة وذكرنا ذلك في المبحث مع الظاهري وما فيه **السابعة والعشرون**
الاكتفاء بمرة يرفع القول بالوجوب ظاهرا أما بالنسبة إلى الاستحباب فلا يتقيد بمرة وقد
[illegible] عن عائشة رضي الله عنها قالت لما أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق رماه رجل في الأكحل فضرب
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خيمة في المسجد ليعوده من قريب وهذا يشعر بالتكرار
الثامنة والعشرون لا يتقيد ولا يختص بالنسبة إلى أوقات المرض [illegible]
الاستحباب مطلقا وعلى خاطري حديث أنه لا يزور المريض إلا بعد ثلاث أو كما قال لكن [illegible] عنه
التاسعة والعشرون هو عام بالنسبة إلى الصبيان ولا مانع من إجرائه على
عمومه بل ربما يكون الوجوب في حقهم أقوى لعجزهم **الثلاثون** هو عام بالنسبة إلى النسوان
ويخص منه بعضهن بالقواعد الشرعية كحرمة الخلوة والفرق بين [illegible] خوف الافتتان بها

حديث رواه ابن ماجه [illegible] على [illegible] القرشي [illegible] العيادة [illegible] بعد ثلاث

ومن

ومن لا يخاف وغير ذلك بما يقتضي المنع أو الكراهة فإن لم يقم مانع عمل بالعموم **الحادية والثلاثون**
عيادة من يجب عليه القسم بين الزوجات إذا لم يخف الهلاك قال بعض مصنفي الشافعية ليس له العيادة
بالليل على المذهب قال الروياني ولو [illegible] المجمعون وغلطه صاحب البحر من أجاز ذلك **الثانية والثلاثون**
إذا خاف هذا القاسم الهلاك على امرأة من نسائه قال بعض الشافعية له أن يشتغل بها لتمريضها إن لم يوجد
ممرض غيره وإن وجد ففيه تردد **الثالثة والثلاثون** المرض مطلق فيما يتكلم على مسماه ظاهرا
وقال بعض مصنفي الشافعية وليس له العيادة بما يقع عليه اسم المرض وهذا يحتاج فيه إلى دليل يقتضي
خلاف هذا الإطلاق وهذا يتعلق بالقاسم **الرابعة والثلاثون** هو عام بالنسبة إلى
القضاة قال جماعة من أصحاب مالك وهو مروي عن أشهب ومطرف وابن الماجشون إنه لا بأس
للقاضي بحضور الجنائز وقالوا وبعيادة المرضى **الخامسة والثلاثون** المطلوبات الشرعية
منها ما يطلب لنفسه أي لمصلحة تتعلق بفعله ومنها ما يطلب لطلب الوسائل وعيادة المريض يحتمل أن يكون
من القسمين معا أما أنها من تأنيس المريض وانبساط نفسه بحضور من يحضر وغير ذلك من المصالح لمريض ووسيلة
إلى القيام بمصلحته وقضاء حاجته وإيصال النفع إليه **السادسة والثلاثون** إذا توقف أداء
الفرض في الجنازة على الاتباع وجب بمقدار ما يتأدى به الفرض لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
وقد تقدم ذلك في أول التقاسيم **السابعة والثلاثون** اختلفوا أهل الأفضل المشي أمام الجنازة
أو خلفها ومذهب الشافعي أن المشي أمامها أفضل ومذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد أن المشي خلفها
أفضل وقيل إن كان راكبا كان خلفها وإن كان ماشيا مشى حيث أراد وهذا محكي عن مذهب الثوري وقول
أنس رحمه الله والمشهور عند المالكية أن المسألة [illegible] على ما يفعل بعضهم والذين اختاروا المشي خلفها
يحتجون بظاهر الحديث بأن حمل الاتباع على الحسي في المكان والمختارون للتقدم حملوه على الاتباع
المعنوي فإنه إن كان مجازا فيه وجب أن يكون الدليل الدال على استحباب التقدم راجحا على العمل بظاهر
الاتباع وحقيقته وإذا كان كذلك لا يحتاج إلا عاضدا للتأويل والدليل على التقدم حديث الزهري عن
سالم عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يمشون أمام الجنازة وقد قيل إنه محمول
على الجواز وليس فيه بيان الأفضل ومجرد الفعل يدل على الأفضلية إذا لم يعارضه معارض أقوى منه
الثامنة والثلاثون لا بد في اتباع الجنازة من النية والقصد لأن يكون لأجل الجنازة فلو مشى
في جانبه لحظة الجنازة أو أمامها لم يكن متبعا لها لقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات ولأنه المفهوم
والمقصود من الاتباع مطلقا بالعرف ولا يحتاج إلى دليل من خارج **التاسعة والثلاثون**
هو عام بالنسبة إلى جنازة المسلم والكافر لا موجب لاتباعه من الكفار كالقرابة فلا يخرج
عن العموم بدليل يدل على أنه لا يوجد وأما اتباع جنازة القريب الكافر فإن المرغيناني رحمه الله ذكر في
المختصر أنه يغسل المسلم قرابته أي من المشركين ويشيع جنازته وهذا داخل تحت العموم فإذا
خرج عن تناوله اللفظ مع رعاية المعنى الذي اختص به من القرابة مع ما جاء من حديث علي رضي
الله عنه في شأن والده أبي طالب ومواراته **الأربعون** هو عام بالنسبة إلى العصاة
وقد قالوا إنه لا بأس للقاضي بحضور الجنائز وإنما ذكر هذا لأن قوما خصوا القاضي بأمور
زائدة [illegible] حفظ الحرمة وإقامة الهيبة التي هي من أسباب نفوذ الكلمة وإقامة الحق فبين أن
هذا ليس من ذلك الباب **الحادية والأربعون** في قاعدة يبنى عليها غيرها اختلف
أهل الأصول في خطاب المواجهة هل يخص ويكون عموم الحكم بالنسبة إلى غيرهم بدليل من

خارج او نعم من الخصوصية يمنع ان يعتبر فيه احوال المخاطبين ولا مدخل في خطابهم من السبق
تصفحهم الا بدليل من خارج وهذا اعني الخصوص بالمخاطبين وهو اعلى مرتبة منه لان اعتبار الاعيان
في الاحكام مهجور غالبًا علمه كثير ويحتمل ان يقال لا يعتبر احوالهم وصفًا لهم الا ان يحتمل اعتبارها
بمناسبة او غيرها والاول اقوى لان التخصيص الاول **الثانية والاربعون** اذا قلنا بالعموم بالنسبة
الى المخاطبين وغيرهم فهو عام بالنسبة الى الاحرار والعبيد فيخص عنه العبيد اذا كان في الاتباع
تعطيل شيء عليه على السيد اما المصلحة التي وقف الاتباع او يكون الاتباع للجنازة كثيرًا منه
يتعرض للتعطيل لما عساه يمنع من حاجة السيد الذي واما المنع من مطلق الاتباع حتى من يوم واحد
لا يعطل حق السيد ففيه نظر بالنسبة الى ماخذ المجتهدين وهو انه هل يدار الحكم على
الحكمة فيباح هذه الصورة المعينة التي لا يعطل حق السيد او يدار على المظنة وهي حاجة السيد
الى منافعه **الثالثة والاربعون** هذا الاتباع لم يبين في هذه الرواية ابتداءه وانتهاءه
وقد جاء في حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد الجنازة حتى يصلى عليها فله
قيراط ومن شهدها حتى تدفن فله قيراطان قيل وما القيراطان قال مثل الجبلين العظيمين وفي رواية
قال ابن شهاب قال سالم بن عبد الله بن عمر وكان ابن عمر يصلي عليها ثم ينصرف فلما بلغه حديث ابي هريرة
قال لقد فرطنا في قراريط كثيرة وفي رواية عبد الرزاق عن معمر حتى توضع في اللحد وفي رواية
ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة ولم يتبعها فله قيراط فان تبعها
فله قيراطان قيل وما القيراطان قال اصغرهما مثل احد وفي رواية ابي حازم عن ابي هريرة
من صلى على جنازة فله قيراط ومن اتبعها حتى توضع في القبر فقيراطان قال قلت يا ابا هريرة وما القيراط
قال مثل احد وفي رواية ابي داود عن عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه انه كان قاعدًا عند
عبد الله بن عمر اذ طلع خباب صاحب المقصورة فقال يا عبد الله بن عمر الا تسمع ما قال ابو هريرة
انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خرج مع جنازة من بيتها وصلى عليها ثم تبعها حتى تدفن
كان له قيراطان من اجر كل قيراط مثل احد ومن صلى عليها ثم رجع كان له من الاجر مثل احد فارسل ابن عمر
خبابًا الى عائشة يسالها عن قول ابي هريرة ثم يرجع اليه فيخبره ما قالت واخذ ابن عمر قبضة من حصى
المسجد يقلبها في يده حتى رجع اليه الرسول فقال قالت عائشة صدق ابو هريرة فضرب ابن عمر بالحصى
الذي كان في يده الارض ثم قال لقد فرطنا في قراريط كثيرة وفي رواية ثوبان مولى رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صلى على جنازة فله قيراط فان شهد دفنها
فله قيراطان القيراط مثل احد وهذه الروايات التي حكيناها كلها في الصحيح وقد بين بعضها
ابتداء الاتباع من اهلها وفي بعضها الانتهاء الى ان يوضع في اللحد وفي بعضها حتى يوضع في القبر وفي
بعضها حتى تدفن وفي بعضها فان شهد دفنها **الرابعة والاربعون** حديث البراء
اقتضى التصريح فيه بالامر بالاتباع وهذه الاحاديث التي سقناها انما فيها ترتيب ثواب
مخصوص على اتباع مخصوص ولا يلزم من ذلك انه لا يحصل الامتثال للامر بالاتباع الا بها فيقتضي
الحديث بالنسبة الى الاتباع الواجب ان يقول ان اتى بما يتوقف اداء الواجب عليه من الاتباع كلا كان فيه
لوضوح وجوبه وعدم الاكتفاء بما دونه وما لم يتوقف عليه ذلك فالاقرب هنا الظاهرية
ومن لا يعتبر المعاني ان يكتفي بالمسمى اعني ما يسمى اتباعًا ومن يتبع المعاني فان ظهر مقصود الاتباع
فيه فادنى الامر به لا بما دونه سواء كان الاتباع في درجة الاستحباب فيحتمل فيها امران
احدهما ان يحمل حديث البراء على الاحاديث التي سقناها في بيان الابتداء والانتهاء

وما بها

وما بها ان يكون تلك الحادث والاختلاف فيها بيانًا لدرجات متفاوتة بالنسبة الى الاتباع المستحب فان
المستحب يختلف رتبه والفرق بين الاحتمال الاول والثاني انا اذا جعلناها تفسيرًا لم يقع الامتثال الا
بها واذا جعلناها ذلك بيانًا للرتب الاستحباب لم يلزم ذلك وامكن حصول اصل الامتثال بما دون ذلك
الخامسة والاربعون رايت في تعليق القاضي الحسين بن محمد المروروذي الشافعي رحمه
الله ما يشير الى شيء من هذا بسبيله فانه تكلم في مسالة المشي امام الجنازة او خلفها ورجح المشي امامها
فانهم اذا كانوا المشيعون امام الجنازة يكونون شفعاء له فيكون اولى قال قيل اذا كانوا المشيعون خلف الجنازة
ينظرون اليه ويعتبرون قلنا انما قلناه انما يحصل الاعتبار ان لو كان عندنا ان المشي امام الجنازة بحيث
لو التفت لوقع بصره عليها اي على الجنازة فاما اذا مشى امام الجنازة كساعة طويلة بحيث يجلس في المصلى
وينتظر الجنازة فلا يحصل ذلك والله تعالى اعلم **السادسة والاربعون** الذي اشرنا اليه في
احد الاحتمالين المتقدمين وهو ان يكون الاختلاف في تلك الاحاديث بيانًا للرتب متفاوتة قد تعرض
لمعناه كله او بعضه بعض مصنفي الشافعية فقال قال الاصحاب وللانصراف عن الجنازة اربع درجات
احداها ان ينصرف عقيب الصلاة فله من الاجر قيراط والثانية ان يتبعها حتى توارى ويرجع قبل اهالة
التراب عليه والثالثة ان يقف الى الفراغ من القبر وينصرف من غير دعاء والرابعة ان يقف على القبر
ويستغفر الله تعالى للميت وهذه اقصى الدرجات في الفضيلة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا
فرغ من قبر الرجل وقف عليه وقال استغفروا الله تعالى له واسالوا الله تعالى التثبيت فانه الان يسال
وجعل القيراط الثاني يحصل لصاحب الدرجة الثالثة وهل يحصل بالثانية حكى الامام فيه ترددًا واختار
الحصول انتهى ما وجدته عنه **قلت** اما الوقوف الى فراغ الدعاء للميت فلا يرجع الى معنى الاتباع
حتى يشترط في الامتثال وقد تدل عليه الروايات التي ذكرناها مشروعية الدفن والدعاء بدليل خارج عن الامر
بالاتباع واما التردد في حصول القيراط الثاني لصاحب الدرجة الثانية وهو ان يتبعها حتى توارى
ويرجع الى اهله قبل اهالة التراب عليه فقد يدل على حصول القيراط الثاني له ظاهر رواية معمر عن الزهري
حتى توضع في اللحد ورواية ابي حازم عن ابي هريرة ومن اتبعها حتى توضع في القبر فقيراطان **السابعة
والاربعون** ان قيل هل يمكن ان يقول ان القيراط لفظ يدل على مقدار يختلف واجعل القيراط
الحاصل بالاتباع الى ان يوضع الميت في اللحد قلنا قد جعلت ذلك رواية ابي حازم عن ابي هريرة
ومن اتبعها حتى يوضع في القبر فله قيراطان قال قلت يا ابا هريرة وما القيراط قال مثل احد وجعلت الكبرى رواية
عامر بن سعد من خرج مع جنازة من بيتها وصلى عليها ثم تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من الاجر كل قيراط مثل احد
فانت ترى في رواية ابي حازم هو المقدار في رواية عامر بن سعد هذه وهو تقدير القيراط باحد واحد
الحديثين دليل على الوضع في اللحد والثاني على الدفن ومع اتحاد المقدار لا يمكن التفاوت فيه واذا كان
تقدير القيراط بشيء واحد وهو احد لمنع من اختلاف مقداره فالذي يبقى ههنا بعد ذلك احد وجهين اما
ان يقال بحمل الالفاظ على ظاهرها والتعارض ويطلب الترجيح بين الروايات باحد وجوه الترجيح
كالكثرة مثلًا وزيادة الحفظ وامارته او هو الاقرب عندي ان اللفظ من بعض الرواة وقع فيه
تجوز وتعبير عن الشيء بما يقاربه وهو سائغ لا سيما مع فهم المراد وعدم المشاححة في الالفاظ في مثل
هذا فتكون رواية من روى حتى توضع في اللحد وحتى توضع في القبر وحتى يدفن كله شيء واحد عبر
به عن الدفن لان الوضع في اللحد او القبر مقارب لكمال الدفن والمقصود والله اعلم الاتباع الى
حالة الفراغ ويدل على هذا انه لا يتوهم الفرق بين وضعه في اللحد ووضعه في القبر وبينهما احلا
في الحقيقة اللهم الا على مذهب الظاهرية الجامدة وعلى هذا البحث لا يتم حصول القيراط
الثاني لصاحب الدرجة الثانية من حيث اللفظ لانه ان سلك طريق الترجيح تكون الراجح فعد؟

رواه من ذكرنا الى ان يدفن ولا يرجح حصول القيراط لمن يتبع الى الدفن واكتفى بالوضع في اللحد وان سلكنا طريق التجوز فقد اتى الحال الى ان الكلام راجع الى الاتباع الى ان يدفن وقد اتضح لك سبيلان فاسلك ايهما ارجح عندك او فكر في طريق ثالث والله اعلم **الثامنة والاربعون** اتباع الجنائز عام بالنسبة الى الرجال والنساء وقد ورد في اتباع النساء تشديد يقتضي التخصيص من حديث اسرائيل عن اسمعيل بن سلمان عن دينار ابي عمر عن ابن الحنفية عن علي رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا نسوة جلوس قال ما يجلسكن قلن ننتظر الجنازة قال هل تغسلن قلن لا قال هل تحملن قلن لا قال هل تدلين فيمن يدلي قلن لا قال فارجعن مأزورات غير مأجورات رواه ابن ماجه عن محمد بن المصفى عن احمد بن خالد عن اسرائيل والاصح من هذا حديث ام عطية الصحيح قالت نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا متفق عليه وفي التهذيب المالكي ويتبع المرأة جنازة زوجها وولدها ووالدها واخيها اذا كان يعرف ان مثلها يخرج على مثله وان كانت شابة ويكره ان تخرج على غيرهم الا من لا ينكر عليها الخروج عليهم من قرابتها وذكر بعض مصنفي الشافعية انه يكره للشابة من المرأة اتباع الجنازة والخروج الى المقابر مع النسوان وقال بعض مصنفي الحنابلة ويكره اتباع النساء الجنائز **قلت** حديث ام عطية يدل على الكراهة لا على التحريم لقولها ولم يعزم علينا والذي ذكرناه عن ابن ماجه يقتضي التحريم لقوله مأزورات الا انه حديث فيه من لا نعرف حاله وفي معناه حديث رواه ابو داود ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي فاطمة قال ما اخرجك يا فاطمة من بيتك قالت اتيت اهل هذا البيت فرحمت على ميتهم او عزيتهم به قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعلك بلغت معهم الكدى قالت معاذ الله وقد سمعتك تذكر ما تذكر قال لو بلغت معهم الكدى فذكر تشديدا واذا ثبت التحريم بحديث ام عطية يقتضي الكراهة ويخص هذا الامر باتباع الجنائز بالنسبة الى النساء **التاسعة والاربعون** ههنا مخصص اخر وهو رواية اسرائيل عن ابي يحيى عن مجاهد عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتبع جنازة معها رانة رواه ابن ماجه عن احمد بن يوسف عن عبيد الله عن اسرائيل وقال بعض الحنابلة فان كان مع الجنازة منكر يراه او يسمعه فان قدر على انكاره وازالته ازاله وان لم يقدر على ازالته ففيه وجهان احدهما يتبعها ويسقط فرضه بالانكار ولا يترك حقا بالباطل والثاني يرجع لانه يؤدي الى استماع محظور ورؤيته مع قدرته على ترك ذلك ولم يذكر كلاما يقتضي اصلا لهذا او انه يتخرج وجهين على ذلك الاصل والحديث الذي اوردناه يقتضي المنع من الاتباع مع وجود الرانة وعدم تكون بالقياس عليه وهو ما يقوي ٥ **الخمسون** الاتباع المعنوي وهذا القصد بالجنازة له مراتب ومن ابعدها استطارها في المصلى قبل ان يؤتى بها فاذا اتي بها صلى عليها وفي ابطال الاتباع عليه بعد ودون هذا في البعد ان يقعد عنها في المشي وان كان يخرج معها والذي ذكرناه عن القاضي الحسين فيما تقدم فيه الماموم بهذا الذي قلناه لكنه لا يعني عنه نعرف ذلك بالتأمل لمدلول لفظه **الحادية والخمسون** من ضرورة تحقق الاتباع وجود متبع فاذا لم يوجد سقط الامر بالاتباع فلو لم يكن ميتا غسل في مكانه ودفن فيه سقط الامر باتباعه اذ لا متبع وجوبا كان او استحبابا ان حمل الاتباع على الحسي لا على المعنوي وهل تحصل به الثواب الموعود به على الاتباع فيه احتمال يحتمل ان يقال به نظرا الى المعنى واطراح الظاهر اذا لم يتعلق به مقصود ويحتمل ان لا تحصل الثواب المخصوص الا بما رتب عليه من اللفظ وليس ذلك من جمود الظاهرية

لوجهين

لوجهين احدهما ان مقادير الثواب لا يهتدى اليها العقول فهي مثل التعبدات في الاحكام لا يتعدى محالها الثاني ان في الاتباع زيادة عمل يناسب زيادة الاجر **الثانية والخمسون** اختلف في تشميت العاطس على اقوال فقيل هو واجب على كل من سمعه على الكفاية كرد السلام في قول القاضي ابي الوليد بن رشد المالكي وقيل هو ندب وارشاد وليس بواجب وظاهر الامر الوجوب فمن قال به فقد مشى على الاصل ومن لم يقل به فلا بد له من دليل يخرج به عن ظاهر الامر وقد ورد صيغة الوجوب في حديث صحيح من رواية الزهري عن ابن المسيب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس تجب للمسلم على اخيه المسلم رد السلام وتشميت العاطس واجابة الدعوة وعيادة المريض واتباع الجنائز وهذا لفظ رواية معمر عن الزهري عند ابي داود رواه عن محمد بن داود بن سفيان وخشيش بن اصرم عن عبد الرزاق عن معمر **الثالثة والخمسون** لهذا الامر مخصص في تكرار العطاس وذلك في احاديث منها رواية عكرمة بن عمار عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه ان رجلا عطس عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال له يرحمك الله ثم عطس فقال النبي صلى الله عليه وسلم الرجل مزكوم ومنها رواية محمد بن اسحق عن عبد الله بن ابي طلحة عن امه حميدة او عبيدة بنت عبيد بن رفاعة الزرقي عن ابيها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تشمت العاطس ثلاثا فان شئت فشمته وان شئت فكف رواه ابو داود عن هرون بن عبد الله عن مالك بن اسمعيل عن عبد السلام بن حرب عن يزيد بن عبد الرحمن عن محمد ومنها رواية محمد بن عجلان عن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي هريرة واختلف في رفعه ووقفه ففي رواية مسدد عن يحيى عن ابن عجلان موقوفا قال شمت اخاك ثلاثا فما زاد فهو مزكوم وفي رواية عيسى بن حماد المصري عن ابن عجلان عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة قال لا اعلمه الا انه رفع الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم بمعناه رواه ابو داود وقال رواه ابو نعيم عن موسى بن قيس عن محمد بن عجلان عن سعيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واقوى هذه الاحاديث حديث سلمة بن الاكوع الذي بدأنا به والله تعالى اعلم **الرابعة والخمسون** هذا التخصيص في تكرار العطاس يقتضي ظاهره سقوط الامر بالتشميت بعد الثلاث وان الثالثة هي التي استدل بها على الزكام وبعض مصنفي الشافعية رحمهم قال ويكرر التشميت اذا تكرر العطاس الا ان يعرف انه مزكوم فيدعو له بالشفاء وهذا يمكن تقريره بان العموم يقتضي التكرار لان كل مرة هو فيها عاطس فيشمت عملا بالحديث وان كان يوجد عاطس من غير تشميت وهو خلاف العموم واذا اقتضى العموم الاجابة فيعمل بها الا في موضع العلة التي علل بها عدم التشميت وهو الزكام وظاهر هذا الكلام الذي حكيناه عن هذا المصنف ان التشميت يسقط الامر به عند العلم بالزكام ولا يعتبر تكرار العطاس فلو تكرر الا ما يورد عليه **الخامسة والخمسون** لو سلك مسلك اتباع التعليل بالزكام يقتضي ان لا يشمت من علم زكامه ولا مرة واحدة عملا بعموم الحكم لعموم علته فيقال علته المذكورة هو العلة دون المعلل ولا نسلم ان المعلل هو مطلق الترك ليعم الحكم بعموم علته بل المعلل هو الترك بعد التكرير فكانه قيل لا يلزم تكرار التشميت لانه مزكوم ويؤيد ذلك مناسبة المشقة الناشئة عن التكرار **السادسة والخمسون** تكلم بعض الفضلاء في تعليل عدم التشميت بالزكام فقال للحديث مخصص اخر صحيح ثابت يقتضي ترك التشميت لمن لم يحمد الله روى سليمان التيمي عن انس قال عطس رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فشمت احدهما قال بعض الرواة فشمت احدهما وترك الاخر فقيل ان هذا حمد الله وان هذا لم يحمده وهذا دليل على سقوط التشميت لمن لم يحمد الله وهو مخصص للعموم الذي في الحديث والله اعلم **السابعة والخمسون** اذا ثبت ان التشميت مشروط بالحمد فان سمعه

فقد حصل الشرط وان لم يسمعه فان مالكا رحمه الله يذهب الى انه لا يشمته حتى يسمعه يحمد الله وقيل
له فانه ربما كانت الحلقة كبيرة الاهل فاسمع القوم يشمتونه قال اذا سمعت الذين يشمتونه فشمته
وهذا الكلام دليل على الحمد عن السماع لمن العاطس وهو دليل ظاهر اذا كان المشمتون عالمين بانه
لا يشمت حتى يحمد الله وكذا اذا لم يظن بخصوصهم العلم بذلك اذا كان الحكم شهيرا اما اذا كانوا
من اهل الجهل الذين يظن بهم عدم العلم بذلك فالاولى التثبت فالقول يحتمل ان يكون مالك رحمه الله
اعتمد الاعم الاغلب ويمكن ان لا يكون حكمه فيمن هو من اهل الجهل **الثامنة والخمسون** الحكم عام
بالنسبة الى المسلم والذمي وقد روى سفيان عن حكيم بن الديلم عن ابي بردة عن ابيه قال كانت اليهود
يتعاطسون عند النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان يقول لها يرحمكم الله فكان يقول يهديكم الله ويصلح بالكم
رواه ابو داود وعن عباد بن ابي شيبة عن وكيع عن سفيان وقد ذكرنا عن حكيما عنه من اهل اللغة ان كل
داع مشمت فهذا على هذا التشميت لاهل الكفر لانه صلى الله عليه وسلم دعا لهم بالهداية وترك
الدعاء لهم بالرحمة فمقتضى ان لا يدعى للكافر بالرحمة والمغفرة في معناه ولعل من خص التشميت بالدعاء
بالرحمة انما بناه على الغالب لا انه تقييد لوضع اللفظ في اللغة والله اعلم **التاسعة والخمسون**
مناسبة الدعاء بالرحمة للعاطس من حيث انه دفع المؤذي بالحمد باحتباسه فتسهيله نعمة من الله
تعالى ناسب انه يحمد الله سبحانه وتعالى عليها والنعمة من الله تعالى رحمة منه للعبد فيدعى له بعد
الرحمة الخاصة بالرحمة العامة كما احسن الله فيما مضى له ذلك الحسن فيما بقي **الستون**
ما حكاه عن عمرو واحد من ان التشميت الدعاء الشرعي فيه تعميم ولا تخصيص قد تقدم بخلاف
ما حكاه عن حصيه فان الدعاء بالرحمة وعلى هذا ان الحديث اعني التخصيص والحديث ما رواه هلال
ابن يساف قال كنا عند سالم بن عبيد فعطس رجل من القوم فقال السلام عليكم فقال سالم وعليك
وعلى امك ثم قال بعد لعلك وجدت مما قلت لك قال لوددت انك لم تذكر امي بخير ولا بشر قال
انما قلت لك كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس
رجل من القوم فقال السلام عليكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك وعلى امك ثم قال
اذا عطس احدكم فليحمد الله قال فذكر بعض المحامد وليقل له من عنده يرحمك الله وليرد يعني عليهم
يغفر الله لنا ولكم فهذا امر بخصوص هذا الدعاء وهو يقتضي سنيته وان لا يتادى المامور به بغيره
والله اعلم **الحادية والستون** فيه تخصيص اخر بعد تخصيصه بالدعاء بالرحمة
وهو ان يكون ذلك بلفظ المخاطبة وهو قوله يرحمك الله بخلاف ما لم عند الذي اوردناه
وهو ان المتاخرون اذا خاطبوا من يعظمونه قالوا يرحم الله سيدنا او ما اشبه ذلك من غير خطاب
وهو خلاف ما دل عليه الامر في الحديث وبلغني عن بعض رؤساء اهل العلم في زماننا انه خوطب
بهذا الذي جرت عادتهم به فقال قل يرحمك الله يا سيدنا او كما قال وكانه قصد الجمع بين لفظ
الخطاب وبين ما اعتادوه من التعظيم **الثانية والستون** اذا علم من حال رجل انه
يكره ان يشمت ويرفع نفسه عن ذلك تكبرا كما يفعل اراذل الملوك لا يشمت فقد ذكر بعض الاكابر من
الفقهاء والفضلاء فيما اذا علم من رجل انه يكره ان يسلم عليه لم يسلم وقال لا اجله الا انه بل اجله الا
للسنن عن ان توضع لمن يكرهها قال الله عز وجل فيما حكاه عن نوح النبي عليه السلام انه قال لقومه
ارايتم ان كنت على بينة من ربي واتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها
كارهون قال فان قيل اذا كان التشميت سنة فكيف يترك السنة بكراهة من يكرهها قلنا هو
سنة لمن احبها وليس بسنة لمن كرهها الا من رغب عن الخير رغب الخير عنه وان كره رجل ان
يسلم عليه عند اللقاء لم يسلم عليه لما وصفت كما انه اذا مرض فكره ان يعاد لم يعد وان اوصى
مختصر بان لا يصلى عليه اذا مات صلى عليه لان الصلاة عليه شفاعة له وهو اذا اسرف على نفسه

بان اوصى ان لا يصلى عليه احوج الى الشفاعة له منه اذا لم يوص به واما السلام فتحية والتشميت
مثله ومن كره التحية لم تحيه كما ان من كره الزيارة لم يزر وان الصلاة عليه ودفنه واجبان بايجاب
الله تعالى وفرضه فلا تعمل توصيته في ابطالها ويظهر انه اذا امن من الضرر من هذا المتكبر فانه ينبغي
تشميته لا لرفعه امتثال الامر وفعل السنة مع ما فيه من كسر كبره وكسر سورته في الكبر بما يضاد
مقصوده وهذا المعنى اظهر من معنى احلال التشميت عنه الا ان يقال ان المشمت لا يخلو من ان
يقصد معنى اللفظ وهو الدعاء او لا والثاني لا فائدة فيه والاول لا يناسبه حال المتكبر المخالف
للشرع كبرا وعلوا او لما يناسب حاله الاغلاظ والله اعلم **الثالثة والستون** اذا ظن او خيف
من المسلم عليه ان لا يرد الرد الواجب فهذا اولى بان لا يسلم عليه مما ذكره هذا الفقيه الفاضل
لان فيه اقامة سنة يلزمه بها التعريض لترك واجب **الرابعة والستون** اذا عطس احد الحاضرين
للخطبة والامام يخطب فقال الحمد لله فقد اختلفوا في انه هل يشمت بالاشارة او يشمت بالكلام او لا
والذين لم يشمتوا بالكلام حرموا اعلى العموم والذين لم يشمتوا بالاشارة حملوا اللفظ على مجازه لان
التشميت حقيقة في الكلام **الخامسة والستون** ذكر بعض اكابر الفضلاء فيما اذا
عطس الخاطب وقال الحمد لله انه ان لم يتم في خطبته لم يشمت وان وقف سكت شمت وهذا اذا قام عليه
دليل فهو من مخالف التخصيص ايضا **السادسة والستون** قال وينبغي اذا عطس العاطس
ان ياتي حتى يسكن ما به ثم يشمته ولا يعاجله بالتشميت وهذا ان لم يكن في الامر بالتشميت لفظ يقتضي
التعقيب فلا منافاة بينه وبين ما قال وان دل له انما عليه ان يطلب دليله من امر خارج والله اعلم
السابعة والستون قول المشمت يرحمك الله الظاهر منه والسابق الى الفهم انه دعاء
بالرحمة ويحتمل ان يكون اخبارا على طريق البشارة المبنية على حسن الظن كقوله صلى الله عليه وسلم للمحموم
لا باس طهور ان شاء الله تعالى اي هي طهور لك ان شاء الله والله اعلم بمراد رسوله وكان المشمت بشر
العاطس بحصول الرحمة في المستقبل بسبب حصولها في الحال الحاضر بدفع المؤذي فيكون من باب ولم
اكن بدعائك رب شقيا عند من يفهم منه هذا المعنى اي احسن الله بنا فيما مضى فذلك احسن فيما بقي **الثامنة
والستون** في قوله اذا كان الغالب من الاطلاق في اللفظ ارادة معنى مع احتماله لغيره فالكلام فيه
بالنسبة الى ما بعد اطلاقه على اقسام احدها ان يستحضر المطلق انه نوى المعنى الغالب
ارادته عند الاطلاق والثاني ان يستحضر انه نوى المعنى المحتمل اعني غير الغالب والثالث ان لا
يحضره انه نوى الغالب ولا غيره فاما القسم الاول فلا اشكال فيه وانه يعمل بما نواه واما الثاني فهو
انما يحمل على المحتمل الا لمانع فيه تفصيل بين ما يتعلق بالعبادات والفاظ الشارع في المامورات ومن
الفاظ المكلفين في ايمانهم وتعليقاتهم وفي ذلك طول احضرناه واما الثالث فهو محل نظر يحتمل ان
يقال انه لا يحمل على ما وجدت فيه نية الغالب لعدم نية الغالب اذ لم يستحضر ويحتمل ان يقال انه يحمل على
ما وجدت فيه نية الغالب لغلبة ارادة الغالب عند الاسترسال في الاطلاق ولهذا القول عون
نذكره ان شاء الله تعالى **التاسعة والستون** ههنا قاعدة عقلية وهي الفرق بين العلم
بالشيء والعلم بالعلم بالشيء والفرق بين حضور الشيء وبين حضور تذكره بعد تكون النفس حاضرا او تحضر
تذكره بعد ذلك في وقت والملكات النفسانية كلها من هذا القبيل لان شرط الفعل ان يحصل الفعل
الا انه فاذا صار ذلك ملكة في النفس كان الشرط حاصلا او الا وجد المشروط بدون شرطه لكنه
انما حصل العلم به عند الفعل ولم يحصل العلم بالعلم به او حصل لكن لم يحضر تذكره بعد انقضاء وقت
حصوله مثاله في ذلك الكتابة سوقه على الدوام بكيفية التركيب بين الحروف وتقدم بعضها على بعض صورته
ثم انها تكرر وتكرر الى ان تصير ملكة للنفس فيكتب الانسان كلاما يريد ما شاء الله ان يكتب ولا يستحضر
انه رتب الترتيب الذي يتوقف عليه انتظام الكتابة وفي الجملة يحصل ذلك في نفس الامر عند
الكتابة ولكنه لم يحضره تذكره عند الفعل وكذلك يقول في الكلام واللفظ اذا ادام استعماله

في معنى ونكر على الالسنة فانه عند الاستعمال يراد به ذلك المعنى ظاهرا وان كان بعد ذلك
لو سيل المتكلم هل استحضرت انك اردت به هذا المعنى او لا لم يذكر انه حضر بباله بعينها
وتحرك هذا الى النظر في مقصود الناس المتكلمين في بعض المسائل **السبعون** فيما مر على
هذا المعنى فانا قد ذكرنا ان قول المشمت يرحمك الله الظاهر منه ارادة الدعاء وان ارادة
الخبر على طريق البشارة المبنية على حسن الظن محتملة واذا كان الامر كذلك دخل الامر على الظاهر
وهو الدعاء فحينئذ يكون المامور به على جهة الدعاء وهو قوله يرحمك الله ويرجع الى الاقسام
الثلاثة احدها ان يقصد المشمت الدعاء فهذا يكون ممتثلا جزما اتيا بما امر به وثانيها ان يقصد
صرفه الى الخبر فهذا لا يكون ممتثلا على مقتضى ما قلناه وان يكون دعاء داخلا تحت الامر
وثالثها ان يطلق اللفظ اطلاقا ولا يحضره تعدد انه قصد الدعاء او الخبر فمقتضى ظاهر الحديث
الاكتفاء لانه قد اتى بما امر به وهو قوله يرحمك الله فقد دل على ان اللفظ عند الاطلاق
وعدم الاستحضار للنية التخصيص يحمل على ما الغالب ارادته لانه لو لم يكن كذلك لادى
انه لا يكون الاصل حمله على ما الغالب ارادته لما اكتفى بقوله يرحمك الله في هذه الصورة الا المعنى
به عملا بقوله عليه السلام ولقل يرحمك الله والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء **الحادية
والسبعون** فاذا تقرر هذا فلنختم هذه المسائل من احكام الايمان بها ان البدوي
اذا اطلق لفظ البيت في يمينه وقال والله لا ادخل بيتا فانه يحمل على بيت الشعر حتى يحنث بدخوله
لان الغالب ارادته مع وضع اللفظ له وهذا على بعض مقتضى الشافعية حمل هذا اللفظ من
البدوي على بيت الشعر وقال اذا اطلقه من يغلب عليه ارادته كالبدوي حمل عليه لاجتماع الوضع وغلبة
الارادة فيراه اعتبر غلبة الارادة وهو دليل على ان النية لارادة بيت الشعر لم تستحضر لانها
لو استحضرت لم يحتج الى التعليل بغلبة الارادة فان قلت انما اعتبر غلبة الارادة عند
موافقة الوضع لذلك لان لفظ البيت حقيقة في بيت الشعر بدليل انه يجيء في القروي اوجه
احدها وهو النص انه كالبدوي والثاني انه لا يحنث الا ببيت المبني والثالث ان قربت قريته من البادية
بحيث يطرقونها ويختلطون باهلها فهو كالبدوي وان لم يكن كذلك لم يحنث قلت ان لم يكن لغلبة
الارادة عند عدم استحضار النية اثر فكلامه لغو وان كان له اثر مع عدم استحضار
النية حصل المراد والاصل الذي ذكرته انه قد مر لك الاستدلال بغلبة الارادة انما يكون
حيث لم تستحضر النية فانها لو استحضرت لم يحتج الى التعليل بغلبة الارادة واما الخلاف
المذكور في القروي فالقول بعدم تحنيثه جار على ما ذكرناه والفارق بين من قربت
قريته من البادية وغيره يحوم على حصول الغلبة والقول بالتحنيث اعتبار للوضع عند عدم
استحضار النية المعينة ونحن ما ادعينا الاجماع على ما قلناه وانما ادعينا ان مقتضى ظاهر
الحديث الاكتفاء وهذا حاصل وان حلف انه **الثانية والسبعون** حلف لا
ياكل اللحم لم يحنث بلحم السمك وهو حقيقة فيه قال الله تعالى لحما طريا والمسئلة مفروضة
فيما اذا لم يحضره انه نوى اللحم المعتاد فتسميته باللحم عند الاطلاق وهو محمول على المعتاد لغلبة
ارادته عند الاطلاق وهذا الحالف مسئلة البدوي الحالف انه لا يدخل بيتا فان اعتبار الارادة
ثم وافق الوضع واعتبار الارادة ههنا خالفه مخالفة التخصيص **الثالثة والسبعون**
حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد لم يحنث عند الجمهور وقيل يحنث وقول الجمهور
موافق للقاعدة التي ذكرناها لان غلبة الارادة تقتضي ارادة غير المساجد وهو كالمسئلة
قبلها في ان غلبة الارادة خالفت الوضع مخالفة الخصوص للعموم **الرابعة والسبعون**
دخل الرحى او الحمام فقيل انه كالمسجد وهذا التخصيص للوضع بغلبة الارادة والله اعلم
اهـ

الخامسة والسبعون بحصر ما ذكرناه وما لم يذكر من مسائل الايمان قد يدعى فيه ان
السبب في التخصيص نقل الاسم الى حقيقة عرفية عن الحقيقة الوضعية فالحمل عليه عند الاطلاق
من باب اتباع الوضع لا النظر الى غلبة الارادة فتامله لئلا يورد عليك دفعا لما قررناه وقوفا
من ما ادعيناه واستشهدنا به وهذه الدعوى لا تصح في كل مكان وصاحبها مطالب بالدليل عليها
ولا يمكن ان يدعى ان البدوي نقل لفظ البيت الى بيت الشعر حتى صار اطلاقه على بيت المدر
مهجورا الهجر ان لفظ الغائط بالنسبة الى المطمئن من الارض ولا ايضا نقل القروي لفظ البيت
الى بيت المدر حتى صار اطلاقه على بيت الشعر مهجورا والاغلب ارادة كل واحد منهما بما اعتاده
والفقه فانظروا الى لفظ البيت بالغلبة في الارادة وقد قال الله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع
فاطلق لفظ البيوت على المساجد وهو اطلاق عرفي في زمن نزول الاية فان ادعى ان النقل العرفي
انما حدث بعد ذلك اي بعد نزول الاية فقد ابعد واقل ما يدفع به ان الاصل عدم التغيير بعد
الاطلاق وعند نزول الاية والناس يقولون للمسجد والكعبة بيت الله الى الان والله اعلم
السادسة والسبعون وطريق الاستدلال في مسائل الايمان التي من هذا الجنس بردها
الى الحديث انه لو لم يحمل هذا اللفظ في المسئلة العلانية على ما يعتاد قصده به غالبا لما حمل
قوله يرحمك الله للمشمت على ما يقصد به غالبا وهو الدعاء لانه احد افراد هذه القاعدة لكن حمل
عليه عملا بالحديث فانه قد يقتضي الاكتفاء بقوله يرحمك الله والاكتفاء بذلك انما هو من جهة حمله على ما
يعتاد قصده من اللفظ غالبا مع احتماله لغيره لانه لو لم يكن راجحا كان اما مرجوحا او مساويا وكلاهما
يمنع الحمل عليه **السابعة والسبعون** ويجيء من هذا الاعتبار ما يقتضيه سلك كلام
الحالف وبساط يمينه الذي اعتبره مالك واحمد رحمهما الله وهو الذي تسميه المالكية بساط اليمين
ويقال انه يرجع اليه اذا لم تكن نية وهذا فيه تسامح في اللفظ ويعبر عن عدم استحضار النية بعدم
النية فان الغالب في هذه الصور على ما قررناه في القاعدة العقلية انما هو استحضار النية والاستدلال
بالبساط على حضور النية عند الاطلاق ومثاله اذا امتن انسان على رجل باكل فاستحضر للاكل وانكر
عليه ظلمه لذلك فقال والله لا اكلت فلو قيل له بعد ذلك استحضرت انك نويت لا اكلت الا ان
معك او ما اشبهه لقال لا استحضر هذا لكن البساط دل على ان المراد لا اكلت الا ان او معك او
ما اشبهه فنستدل به على حضور النية وقت اليمين وان الغائب بعده تذكر النية لا ان
الغائب نفس النية عند اللفظ وقد حمله قوم على العموم فحنثوه بالاكل مطلقا وانا ارى صحة
هذه القاعدة في الحمل وهي عندي من قبيل دلالة السياق والتي ترشد الى بيان المجملات وتخصيص
العمومات وتعميم الخصوصات واستعمالها في لفظ الشارع لم يزل حجة ابدا وهي الدالة على مقصود
الكلام وانى لا استبعد ان العامي اذا اطلق لفظا واراد به معنى ان يقال له قد نويت او حنثت
بسبب شيء لم يخطر بباله ولا يفهمه الا بعد قوله له وتفهيمه اياه كما لو قال لزوجته وهي في ماء جار
اطلعي من هذا الماء انت عليه فقال ان اقمت فيه فانت طالق فيقال له لو اقامت فيه مكثا لم
تطلق لان الماء المعين الذي هي فيه حين يمينك لم تقم فيه لانه قد مضى وجرى بانه على الدوام
فهذا معنى لا يفهمه الا بعد التفهيم وربما تعنت مع بعضهم في تفهيمه فكيف يقال ان لفظه
محمول عليه ويمينه بان بما لم يخطر بباله ولا شك انه حال الاطلاق لم يكن كلامه لغوا
ولا هذرا لا معنى له فله معنى اراده قطعا فكيف يكون مواقعه ما لم يفهمه الا بعد قول
المعنى له وانما هذا ارجع الى القاعدة التي قدمناها وهو انه لم يرد الا مطلق الماء وجلسته

لا الجزية المعينة وانما فقد بعض اطلاقه اللفظ استحضار السنة التي كان عند الاطلاق فاستدل اهل بيت
حسن المال لم يستحضر ذلك والله اعلم بعض لا استرسل في هذه القاعدة استرسالا لاحتمال بعض من يرى بها وانما
الذي ينبغي ان ينظر الى القرب في دلالة الحال على وجود النية والتعدي في ذلك والله اعلم **الثامنة**
والسبعون الذي ذكرناه في اليمين على الحرام في [illegible] اذا ذكرناه ههنا والسبب في قوته انه يمكن المدعي ان يدعي
انتقال اللفظ الى الخصوص بوضع عرفي فيقول ان اهل العرف نقلوا لفظ الحرام عند الاطلاق الى التحريم
الثلاثي فيصير حمل اللفظ على الحقيقة العرفية مقدما على الحقيقة الوضعية ومسئلة بساط اليمين لا يدعى
فيه ذلك الا ان يقول الحالف والله لا اكلت نقل عرفا الى الخصوص ما خوطب بالاكل وقد قدمنا ما في هذه
الدعوى والمسئلتان يشتركان في امر عام وهو حمل اللفظ على ما يقتضيه حمله عليه عرفا اما طريق النقل
العرفي للاسم او طريق الدلالة العرفية على التخصيص والدلالة العرفية اعم من الدلالة العرفية في نقل موضوع
اللفظ واذا ارتفع العارض في مسئلة البساط التردد الى الحديث اعني قوله يرحمك الله فله طريقان احدهما
ان يقال لو لم يعتبر ما دل عليه البساط عند احتمال اللفظ وعدم قرينة التخصيص لما اتى بقوله يرحمك
الله في مثل هذه الصورة اعني صورة ما اذا قال يرحمك الله ولم يخصصه بنية الدعاء الكلمة التي به عملا بظاهر
الحديث وهو قوله وليقل يرحمك الله فان ظاهره يقتضي الاكتفاء به مطلقا قصد الدعاء او لم يقصد
فان الملازمة انه لو لم يعتبر لكان ذلك الاحتمال العارض للفظ مع عدم حصول نية التخصيص وهذا المعنى
موجود في قوله يرحمك الله فانه يحتمل والنية تخصص وقد حمل على الدعاء الذي يقتضي اللفظ اعتباره
وفيه البحث في النقل العرفي وعن الطريق الثاني لو لم يعتبر البساط لكان المانع عدم حصول نية التخصيص
ووجوب حمل اللفظ على الوضع حينئذ لكن ذلك غير مانع لانه لو كان مانعا لما حمل قوله يرحمك الله على الدعاء
لاحتماله للخبر وعدم حصول نية التخصيص **التاسعة والسبعون** هذا التشميت للعاطس
من حكمته حصول المودة والتوالف بين المسلمين وفي فائدته الحض ما دل عليها من الشرع لا تحاسدوا
ولا تباغضوا الحديث [illegible] الكل المسلمين ان يفعل اخاه عود المريض واحبوا الداعي وهذا
الوضع اصل في استجلاب المودات يحسن المواظبة على الخصوص وهو باب راجع الى تشميت العاطس
الثمانون فيه مع ذلك التأديب للعاطس المشمت بكسر النفس عن طغيان الكبر وحملها على
التواضع ويعرفه عندها وذلك لما في الدعاء بالرحمة من الاشعار بالذنب الذي يحتاج فيه الى الدعاء بالرحمة
ولهذا ترى بعض المخلصين يعرض عن الدعاء بالرحمة الى الدعاء بالعيش فيقول عشت او نحو ذلك وزاد
الملوك اوسرنا الله منهم فترفعوا عن التشميت بالكلية وجعلوه خاصة وهم من اذا اسمع الملوك الاداب
ادب الله ورسوله والكبر [illegible] الحق [illegible] وقد اشار الامام الحليمي في دعاء التشميت
الى معنى حسن يتعلق بامر الذنوب ومناسبة دعاء التشميت لها وهو انواع البلاء والآفات كلها
مؤاخذات يؤاخذ الله تعالى بها عباده وانما يكون المؤاخذة بالذنوب فاذا حصلت مغفورة
وادرك العبد رحمة الله تعالى لم يقع المؤاخذة فاذا قيل للعاطس يرحمك الله او يغفر الله لك
ان جعل الله ذلك لك لتدوم السلامة والصحة لك **الحادية والثمانون** قد يكون فيه اشارة
تنبيه للعاطس في تعريض لطلب الرحمة من الله تعالى بالتوبة من الذنوب فيستحق ان يستحضر ذلك
ويجعل التشميت سببا للتذكر والتامل لما دل عليه الحديث من رد العاطس على المشمت بقوله
يغفر الله لنا ولكم فكله مؤكد لهذا المعنى ودال على محاسن وضع الشريعة ولطائف مقاصدها
الثانية والثمانون ليس في الحديث تعرض الا لتشميت العاطس اعني هذا الحكم
ولكن فيه ما ارشد الحمد العاطس لله تعالى كما سيأتي في موضع التشميت على الحمد وذكر
الامام الحليمي في حكمة ذلك ان معنى حمد الله تعالى عند العطاس ان العطاس يدفع
الاذى من الدماغ الذي فيه قوة الذكر والفكر ومنه منشأ الاعصاب التي هي معدن الحس

والحركة

والحركة وبسلامته تكون سلامة الاعضاء يعني والتوصل بكل شيء منها الى ما خلق له فاذا يسر ذلك فانه
نعمة جليلة وفائدة عظيمة فلا اقل من ان يعرف قدرها بالحمد لله جل وعز وفيه مع ذلك اعتراف له بالخلق والقدرة
واضافة ما يعتريه اليه لا الى الطباع كما يقوله الملحدون فكان مما حق المحافظة عليه بهذا المعنى **الثالثة**
والثمانون سنة للعاطس اجابة المشمت بدعاء يخاطبه به كما ذكرناه في الحديث ولكنه ليس
من مقتضى هذا الحديث الذي نحن في شرحه الا انهم ذكروا في تفسير ما يجيب به العاطس احوالا وجهات
ذكروها وهي لا تختص بجواب العاطس للمشمت بل هي مطردة في تشميت العاطس فيجر بسبب ذلك الى البحث
عنها فالنسبة الى التشميت وهل يتصل الى التشميت ويجري فيه امر لا بد من ذكرها ونذكر ما يحتاج اليه النظر بسببها
فنقول نقل القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي فيما حكاه عن مالك رحمه الله انه قال ان شاء قال العاطس في الرد
على من شمته يغفر الله لنا ولكم وان شاء قال يهديكم الله ويصلح بالكم ورووا عن الشعبي انه قال يهديكم الله ويصلح
بالكم قاله الخوارج لانهم لا يستغفرون للناس قال والصحيح ما ذهب اليه مالك من انه يرد عليه بما شاء
من ذلك اذ قد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم الامران جميعا قال وقد اختار الطحاوي وعبد الوهاب وغيره
يهديكم الله ويصلح بالكم على قوله يغفر الله لنا ولكم لان المغفرة لا تكون الا من ذنب والهداية قد تعرى عن الذنب
قال والذي يقوله ان قوله يغفر الله لنا ولكم اولى اذ لا يسلم احد من مواقعة الذنوب وصاحب الذنب يحتاج
الى الغفران لانه ان هدي فيما يستقبل ولم يغفر له فلا يتقدم من ذنوبه لم تنفعه الطاعة عليه فيها وان
جمعهما جميعا فقال يغفر الله لنا ولكم ويهديكم الله ويصلح بالكم كان احسن واولى الا في الذمي اذا عطس
وحمد الله فلا يقال له يرحمك الله وانما يقال يهديك الله ويصلح بالك لان اليهود والنصارى لا يغفر لهم
السيئات حتى يؤمنوا **قلت** هذا الترجيح الذي ذكر لقوله يهديكم الله ويصلح بالكم على قوله يغفر الله لنا ولكم
لا يختص برد العاطس على المشمت بل هو مطرد في المشمت ايضا لا شارك به السنة في المشمت المسلم والا بان ذلك
به للكافر فقد يستدل بالغاء هذا الترجيح في المشمت على الغاية في الراد على المشمت فان المعنى عام فيهما
فالغاية في احدهما الغاية في الآخر وقد يقول المرجح انما رجح حيث دل الدليل على جواز الامرين لا حيث لم
يدل على جوازهما بالتخصيص بلفظ آخر غيرهما وهو الرحمة ولا يخفى ما يرد عليه وما قاله القاضي ابو الوليد
في اختيار الجمع بين اللفظين حسن ولا يرد في التشميت للتخصيص باللفظ الوارد في الرحمة والله اعلم
الرابعة والثمانون الامر بايجاد الصفة وادخالها في الوجود يقتضي الامر بالموصوف لاستحالة
دخول الصفة في الوجود بدون الموصوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد يكون الامر بالصفة على
تقدير وجود الموصوف وقد يحتمل الحال الامرين كما سيأتي في قوله عليه السلام افشوا السلام وهل
المراد ادخال افشاء السلام في الوجود فيكون امرا باصل السلام او المراد افشاؤه على تقدير وجوده اي اذا
سلمتم فليكن فاشيا في ذلك بحث **الخامسة والثمانون** اذا تقرر هذا فالامر بابرار القسم اذا كان
المراد به ان يكون ذا ابتلاء فيه من باب الامر بالصفة على تقدير وجود الموصوف اي اذا حلفتم فليكن اليمين
برة اي ذات بر وليس امرا بايجاد الصفة الذي يستلزم الامر بوجود لان اليمين لا يكون مأمورا بها على الاطلاق
قد نص بعض مصنفي الشافعية على ان الايمان مكروهة الا اذا كانت في طاعة وذكر قوله صلى الله عليه وسلم
والله لاغزون قريشا مستدلا به على ان اليمين لا تكره على الطاعة لسمعه الجهاد قال ويستثنى ايضا اليمين الواقعة
في الدعاوى اذا كانت صادقة فانها لا تكره وهذا الذي ذكره في كراهة الايمان على الاطلاق ورد فيه حديث
عائشة ذكرنا فيه فان الله يحب ان يحلف به فان صح او كان بها ما يستدل به الفقيه لزم القول بخلاف ما في نفس
الامر او الزامهم **السادسة والثمانون** اذا كانت اليمين على فعل واجب او ترك محرم فهي يمين
بر على محرمه ونص بعض فقهاء الشافعية على انها طاعة وفيه بحث لان الطاعة امتثال الامر فيلزم من
كونها طاعة ان يكون الامر متوجها بها قبل وقوعها واول درجات الامر الندب فيلزم ان يكون الايمان
مندوبا الى اليمين على فعل الطاعات وترك المحرمات وهذا بعيد اذا اخذ على الاطلاق اما اذا حصلت
الداعية الى فعل ممنوع او ترك واجب ولم يتعين اليمين طريقا الا انها ملجئ من الترك او الفعل بل كانت
مقربة لفعل المطلوب وترك ما حرم فحينئذ يصح القول بالندبية فيها واما قبل ولم يتعين لا انها لو

يعتبر طريقًا بعين الوجوب منها وهذا الذي ذكرناه من استلزام كونها طاعة أن يكون الأمر موجبًا بها بعينها فيه نظر أما استلزامها للأمر بها بعينها أو لما هو أعم منها **السابعة والثمانون** إذا حلف على فعل محظور أو ترك واجب فاليمين معصية وهذا الظاهر لا المختار عند جمع من العلماء أن العزم على المعصية ذنب وإثم فكيف يكون الحال في تأكيده بالحلف والله أعلم **الثامنة والثمانون** إذا حلف على فعل مستحب كصلاة التطوع وصدقة التطوع مثلًا ففي الكراهة حاصل بما نقلناه فيما تقدم ولكن الظاهر في كونها مستحبة أو طاعة وفيه ما قدمناه من البحث وأن مقتضى كونه طاعة أن يتقدم الأمر بها ومقتضى ذلك أن يكون الإنسان مندوبًا إلى أن يحلف على فعل المستحبات أو ما في معناها وفي هذا بعدٌ إلا أن يعرض ما يقتضي تركها ويكون اليمين مقربة لفعلها فيستحسن القول باستحباب اليمين لما فيها من الحث على فعل الطاعة **التاسعة والثمانون** حلف على فعل مكروه فاليمين مكروهة لأنها وسيلة إلى فعل المكروه والوسيلة إلى المكروه مكروه وهذا الظاهر **التسعون** هذه الأقسام التي ذكرناها في حكم الأيمان على تقدير أن يحمل إبرار القسم على أن يكون ذا بر فإن صح ذلك فالظاهر أن المراد بطلب أن يكون اليمين حاصلًا فيها البر أي موجود ويقدر أدناها أنه لا إثم فيها وهو أعم من الأول فإن عدم الإثم أعم من وجود البر وإذا حملنا الأمر على الوجوب فيصير التقدير أنه يجب أن يكون اليمين برة أي طاعة فيتعين حينئذ التخصيص لأن ذلك إنما يكون في اليمين على الماضي فإنه يجب أن يكون صادقة والصدق واجب فهي متصفة بطاعة واجبة وأما اليمين على المستقبل فلا يتأتى فيها ذلك فإن اليمين على المستقبل إما على فعل واجب أو ترك محرم أو فعله أو فعل مستحب أو مكروه وكذلك لا يكون اليمين فيه متصفة بطاعة واجبة لأن أعظم الدرجات أن يكون على فعل محرم أو ترك واجب ولا يجب اليمين على شيء منهما عند الإطلاق والمكروه لا يتعلق به الوجوب وكذلك المستحب لا يتعلق الوجوب بفعله ولا باليمين على فعله وأما وجوب الوفا عند الحلف على فعل الواجب وترك المحرم فليس مما نعرفه لأنا نتكلم على أنه يجب أن يكون اليمين ذات بر أي مشتملة على وجوب وهذا غير وجوب الوفا فيها أما إذا حملنا كونها ذات بر على أنها ليست معصية فلا تخصيص لأنه لا واحد ولا شيء من الأيمان إلا ويجب أن لا تكون معصية وهذا المحمل يكون مجازًا أعني حمل كونها برة على أنها لا معصية فيها إذا كان حمله على أن يكون طاعة هو الحقيقة وهو الأقوى **الحادية والتسعون** الحمل على أن المراد بكونها برة عدم الإثم فيها مجاز لا يلزم فيه التخصيص كما ذكرناه وحمله على أن يكون طاعة يلزم فيه التخصيص على تقدير الحمل على الوجوب كما ذكرناه من أنه يختص باليمين على الماضي ثم إن أراد ترجيح أحد المحملين على الآخر فهذا موضع تعارض المجاز والتخصيص وقد قالوا إن التخصيص أولى والله أعلم **الثانية والتسعون** في تمام السابعة وإذا حملنا إبرار القسم على الوفا بمقتضى اليمين وهو الظاهر كما تقدم في المفردات فما كانت اليمين فيه على فعل واجب فالوفا واجب والحنث محرم وكذلك ما كانت فيه على ترك محرم وإن كانت على ترك واجب أو فعل محرم فالوفا بمقتضى هذا اليمين محرم وإن كانت على مندوب فالوفا مستحب والمخالفة مكروهة وإن حلف على ترك مندوب فالوفا مكروه والإقامة عليها مكروهة ويستحب أن يحنث نفسه هذا مقتضى ما ذكره أصحابنا فيه أو من ذكر منهم وهو ظاهر ويدل على الأخير منه قوله تعالى ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا فإن المراد بالنهي عن اليمين في الآية النهي عن الوفا بمقتضاها والله أعلم إطلاقًا لاسم الأسد على الدوام ويحتمل أن يكون النهي على ظاهره متناولًا للمستقبل وإذا الحقوق

النهي

النهي عنه في المستقبل كان الأمر بإحنائه والحنث لازمًا من لوازم هذا الأمر والله أعلم وهذه ستة مسائل نشأ على العدد السابق واعلم أن حمل القسم على أن يكون اليمين برة يحتاج إلى أن نتأمله للتخرجة عن القواعد النحوية **الثامنة والتسعون** حلف على مباح كدخول دار وأكل طعام ولبس ثوب وترك ذلك فله أن يقيم عليه وله أن يحنث نفسه وأطلق القول في التهذيب للمالكية في يمين الرجل والله لا أفعل ووالله لا فعلت أنه إن رأى الحنث أفضل حنث نفسه وفي الأولى في صورة الحلف على المباح أوجه للشافعية أحدها أن الوفا أولى لقوله تعالى ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ولما فيه من تعظيم اسم الله تعالى والثاني الحنث أولى لقوله تعالى كلوا من الطيبات ولينتفع المساكين بإخراج الكفارة والثالث أنه مخير بين الوفا والحنث ولا ترجيح كما قبل اليمين والذي يقتضيه اللفظ في الحديث أن يحمل على كل وفاء ويخرج منه ما يقتضي إخراجه كاليمين على فعل الممنوع وترك الواجب وكذلك يخرج منه اليمين على فعل المكروه ويبقى اليمين على فعل المستحب وترك المكروه وعلى المباح إلا أن يقوم دليل خارج عن هذا العموم فيصار إليه والله أعلم **التاسعة والتسعون** حلف لا يأكل طيبًا ولا يلبس ناعمًا اختلف فيه الشافعية فقيل اليمين مكروهة لقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وهذا اختيار أبي حامد منهم وقيل اليمين طاعة لاختيار السلف خشونة العيش وهذا اختيار أبي الطيب وقيل يختلف ذلك باختلاف أحوال الناس وقصودهم وفراغهم للعبادة واشتغالهم بالضيق والسعة وبني على كونها مكروهة استحباب الحنث وعدم الوفا وعكسه على كونها طاعة ومقتضى لفظ الحديث الوفا إلا أن المعارض في هذه الصورة قد يقوى بالنسبة إلى ذلك العموم والأصح عندي مع اعتبار القصد أن لا يخرج الفعل إلى التنطع والتشديد والتشبه بأفعال المترهبين والخروج عن سيرة السلف وحينئذ أقدم المعارض في هذه الصورة على العموم لقوته والله أعلم **الموفية المائة** قد ذكر في الحديث إبرار القسم على ما ذكره من الترديد وهو محمول على أن يجعل المبنية بأنه أي لا يحنث فيها وله صور منها أن يحلف عليه إنسان ليفعلن كذا أو لا يفعل كذا فإبراره هنا أن يوافق مقتضاها ولا يحنثه وهذا الحلف الحكم فيه بحسب حكم تلك اليمين فإن كانت مبنيًا على فعل محرم فلا شك في تحريم إبرار قسمه وإن كانت على فعل واجب فلا شك في وجوب إبرار قسمه لا من جهة اليمين بل بأصل الشرع وإن كانت على فعل مستحب فالإبرار مستحب وكذلك على ترك المكروه وإن كانت على ترك مستحب أو فعل مكروه فالإبرار مكروه وهذا ما تقتضيه الأصول المتقدمة وإن كانت على فعل مباح أو تركه فالأقرب أن يكون الإبرار مستحبًا لدخوله تحت اللفظ وحيث نقول إن إبرار يمين المقسم مستحب ففيه مصلحته سلامة المقسم عن غرامة كفارة اليمين إذا كان وجبت اليمين ويعارضه مصلحة انتفاع المساكين بالكفارة على تقدير عدم إبرار القسم الحالف وقد تقدم مصلحة سلامته عن غرامة الكفارة على مصلحة انتفاع المساكين بها لما تقتضيه ظاهر لفظ الحديث وكما ذكرناه فلك أن تسأل لم قدمت مصلحة سلامة الحالف على مصلحة انتفاع المساكين فيمكن أن يقال فيه أن المصلحتين لو تساوتا بحيث لا يظهر الترجيح بينهما لكان في جانب المقسم مصلحة أخرى وهو الإحسان إليه بفعل ما تعلق غرضه به وإكرام اليمين عليه وفي تخييبه إيحاش له ومعاملة في فعل مقصوده وذلك أمر زائد على إلزامه غرامة الكفارة ووجه ثان وهو أن في إبراره مع سلامته من غرامة الكفارة أمر زائد وهو تعظيم اسم الله تعالى بالوفاء بما أكد وجوده به فإذا تقابل مصلحة المقسم ومصلحة المساكين ترجح هذا الجانب

بهذا الوجه وهو تعظيم اسم الله تعالى وحده قالت وهو أن الحكم يعم معنيين فعلى تقدير إبرار
القسم لا يلحق الضرر بفرد معين منهم بل قد لا يعلم أحد منهم فيتعلق الطاعة بالكفارة وأما الحنث
لكان يتضرر الاحق به بعينه والضرر الذي لا يستحق من يلحقه أخص من الضرر الذي يلحق المتعين
والله أعلم **الخامسة بعد المائة** إبرار المقسم أعم من مقسم يلزمه الكفارة بحنثه ومقسم لا
يلزمه الكفارة بحنثه كالصبي مثلاً فإذا حلف الصبي على غيره ليفعلن كذا فهل يستحب أن يوفي بقسمه
لمشيئته لا شك أن اسم المقسم متناول له لغة لكنه قسم لا يتعلق به الكفارة وليس يلزم من كونه قسماً لا
يتعلق به الكفارة أن لا يكون قسماً واعتبار لزوم الكفارة بمعنى أن العلة في إبرار المقسم عدم
لزوم الكفارة فإذا انتفت هذه العلة انتفى الأمر بإبرار المقسم لكن ليس في اللفظ ما يدل على هذا التعليل ولا
تنبيه عليه وإنما هو مجرد مناسبة وهي من أحسنه لغيرها وعن بعد لو ما يمكن من أسباب في ذلك أحدها
سلامة المقسم من لزوم الكفارة والثانية تعظيم اسم الله تعالى بموافقته مقتضى اليمين والثالثة
الإحسان إلى المقسم بموافقة غرضه ومتابعته على مقصوده والإحسان بنفسه بالمخالفة فأما الأولى
فمنتفية في حق من لا يلزمه الكفارة بالحنث وأما الثانية فموجودة في حق من يلزمه الكفارة ومن
لا يلزمه وكذلك الثالثة فإنه إذا كان الإحسان موجوداً والإحسان أمر مطلوب شرعاً بالنسبة إلى سائر
المسلمين والله يحب المحسنين واللفظ بعمومه يتناول الصبي ولا مانع من استحباب لموافقته **السادسة**
بعد المائة الكلام هذا الذي قدمناه إذا عقدت اليمين من الحالف وقد
تصدر منه ما لا يكون مقتضاه اليمين ويحتمل أن لا يكون كذلك فلو قال أقسم عليك بالله أو أقسمت عليك أو
أسألك بالله لتفعلن فأصحاب الشافعي أو من قال ذلك منهم أنه إن قصد به المناشدة لغرضها لم يكن يميناً
فليس وإن لم يكن يميناً فلا يبعد أن يندرج تحت إبرار المقسم القائل أقسمت عليك أو أقسم عليك
حتى يؤمر أن يوافقه المخاطب في مقتضى كلامه فإن قصد القائل عقد اليمين عليه لم يكن ذلك
يميناً لا في حقه ولا في حق القائل أما في حقه فلأنه لم يوجد منه لفظ ولا قصد وأما في حق القائل فلأن اللفظ
ليس صريحاً في القسم وهو قصد اليمين على غيره لا على نفسه فإن قصد عقد اليمين على نفسه كان يميناً كأنه
قال أسألك ثم حلف أنه يفعل والإنسان قد يحلف على فعل نفسه وقد يحلف على فعل غيره قال الرافعي
وفي كتاب القاضي ابن كج وجه عن ابن أبي هريرة أنه لا يكون يميناً وإن قصده وهو بعيد قال في
المهذب ويستحب للمخاطب أن يبر في قسمه لما روي عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه
وسلم أمر بسبع **قلت** وذكر في الحديث إبرار القسم من غير تردد قال ونصر المظلوم من الظالم فليكن
أنذا أحمد محمل الحديث بعد صحة كونه مقسماً لا إشكال فيه قال الرافعي وإن أطلق ولم يقصد شيئاً فهو
محمول على المناشدة **السابعة بعد المائة** الرواية التي أوردناها في الأصل فيها
تردد كما قدمناه بين إبرار القسم وإبرار المقسم فإن كان الواقع إبرار القسم فهو مشترك بين اليمين
التي يقسم بها الحالف واليمين التي يحلف عليه بها وكلاهما داخل تحت اللفظ ولا مانع من الحمل
عليهما وإن كان الواقع إبرار المقسم فهو مشترك بين اليمين التي يقسم بها الغير على الإنسان ولا
يتناول يمين الحالف نفسه إلا على بعد بعيد ووجه تناوله أن المقدر إبرار من المقسم والحالف
مقسم **الثامنة بعد المائة** نذر اللجاج والغضب وهو ما يقصد به الحث على فعل أو منع
منه كقوله إن كلمت زيداً فعلي كذا فيه أقوال وجوب الوفاء بما التزم وكفارة يمين والتخيير بينهما ومذهب مالك
هو الأول وهذا النذر قد يطلق عليه نذر اللجاج والغضب ونذر الغلق ويجري هذا الكلام
على ظاهره ويستدل على وجوب الوفاء بالحديث المذكور وهذا لا يصح لأن إطلاق اليمين عليه مجاز
من مجاز التشبيه لأن هذا النذر يشبه اليمين من أن مقصوده الحث أو المنع وقوله عليه السلام من
كفارة النذر كفارة اليمين إن هاهنا نذر كفارته مثل يمين لا يلزم منه أن يكون يميناً وإنما فيه تنزيله

مسألة اليمين في الكفارة وإنما ذكرنا هذا دفعاً لما عساه أن يقع من الغلط فقد سقط بعض
المشهورين في مثل هذا فمن قال عقد يمين جعل على نفسه المشي إلى مكة أو قيم حنث فيها أنه لا يلزمه
شيء للدليل الدال على منع اليمين بغير الله تعالى وكأنه نذر أو فعله في ذلك الطلاق والعتق وقولهم إذا حلف
بالمشي إلى مكة وهذا إنما جاز منهم فإنما جعله على نفسه المشي إلى مكة فنذر وإن علقه بشيء فهو تعليق لا
يمين أما اليمين التي لا يلزم فأن يقول والمشي إلى مكة لأفعلن أو لا أفعل فهذا لا يلزمه شيء للدليل المذكور
التاسعة بعد المائة إذا أردنا أن نجعل إبرار القسم متناولاً لحالة إبرار الوفاء
بمقتضاه معاً فهو من حمل اللفظ على معنيين مختلفين وإن أمكن أن نجعل بقدر مشترك يطلق
عليهما خرج عن ذلك **العاشرة بعد المائة** نصر المظلوم من باب إنكار المنكر
وهو من فروض الكفايات كما مر في المقاسم التي أوردناها وقد يكون من الآحاد ولذلك
أعني في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخلاف في الوجوب وهو من فروض الكفايات
لأن المقصود زوال المفسدة وذلك يتأدى بفعل البعض **الحادية عشر بعد المائة**
إذا ثبت أنه فرض كفاية فهل دخله تخصيص بالنسبة إلى المخاطبين فهذا ينبني على أن فرض الكفاية
على بعض مبهم أو على الجميع ويسقط بفعل البعض فعلى القول الأول يلزم التخصيص لأن اللفظ
الذي هو أمرنا على التعميم وعلى القول الثاني لا يلزم **الثانية عشر بعد المائة** اشترط
في منكر المنكر أن يكون عدلاً حتى يجب على متعاطي الكأس أن يوجه الإنكار إلى الجلاس من أن النهي
عن المنكر واجب وترك ارتكاب المحرم واجب والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع من وجوب الفعل
الآخر ونقل عن بعضهم أنه ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر استدلالاً بقوله تعالى
أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ذكره في معرض الذم وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وربما شنع على القائلين بما ذكرناه فإنه يلزم عليه أن الزاني بالمرأة ينكر عليها كشف وجهها
وجوابه أن الجمع بين الأمرين أقرب إلى التقوى من تركهما وأقرب إلى زيادة القبح وتعظيم ما
ارتكبوه لأنه تسلط في الإنكار عدم نسيان النفس وأما التشنيع بالصورة المذكورة
فلا يلزمه للدليل المذكور إذ ليس هذا بأهل يوجد هذا الحكم من الحديث فيه نظر يبنى على
مسألة نذكرها الآن **الثالثة عشر بعد المائة** في تعلق الخطاب مع الموجودين
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالأمة ولمن بعدهم إلا بدليل منفصل هكذا عبر بعض
الأصوليين عن هذه المسألة وذكر بعضهم أخص من هذه العبارة وفرض المسألة في نحو يا
أيها الناس يا أيها الذين آمنوا المسوق إلى الحاضر هل تعم وقال بعض المتأخرين
مسميات الألفاظ لها حالات تارة يكون محكوماً بها نحو زيد قائم أو مخاطبة بخطاب
المواجهة نحو يا زيد ويا عمرو وتارة يكون متعلق الحكم نحو أكرم العلماء فالمسميات في الحالة
الأولى يجب أن يكون موجوداً حالة الحكم والخطاب فإن القضايا الحقيقية في الخارج
فرع وجودها وفي الحالة الثانية لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج بل اللفظ حقيقة
فيما وجد وسيوجد منها كقول الوالد لولده أكرم العلماء أو روم بين من كان من العلماء حال
الخطاب ومن سيصير عالماً بعد ذلك وكذلك اقطعوا السارق وحدوا الزناة
واقتلوا المشركين والله تعالى أعلم **الرابعة عشر بعد المائة** قول البراء رضي الله
عنه أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع هل يقتضي أن ذلك الأمر

خطاب المواجهة حتى ينبني على هذه المسألة السابقة ويدخل تحتها وقد سبق الى الفهم ذلك لكنه
غير متعين له لانه يصح ان يقال امرنا بطريق خطاب المواجهة وان يكون الصادر من النبي صلى
الله عليه وسلم امرا اسنا وليهم لا بطريق خطاب المواجهة فلو قال قايل بسبب سبق الفهم الذي
قدمناه ان بنينا على ان خطاب المواجهة يخص المخاطبين الا بدليل من خارج والخطاب ههنا هو
مع الموجودين من الصحابة فلا يتناول غيرهم على ما عرف عند الاصوليين من عدم التعميم ولا
يكون اللفظ متناولا لمن ليس بعدل بطريق العموم وان بنينا على العموم امكن ذلك الا ان الخطاب
على هذا التقدير يتناول العدل وغيره ويحتاج على المذهب الاول في نفي ولاية غير العدل
الى دليل منفصل يقتضي دخول غير المخاطبين ممن لا يتصف بوصفهم وهو العدالة او دليل
يقتضي الوصف بالعدالة في هذا الخطاب غير معتبر وحينئذ يعم لوجوب الاستواء في
الاحكام بين المخاطبين وغيرهم الا ان هذا القايل بعد وجود دليل يدل على ان الامر
بطريق المخاطبة بهم ليست او متوجه وقد تقدم **الخامسة عشر بعد المائة**
اشترط بعضهم في الانكار ان يغلب على ظنه عدم الفتنة بالنسبة الى المعروف فيستفيد لانه لا ينبغي
فاما الحسبة العامة فلا يشترط فيها ذلك **السادسة عشر بعد المائة** عموم
الخطاب بالنسبة الى المكلفين يدل على عدم الافتقار الى اذن الامام في ذلك والاحتجاج
عن العموم من لم ياذن له الامام ويسلطه الروافض وعن بعضهم المخالفة في هذا وانه لا
يجوز الا باذن الامام العدل اي لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا باذنه او بايبه
وهو باطل بالعمومات والظواهر **السابعة عشر بعد المائة** لم يشترطوا في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الحرية واستوا في ذلك العبد وان يوهم فيه معنى الولاية فقد
الغي وجعلت هذه الولاية مستفادة بالايمان **الثامنة عشر بعد المائة** وكذلك
الذكورة لم يشترطوها في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قيام المانع وكلا المسلمين
لا بد ان يتعسر في احاد صورها ما يمكن ان يمنع فيها **التاسعة عشر بعد المائة**
ولا البلوغ في الجوار حتى قيل ان الصبي المراهق للبلوغ المميز وان لم يكن ماموما الا انكار
المنكر وله ان يريق الخمر ويكسر الملاهي فاذا فعل ذلك نال به ثوابا ولم يكن لاحد منعه
من حيث انه ليس مكلفا فان هذه قربة وهو من اهلها والاثابة بها وليس من القربات وليس حكمه
حكم الولايات **العشرون بعد المائة** يحصل الفرق بين نصرة المظلوم وبين
ايصال الحق الى مستحقه فان الاول يكون اخص من الثاني فكلما حصل نصر المظلوم بايصال
الحق الى مستحقه فقد حصل ايصال الحق الى مستحقه وليس كلما وصل الحق الى مستحقه يحصل
نصرة المظلوم لان وجوب ايصال الحق الى مستحقه اعم من وجوده بسبب الظلم وهذا
موجود بسبب الدفع والرفع معا اما في جانب الرفع فكل حق وجب لانسان على اخر لا بسبب ظلم
كالقرض مثلا فايصال الحق الى مستحقه واجب ولا ظلم في القرض الا ان يكون مطل بحرم
يدخل تحت الحديث واما في جانب الدفع فكما اذا راى بهيمة تصول على مال مسلم او نفسه
فيجب دفعها ومنع الضرر ان يصل اليه ولا مظلوم اذ لا يتصف فعل البهيمة بالظلم
وبهذا يظهر لك الفرق بين ما يندرج تحت الحديث من ايصال الحقوق الى مستحقيها وما لا يندرج
وعند نصر المظلوم يحصل الظلم من الله او ذلك يحرم الفعل عليه وقد يكون الكف لا لفعل
الحادية والعشرون بعد المائة دل الحديث على حق نصر المظلوم

وقال

وقال عليه السلام المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه فكلما اوجب نصر المظلوم منع من اسلام الاخ فيبقى
ان ينظر في كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر هل هو بالمساواة او بالعموم والخصوص وبذلك يستفيد ما
يمكن ان يوجد من كل واحد منهما او من احدهما دون الاخر فنقول نصر المظلوم اخص من عدم اسلام
الاخ لانه متى نصره مظلوما لم يسلمه وليس اذا لم يسلمه وجب ان يكون نصره مظلوما لان نصره مظلوما
يقتضي ان ياتي بنصرته مع كونه مظلوما وبانتفاء كونه مظلوما لانه اذا انتفى كونه مظلوما انتفت
نصرته مظلوما قطعا فحينئذ يجتمع عدم اسلامه مع عدم نصرته مظلوما فليس كلما لم يسلمه يكون
ناصرا له مظلوما وقد بينا انه كلما كان ناصرا له مظلوما فلم يسلمه ومثال الاجتماع كونه لم يسلمه مع
عدم نصرته مظلوما اذا راه في مخمصة يهلك جوعا او عطشا او اشرف على مهلكة من
غرق او حرق او نحو فاذا تركه حتى هلك فقد اسلمه الى الهلاك واذا انقذه صدق عليه انه لم
يسلمه وصدق عليه ايضا انه لم ينصره مظلوما لان شرط نصرته له مظلوما ان يكون مظلوما وهذا
ليس بمظلوم والله اعلم **الثانية والعشرون بعد المائة** يسبق الى الفهم التغاير بين
المظلوم والظالم ولكن مانع الحق الواجب عليه لغيره ظالم لنفسه وابقاء الحق نصر للمظلوم
على نفسه ونصر المظلوم اعم من نصره على غيره ومن نفسه وليس يمنع الاستدلال بهذا النص
على هذا الحكم لاجل ما مر الدليل على وجوب ايصال الحق الى مستحقه الا ان الدلايل قد يتعاضد على شي
واحد الا ان الاظهر ان المراد هو الاول **الثالثة والعشرون بعد المائة** دون
هذا في الرتبة اخذ الانسان حقه الذي ظلم فيه بنفسه لانه حينئذ يتحد الناصر والمنصور
عليه والمسألة فلا بد ان يكون غير المنصور ثم وهذا الاستيفاء ان يستحقه الذي ظلم من عبده
بخروجه عن الطاعة وكذا الزوج زوجته الناشز عن الطاعة بنفسه وغير ذلك واما الزام الحكام
الظالمين الطاعة وابقاء الحق فلا شك انه نصر للمظلوم والله اعلم **الرابعة والعشرون**
بعد المائة دون هذا في الرتبة امتناع الانسان من تسليم ما طلب منه ظلما اذا قدر على ذلك فانه
ليس بفعل وتعرض من معنى النصر وهذا اظهر له فائدة في بعض المسايل مثاله اسير العدو
اذا فادوه على ان يعود اليهم بفدايه فعند الشافعي يحرم العود ولا يحمل المال وقيل يلزم العود
او المال على قول لعدم لا يعد من المذهب اما المالكية فقال ابن حبيب في الطرف وابن الماجشون
في اسير مسلم بيد العدو فاطلقوه على ان ياتيهم بفدايه فله ان يبعث بالمال اليهم ولا يرجع هو فان
لم يجد الفدا فعليه ان يرجع فان عوهد على ان يبعث اليهم بالمال فعليه وهذا اجتهد فيه ابدا
وليس عليه ان يرجع وقال اصبغ ومن كان ابن سحنون قال عطا والاوزاعي فيمن اسره الديلم فاطلقوه
بشرط ان يبعث اليهم بفدا فان لم يقدر فليرجع اليهم فلم يقدر لا يرجع اليهم ولكن على المسلمين فداه
وقال سحنون لا يرجع اليهم قال سحنون ومن اصحابنا من قال لا يرجع ويسعى في فدايه ومنهم من يقول
يرجع وقاله اشهب قال سحنون وانه يحسن وبما نس الى القول الاخر واما الحنابلة فقال
بعض مصنفيهم وان اطلقوه بشرط ان يبعث اليهم مالا وان عجز عنه عاد اليهم لزمه الوفا الا ان
يكون امراة فلا ترجع اليهم وقال الخرقي لا يرجع الرجل ايضا فقد وجد الخلاف في رجوعه اليهم
فلو اراد من منع الرجوع ان يقول برجوعه ودفع المال اليهم ظلم فامتناعه من ذلك نصر للمظلوم
الذي هو نفسه فيدخل تحت الحديث لتعذر ذلك وانما يبقى ان يوخذ حكم هذه المسألة من دليل اخر
من منع الرجوع ولم يوجب المال احد بالقياس وذلك انما اشترطوه عليهم ولا يجب الوفا به في المال
ولا يجوز العود لوجوب الهجرة من ارض العدو ومنع دخولها على وجه الاذلال للمسلم واما من الزم

الوجوع ودفع المال إليه بأخذ أن أحدهما الدلائل الدالة على الوفاء بالعهد ومنع الخيانة والثاني المصلحة العامة
في أن العود وإرسال المال يوجب وثوقهم بالمسلمين وعقدهم وعهدهم وذلك سبب لتيسير إنقاذ الأسرى بذلوهم
إلى بلاد الإسلام وسعيهم بأنفسهم في خلاص أسيرهم وهذه مصلحة كلية فوته في باب إرسال المال وأما في
العود بالنفس فلا يبعد أن يتطرق إليه المفسدة اللاحقة به بعد العود إليهم وتوازن بهذه المصلحة التي
ذكرناها والله أعلم والمقصود من هذه المسائل بيان ما ينبغي أن يدخل تحت نصر المظلوم ورتبه وما يمكن
أن يستند إليه من ذلك أو يبعد والله أعلم **الخامسة والعشرون بعد المائة** في مرتبة أخرى
أبعد وذلك أن الإنسان ظالم لنفسه بالمعصية ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم
يظلمون فرده نفسه عن العمل بها والمعصية إلى إجابة داعي الشرع نصرة لها وأمرنا بنصر المظلوم فهذا
ممكن أن يقال إلا أنه يبعد أن يكون هو المراد من لفظ الحديث **السادسة والعشرون بعد المائة**
قد صح في الحديث انصر أخاك ظالما أو مظلوما قالوا انصره مظلوما فكيف أنصره ظالما قال تمنعه من الظلم
فذلك نصرك إياه والأمر بنصر المظلوم لا شك في أن المراد به نصره مما ظلم فيه فلا يتأدى الغرض إلا به وإن
كان اللفظ لا يقتضي هذا التخصيص بوضعه ولكنه معلوم ضرورة فلو لم ينصره فيما ظلم فيه ونصره في نوع
آخر لم يتأد الغرض وهذا أمر كل عقد الظاهرية الجامدة ويحصوا أتبع ما يقصد من مفهوم الكلام
والله أعلم **السابعة والعشرون بعد المائة** لا يحصل الامتثال إلا بما يسمى نصرا
والنصر على مراتب فما دونه الجار بدفع الضرر وزوال المفسدة فلا شك في الاكتفاء به كإزالة
المنكر باليد والإنكار أيضا باللسان يصح ملتفتا بها إذا عجز عن الأولى على ما جاء في الحديث الصحيح من
رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه
فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان أما إذا حصل العجز عن الإنكار باللسان أيضا أو قام ما يسقط
وجوبه فقد دل الحديث المذكور أيضا على وجوب الإنكار بالقلب وعلى إطلاق التغيير عليه لأنه قسم التغيير
إلى تغيير باليد وإلى تغيير باللسان وتغيير بالقلب فاسم التغيير منطلق على الجميع فهل يكون نصرة كما
يكون تغييرا الأقرب أنه لا يطلق عليه اسم النصر فلا يكون هذا الحديث مثالا له ويؤخذ وجوبه من
حديث أبي سعيد المذكور وعلى هذا يحتاج إلى النظر في السبب الذي لأجله سمي تغييرا ولم يسم نصرا ويمكن
أن يكون سبب تسميته تغييرا من جهة أن النفس يعود إلى عدم الفعل أما الميل إلى الشهوات أو إلى أن
المعصية لأن له النفوس في الخصومات فإذا أنكر بقلبه كان مغيرا لحاله نفسه من الرضا بالمنكر
أو الميل إلى عدم الإنكار إلى ضد ذلك فكان تغييرا من وجه وأما عدم تسميته نصرة فلعدم تأثيره في
المنكر بالنسبة إلى الظاهر وبالنسبة إلى المعنى أيضا فإنه لا أثر لتغيير قلبه بالنسبة إلى فاعل المنكر واعلم
أنه يمكن أن يرد إلى معنى النصرة لكن بنوع غامض فيه بعد عما يتبادر الذهن إليه من النصر ووجهه أنه
إذا لم ينكر بقلبه فقد عدم إنكار المنكر من سائر الوجوه وذلك سبب لعموم العذاب فإذا أنكر بقلبه عند العجز
عنه فقد وجد إنكار المنكر من وجه فقد سعى في السبب الموجب لعموم العذاب فسعى العذاب فيكون نصرة
من هذا الوجه فإن قلت فإذا سلمت أن الإنكار باللسان يقتضي فينبغي أن يحصل الاكتفاء به
وإن قدر على الإنكار باليد قلت أن يسلم أن المبادرة إزالة المفسدة تبعه مع القدرة على ذلك
إذا أنكر باللسان يسمى نصرا الحديث الترتيب من حديث أبي سعيد الخدري وإيجاب الإنكار
بالإنكار باللسان في محل من هذا الحديث وعن حديث أبي سعيد رضي الله عنه **الثامنة
والعشرون بعد المائة** النصر من الظلم بأن يكون قبل وقوعه وبأن يكون حال وقوعه
وبأن يكون بعد وقوعه أما النصر قبل الوقوع فمثل ما إذا رأى ظالما يطالب إنسانا بماله ظلما وقد
أعد له العقوبة على ذلك فنصرته بالدفع لهذه المفسدة يقع نصرة قبل الوقوع وأما النصرة مع
الوقوع فمثل أن يراه قد باشر عقوبته بما يعذبه وأما النصر بعد الوقوع فمثاله أن يظلمه بأخذ ماله
أو قد غرس ويكون أخذ للمال قد انقضى فنصرته بإلزامه الانتزاع وإقامة الحد على قاذفه
ونحو هذا وإجابة وقد ذكر بعضهم في شرط الوجوب تأكد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يعلم

طر

طر الآمر والناهي أن المعروف لا يفعل وأن المنكر يقع فالجواز بدون الأسباب للصلاة وقد فات وقتها أو
تيقن أن الآن شرب الخمر وهذا الذي ذكر إنما هو في أحد الأقسام التي قدمتها وهو ما سبق جميع أقسام
الظلم **التاسعة والعشرون بعد المائة** المظلوم اسم مشتق من الظلم واسم الفاعل
والمفعول المشتق إذا صدق حال قيام المشتق منه حقيقة وقبل قيام المشتق منه مجاز وبعد قيام
المشتق منه وانقضائه فيه خلاف هل هو مجاز أو حقيقة وقد رجح كونه مجازا فإن قلت وقد ذكرت أن
النصر من الظلم بأن يكون قبل وقوعه وقبل وقوع الظلم ليس بمظلوم حقيقة على ما ذكرت فلا يكون دفع
الظلم عنه نصرة للمظلوم حقيقة لأن نصر المظلوم حقيقة يتوقف على كونه مظلوما حقيقة بالضرورة
وإذا كان نصرته إياه مجازا فالأصل عدم المجاز قلت هذا الذي حكيناه من الاختلاف في الحقيقة
والمجاز بالنسبة إلى الأوقات إنما هو راجع إلى اللفظ الذي يطلق في أحد هذه الأوقات ويحكم به على
ذات بوقوع المشتق منه بها وذلك كقولك فلان ظالم أو سارق فيختلف بحسب أوقات هذا القول بالنسبة
إلى الماضي والحال والمستقبل أما إذا ربط الحكم في وقت باتصاف الذات بالمشتق منه نظرا إلى الأوقات
فلا والأمر على هذا أن يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزانية والزاني ونظائره
مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفة في زماننا لأنهم في المستقبل باعتبار زمن الخطاب عند
النزول على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بالآيات بعموم الكتاب
والسنة فإن التعميم في كل صورة تدل عليها يصير أن يقول الأصل عدم التجوز إلى هذه الصورة فيفتقر كل
صورة إلى دليل يدل على إرادة المجاز وهذا خلاف ما عليه الأمة وتحرير هذا أن المشتق قسمان
أحدهما محكوم به وهو المراد في هذه المسألة وهو المراد بقوله زيد مشرك أو سارق أو زاني والثاني متعلق
الحكم وهذا القسم هو المراد هاهنا فهو حقيقة مطلقا من اتصف به في الماضي والحال والمستقبل يتعلق
به الحكم والله سبحانه وتعالى في ذلك إنما يحكم بشرك أحد ولا زناه ولا سرقته وكذلك ظلمه وإنما حكم
بالقطع في الرجم والقتل والموصوفين بتلك الصفات هم متعلق هذه الأحكام وعلى هذا المظلوم متعلق
الحكم أي متعلق وجوب النصرة لا محكوم به أي لم يحكم على أحد بأنه مظلوم فقصد وحقيقة من اتصف به
واعلم أن هذا الكلام الذي حكيناه منقول لفظا لبعض الفضلاء من بعض العلوم وبه يندفع سؤال هذا الحكم
أعني وجوب دفع الظلم عنه هاهنا ومن دفعه قوله عليه السلام المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه يكفي ما كان
فالحكم ثابت إما نظرا في وجوب النصرة أو نظرا في وجوب عدم إسلام الأخ المسلم والنصر التي تتعلق
بالظلم الماضي هو ما يحمل على الإبقاء الشرعي على حسب ما يوجب الشرع من غرم أو حد أو غيرها فإذا
أسقطه المستحق الذي مضى الظلم له فقد سقطت النصرة وسقط دلالة هذا الحديث على ذلك ومن لم يسقط
حد القذف بعفو المقذوف فبعد بلوغ الإمام فيحتمل أن يكون عنده لدليل آخر والله أعلم **الثلاثون
بعد المائة** إذا أتته للإشارة على أنه حق يطلب من طريق السوق فأراد حبسه به فقد اختلفوا في ذلك
والقول بحبسه نصر للمظلوم إذا كان الأب ظالما بترك الوفاء فيحتمل هذا الحديث والدين وإذا ذكر عارضه
بما عليه وجوب البر وكان يحصل هذا الدليل مع الدلائل الدالة على وجوب البر بما يعارض
العموم من وجه دون وجه لأن وجوب نصر المظلوم عام بالنسبة إلى الولد وغيره ووجوب
بر الوالد عام بالنسبة إلى ترك حبسه وغيره فيحتاج إلى الترجيح وقد يرجح العمل بهذا الحديث فإن
يحصل الظلم متصور مضبوط ويحصل ما يلحق من البر ومعدانه غير منضبط كاشتراط هذا
وأيضا فإن الأب إما أن يلزمه بوجه من وجوه الالتزام التي تحث على الوفاء دفعا الضرر بما يلزمه أولا
فإن لزم كالملازمة له والترسيم فهو حقيقة الحبس ومعناه وربما يكون الحبس طريقا
أن لم يعدمه وإن لم يلزمه بوجه من الوجوه ضاع الحق وترك نصرة المظلوم بالكلية وهذا

تعيد من قواعد الشرع تعريفها ان يتفاوت الحال في الزام الولد له بين ما تعلق بعقد وبين ما تعلق مع الجانب لمراعاة قاعدة البر وهذه المسئلة مفرعة على المذهب المشهور في انه ليس للام ان تاخذ من مال ابنها الا مقدار ما تحتاج اليه من النفقة والله اعلم **الحادي والثلاثون بعد المائة** التسبب الى النصرة اذا توقفت النصرة عليه نصرة للمظلوم ويدخل تحت ذلك ايضا العالم والمفتي الحكم الشرعي الذي تحصل به نصرة المظلوم وهو من الواجبات عليه بشرطه ويترتب عليه ان كل مظلوم نصر بقوله فله ثواب النصر وهذا افضل عظيم ومنقبة عالية للعلماء لا سيما الذين استنبطوا القواعد المدينة والمسائل المعدنية ويقابله الخطر العظيم فيه على تقدير الخطا وكثيرا ما اراه ما يستهينون في هذه الاقوال الواجب في ذلك بذل الجهد والخطا بعد بذل الجهد معفو عنه وهذا صحيح ولكن الشان في بذل الجهد فيها فيسلك العبرات وللتقصير اسباب منها وبعضها قد يخفى ومن اسبابها سرعة المبادرة الى الفتوى قبل التامل فالعلة تحتاج الى التامل وكذلك السرعة في الجواب قبل تامل معنى الاستفتاء والنظر في الفاظه وما يحتمله وهذا الذي ذكرناه من الثواب انما يكون للمصيب والمخطي الباذل للجهد معذور وملحوظ على اجتهاده لا على ما وكذلك من نظر واجتهد ولم يبين له حكم المسئلة **الثانية والثلاثون بعد المائة** استدلوا على ان القضاء من فروض الكفاية بالدلايل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصر المظلوم فدخل تحت هذه القاعدة فالدليل على وجوبه دليل على وجوب القضاء **الثالثة والثلاثون بعد المائة** وهو في الدلالة على وجوب الامامة الكبرى اقوى **الخامسة والثلاثون بعد المائة** كل من وجب له حق تسلط ظالم بتعويقه فحمل الظالم على الخروج من ذلك الحق نصرة للمظلوم ويدخل تحته من تصرفات الحكام والولاة ما لا يحصى عدده من افراد المسائل ويحتاج في بعضها ان شاء الله تعالى واليسر يحكي على ذا انطبق في تصرفات الفقهاء مما ذكروه من الاحكام ان بعض ما حكموا به استند واسند الى علة هي معلومة عندهم ولو سئل بعضهم عن دليل خاص يرجع الحكم لم يستحضره والذي لا يرجعون الا الى النصوص فكلا يستحضرون اندراج المسئلة المعينة تحت نص معين فان استحضار كل ما سمعي فانه ليس من قدرة غير المعصوم من السهو فاذا ذكر بعض ما ذكرناه فيه فائدة التنبيه على هذا الاندراج وفيه انه من الفائدة ان بعضه قد يقع فيه خلاف فيتنبه له لينظر في سبب الخلاف وفيه ايضا انه قد يحتاج الى اثبات كونه ظلما فيتنبه لذلك ليدل عليه وفيه انه قد يقوم في بعضه مانع او يتوهم قيام مانع فيتنبه عليه **السادسة والثلاثون بعد المائة في عام المانع** الذمي في الارض المغصوبة ظلم واخراج المنبت منها نصرة للمالك المنع من اخراج الزكاة ظلم للمستحقين فالزامه اياه ولو بالقتال اذا تعين طريقا نصرة لهم المنفرط في اخراج الزكاة حتى يموت ظالم واخراجها من تركته نصرة للمستحقين استيلاء الكافر على المسلم باذلاله بالملك له ظلم وازالة ملكه عنه اذا اسلم نصرة ومن هذا الفصل ما اذا اشترط جارية من يلحقه الكافر فاسلمت في الفتح معطي بتها لهذا الماخذ التدليس بالغش على المشتري ظلم فاثبات حقه برد راس ماله عليه اما باسترداد الثمن او الارش في محلها نصرة واما بعدم التدليس ولا يدخل في هذا الباب التفريق في البيع بين الام والولد اولها او ولها ورفع هذا الظلم نصرة فيمن امتنع من نصف حقه اذا ادى له حسب عليه القول ظلم والزامه بنصفه نصرة فان لم يفعل فقد يندرج فيما الكلام عنه تحت اللفظ من وجب عليه حق ما في الى منع من ادائه فيبيع الحاكم لانقاذ الحق نصرة للمالك اذا امتنع الشريك من العمارة لغير عذر ففي تسهيلهم اضرار الشريك فهو ظلم وكذلك تعطيله المنفعة لغير غرض سوى الضرر من غاب المفلس بعد الحجر ان لا يتعلق حق الغرماء فهي ظلم وردها نصرة من احاط الدين بماله وان لم يحجر عليه من غابه فيها ادهان حق الغرماء فمن يردها ادرجه تحت اللفظ لانه منشا ولما بعد الحجر في معنى المنع من الابلاغ واموال الغرماء من غير حق وبوصف ذلك على امر اخر وهو حجر الحاكم يحتاج الى دليل على اعتبار هذا الوصف الزائد مخالفة الوكيل في الشراء اذا امتنع من هذا القبيل برد تصرفه نصرة الشافعي رحمه الله يوجب ضمان المغصوب فاعتبر الغرم من حين الغصب الى حين التلف لحبس العين في تلك المدة على المالك

عن ملكه بفوت ما زاد من القيمة عليه وهو ظلم فالزامه بما زاد من القيمة بعد الغصب نصرة فله ان يستدل بالحديث الحيلولة بين المالك وملكه بغير عوض من غير ظلم فنقول فان فات القيمة بالحيلولة فقد يندرج تحت اللفظ المتابعة على الحيل جاير وبعثها الى غاية لا يحتملها ظلم ازالة ما يحدثه الغاصب في الارض المغصوبة من بناء وغراس من هذا الفصل من وجب عليه اداء امانة فاخرها من غير عذر فهو ظلم والزامه الاداء نصرة ومن ذلك ضمان الحيلولة اذا اخرج المغصوب عن يد الغاصب وضمان الحيلولة اذا اقر بعين لزيد ثم اقر بها لعمرو وعندنا يوجب غرم القيمة لعمرو للحيلولة بين المالك وملكه بسبب الاقرار الاول وضمان الحيلولة اذا احبل جارية الاجنبي بالشبهة ما دام مستحاملا على مذهب من يراه وضمان الحيلولة اذا وطي الاب جارية ابنه واحبلها عند من لا يرى بنفوذ الاستيلاد ومنع بيعها ما دام مستحاملا تضمين المستاجر اذا تعدى والمودع اذا تعدى والصانع كذلك احبال الاب جارية ابنه من هذا الفصل العدل بين الزوجات في القسم واجب وتركه ظلم والزامه العدل نصرة واما استيفاؤه حق نفسه فقد تكلمنا عليه عضل الولي المراة بعد طلبها النكاح لكفو ظلم فتزويج الحاكم نصرة التغرير بالعيب في النكاح محرم مع العلم بالعيب فاذا تعلق به ضرر بغرامة المغرور ليس فقد ظلم واثبات الرجوع على الغار بما غرم حيث يقال انه نصرة وذلك كالتغرير بالحرية وفسخ النكاح بالعيب المقارن للعقد مسئلة عوض المهر ومن كان يوجب الرجوع في مثل ذلك فالمعارض المغرور بحرية الامة اذا علقت منه قبل معرفته فالولد حر وعليه قيمته باعتبار يوم الولادة ويرجع بها على الغار ونقل بعض مصنفي الشام الاجماع اعني في الرجوع والزام الرجوع عليه لا بكلمة الظلم بالغرور المودي الى الاضرار بالواطي نصرة للمظلوم اذا وطي الاب جارية ابنه واحبلها فالظاهر من اقوال علماء الشافعي ثبوت الاستيلاد ويلزمه قيمتها وفي قيمة الولد وجهان والترتيب الاستيلاد لزمه قيمة الولد ان انفصل حيا باعتبار قيمته يوم الانفصال وهذه المسائل يشمل طلبه بالوطي المحرم الموجب للاضرار بالغير فالتعزير نصرة واما الزام قيمة الولد في غير مسئلة الاب حيث لا يكون الوطي محرما فليس من هذا القبيل الاكراه على الطلاق والعتاق وسائر ما يلزم المكره ظلم فمن رفع حكمه يندرج تحت اللفظ اذا امتنع المولي بعد المدة من الطلاق او الفيئة فنصرة المراة بالزامه وفراقها منه نصرة خلفيته بعقاب الحوار ظلم فالزام ذلك الا ان يقابل الحق نصرة لها اقامة الامام حد الكافر اسوة في الحد ودم المسلم تسلط للكافر على المسلم فمنع منه لذلك ويكون ظلما والمنع منه نصرة استعانة الامام بالكافر على قتال البغاة تسلط للكافر على المسلم وقد منع وهو ظلم التعدي في استيفاء القصاص فوق القدر المستحق بما يوجب لحوق ضرر زائد بالمقتص منه كقتله بسيف مسموم مثلا ظلم توكيل من لا يحسن استيفاء القصاص يودي الى اضرار غير مستحق كل جناية على الاطراف ظلم فالقصاص نصرة واما الجناية على النفس بالقتل ففي دخوله تحت هذا المعنى نظر ولنا مثل حفظ الدم في محل العدوان حسب يحرم ذلك ظلم ويدخل تحته من ابواب الصيال مسائل الاسباب الموجبة للتعزير كالاذى باقامة العقوبة نصرة للمظلوم بعد طلبه ولا يدخل تحته ما لم يعرف به التعزير لحق الله تعالى المرتد تلزمه غرم ما اتلف في حال ردته اذا اسلم عند الشافعي فيندرج تحت نصرة المظلوم ومن احد ذلك للمعارض احد الباغي مال العادل والعادل مال الباغي ظلم الا ان الباغي لا يستبيح المال اذا وقعت الخصومة بين مسلم وذمي فحكم الحاكم بينهما رفع لظلم الظالم منهما فيجب شرط الشافعية للبغاة شروطا لا تثبت بحكم البغي الا بها فاذا اختل بعض تلك الشروط اوجبوا الاتلاف لكونه ظلما الا ان هذا الاشتراط انما هو بعد اثبات تلك الشروط بادلتها قتال البغاة قتال لدفع المفسدة مع قيام المانع وهو الاسلام ومنشأ من هذا اعتبار الفقهاء لكمالية فيما لهم فالخروج عنها ظلم والزام ما يترتب عليها نصرة للمظلوم ويدخل تحت هذا مسائل قتال الامام مع البغاة وقد يدخل في نصرة المظلوم وسبب ما يسير الى الطرفية اعوان الكافر في بعض

احكامه بعض المظلومين فاقام بهم من اراد الغيبة جاز كان حضر المجلس حكيما فاختلف مذهبا هل
قبل السابق مثلا كالزنديق بعد استسلامه فبادر بعض بعد عصمته بالاسلام الى الحكم بعصمته قبل ان يحكم مخالفه
بقتله دفع للظلم عنه فهو نصرة اعلام الشاهد شهادته لمستحق الجواد ان لم يكن عالما بانه يشهد
له عند ما ينكر المدعى عليه نصرة للمظلوم يجب وكذلك شهادة الحسبة فيما يتعلق بحقوق الله التي
عند الحاكم كالحق لآدمي وحيث تعذر به فتاخيره ظلم وكذا عكسه المظلوم اعم من كونه ادميا
او غيره فتحميل الدابة ما لا تحتمل ظلم **السابع** احكام في ذبح الحيوان المأكول قال عليه السلام
اذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته
فكل خروج عن تلك الاحكام ظلم الحيوان الذي لا يؤكل ولا ضرورة ولم يؤمر بقتله الاولى
تحريم قتله والرافعي في كتاب الحج قسم الحيوانات التي ليس اصلها ما يؤكل الى ضرب منها ما يستحب قتله للمحرم
وغيره وهي المؤذيات بطبعها كالفواسق الخمس ومنها الحيوانات التي فيها منفعة ومضرة كالفهد
والصقر والبازي فلا يستحب قتلها لما يتوقع من المنفعة ولا يكره لما يخاف من المضرة ومنها التي لا يظهر
فيها منفعة ولا مضرة كالخنافس والجعلان والسرطان والرخمة والكلب الذي ليس بعقور فقتلها
فقتلها يجعل هذا من قبيل المكروه لا غير **مسألة** الكافر للمسلم ظلم ولو تبارز مسلم وكافر واراد الكافر
قتله بعد الخانه منع منه ولو شرط الكافر عليه ان لا يعين عليه فالشرط باطل نص على معناه بعض مصنفي
الشافعية العاشرة ظلم للمعتنف فالرد لها والقيام بنصره نصرة للمظلوم **الاولى بعد**
المائتين من اعظم نصرة المظلومين فكاك اسرى المسلمين من ايدي العدو اما بالجهاد او بالفداء
وقد اعظم العلماء ذلك وانه لعظيم بعد الشافعية وجه انه لا يجوز الكفار بلاد الاسلام وعلى هذا
يصير الجهاد فرض عين وبحث النفير العام ويجب على الشادة عن الارقاء على الوجه الذي يصلى
مسألة نزول الكفار بلاد الاسلام وروى اشهب عن مالك انه قال وجب على المسلمين فداء اساراهم
بما قدروا عليه كما يجب عليهم ان يقاتلوا حتى يستنقذوهم وقال الاصبغ عن اشهب عن مالك وان لم يقدروا
الا على فدائه بكل ما يملكون فذلك عليهم **الثانية بعد المائتين** مسألة الكفار للمسلم ظلم فاذا
تبارز كافر ومسلم فخيف على المسلم فهل يعان اختلفوا فيه فاجاز الشافعية قتل الكافر ان لم يكن شرط
الكف عنه واما المالكية فاختلف قول سحنون اذا بارز مسلم كافرا فخيف عليه هل يعان فقال لا يعان
وقال لا باس ان يعان ولا يقتل الكافر الا ان يكون مبارزته كالعهد ان لا يقتله الا واحد وذكر ابن حبيب ايضا
الخلاف فقال لا باس ان يعضد اذا خيف عليه العلة وقيل لا يعضد لانه لم يوف بالشرط قال ولا
بحثا ان العلج اذا اسر يجوز عليه ان نستنقذه اذا قدرنا وقد ضرب شيبة رجل عبيدة بن الحرث
بن عبد المطلب في المبارزة وقطعها فكر عليه حمزة وعلي فاستنقذاه من يده **الثالثة بعد المائتين**
اذا بارز المسلم الكافر وشرط الكافر الكف عنه الى انفصال القتال فاعجز المسلم فقد انقضى القتال
فيمنع منه هذا اقتضى كلام بعض مصنفي الشافعية **الرابعة بعد المائتين** قال سحنون
ولو اتى بامان وان بعدما بارز واستاسر جاز معونة بعضهم بعضا مثل ان يصرع احدهم من صاحبه من الكفار
فلا باس ان يعين الجماعة ودليله ما ذكر في مبارزة الثلاثة يوم بدر والله اعلم **الخامسة**
بعد المائتين المماثلة التي يعتبرها مالك والشافعي رحمهما الله في القصاص وكيفيته ان
يفعل بالجاني ما فعل بالمجني عليه ويخالفهم فيها ابو حنيفة فلا يرى القود الا بالسيف ويكره ان
يستدل بالحديث على [illegible] بان يقال الالم الحاصل لبعض تلك الصفات فوق الالم الحاصل بالقود
بالسيف فما اوله القاتل بالمقتول من الالم الزائد ظلم للمقتول فاذا ازاله ما يقابله في جزائه

فقد

فقد تصرفه والمخالف اما ان يمنع عدم النقص بعد القتل بالسيف او يقيم دليلا على الغاء اعتبار
القدر الزائد ويدخل تحت هذه القاعدة مسائل والله اعلم **السادسة بعد المائتين**
اختلفوا في الجناية على العبد فيما دون النفس على مذاهب احدها ان ما نقص من قيمته فقط وربما
عبر عن القيمة بالثمن فيلزم ما نقص من ثمنه وهذا مروي عن الحسن والثاني ان جراح العبد من قيمته
كجراح الحر من ديته فعلى هذا في كل واحد من عينه ويده ورجله نصف قيمته وروي هذا عن عمر رضي
الله عنه من طريق عبد الرزاق وعن ابن جريج عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن ابيه ان عمر بن الخطاب قال
وعقل العبد في ثمنه كعقل الحر في ديته وروي ايضا عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه والرواية عن
عمر منقطعة فيما بين عمر بن عبد العزيز وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما اذ لم يلقه ولعله اشتهر عندهم
فنقله ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن سعيد بن المسيب في جراحات العبيد في اثمانهم بقدر جراحات
الاحرار في دياتهم قال بعضهم وهو قول الشعبي والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وسفيان
الثوري والحسن بن حي وشريح الا ان الحسن قال ان بلغ فيه جميع القيمة لم يكن له الا ان يسلمه وياخذ
قيمته او ياخذه بعينه والثالث مذهب مالك رحمه الله ان الواجب في جراحه ما نقصه بعد برئه
الا في اربع جراحات الموضحة والمأمومة والجائفة والمنقلة فان الواجب فيها من قيمته بمثل ما فيهن من
دية الحر هذا هو المعروف من مذهبه وقد روي عن مالك فيما حكى ابن حزم اذا قطع يد عبد او فقأ عينه
عتق عليه وغرم قيمته كاملة لسيده وهذه المسألة احدى المسائل التي احتج بها المزني للرد على
مالك فيها وهي باب من مسائل جمعها في كتاب واجاب عنه من المالكية ابو بكر الابهري وابو محمد عبد الوهاب
القاضي رحمهم الله اجمعين والرابع ان جراح العبد في قيمته كجراح الحر في ديته الا ان تبلغ قيمة
العبد عشرة الاف درهم فصاعدا او تبلغ قيمة الامة خمسة الاف درهم فصاعدا فلا تبلغ بارش تلك
الجراحة مقدارها من دية الحر او الحرة لكن يحط من ذلك في حصتها من عشرة دراهم في العبد وحصتها
من خمسة دراهم في الامة الا ان يكون قطع اذنا او نتف حاجبا فلم ينبت فليس فيه الا
ما نقصه وهذا المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله قال ويبلغ من الجناية على العبد ما لو جني على حر لوجب فيه
الدية كلها فليس له الا ان يسلمه كما هو ولا شيء له او يمسكه ولا شيء له على الجاني او ياخذ جميع قيمته ما لم تبلغ
عشرة الاف درهم فصاعدا فليس له الا عشرة الاف درهم غير عشرة دراهم وفي الامة نصف
ذلك وقد يتعلق المسألة عن هذه الاقاويل التي ذكرناها اما القول الاول وهو تضمين الجراحات
ما نقص من القيمة مطلقا فظاهر وطريق الاستدلال عليه من الحديث ان يقال قد علم جزما ان
مقصود الضمان في الجنايات على الاموال جبر ما فات على المالك بالجناية والجبر مقتضى
المماثلة والمساواة فما نقص او زاد فهو ظلم اما للمالك او للجاني فحينئذ نقول لو كانت جراح
العبد من قيمته كجراح الحر من ديته لزم اما الظلم للمالك او للجاني بيان الملازمة انه اذا قطع
يد عبد تساوي من قيمته تنقص من قيمته ثلثون فايجاب الخمسين مع حصول الجبر بثلثين ظلم
للجاني ولو نقص من قيمته ستون فالاكتفاء بخمسين في جبر ما نقص على المالك ظلم له واذا
كان ظلما وجب ان يمنع بالنص وهو الامر بنصر المظلوم وهذا فيه تحليل جدا والقاعدة وهي
ان المقصود بالضمان جبر المالية الفائتة على المالك معلوم جزما فلا ينبغي ان يخرج عن هذا
الا بمانع من النصوص يمنع منه وابن حزم يدعي ان قول من قال جراح العبد في قيمته كجراح الحر
في ديته قول لا دليل عليه لا من قرآن ولا من سنة ثابتة **قلت** واما الاقيسة الشبهية
ورد هذا القياس الجلي بها مشكل والله اعلم **السابعة بعد المائتين الى**
تمام العاشرة قد ذكرنا الحكم بين المسلمين والذمي الى حاكم المسلمين وانه يجب
دفعا للظلم وهذا عند الشافعية اما حاكم الذمي مع اهل دينه ففي وجوب الحكم بينهم قولان

لعله خمسين

عند الشافعية الصحيح الوجوب وان كان من ملة اخرى ففيه طريقان منهم من خرجه على القولين وقطع
الجمهور بوجوب الحكم فانهما لا يجتمعان على حاكم واحد فيستمر خصامهما في دار الاسلام واهل العهد
اذا كانت خصومتهم مع المسلمين وجب الحكم وان اختلف مللهم لم يجب الحكم اتفاقا فعليه بعض
مصنفي الشافعية وان اختلف مللهم فعلى الخلاف في ملة الذمي وانما لم يوجب الحكم بين
المعاهدين اذا اتفقت مللهم بناء على انا انما التزمنا الكف عنهم دون الذب والسياسة وهذا ماخذ
غير ما عرفته فانما اشار بالنسبة الى الظلم ووجوب النصرة فيه لا بالنسبة الى امر اخر وهذه
اربع مسائل للبحث فيها مدخل بالنسبة الى الظلم ووجوب النصرة فنبني على مسألة نذكرها وهي في محل
النظر **الحادية عشر بعد المائتين** توصف ظلم الكافر على الكافر بالحرمة بناء على القول
بانهم مخاطبون بالفروع فقد قالوا في الاصول ان المسألة معناها انهم يعاقبون عليها في الدار الاخرة
وهذا انما يثبت بالعقل وانما يثبت بالنقل فان وجد دليل يدل عليه فقد ثبت التحريم ويترتب عليها
الظلم وترتب عليها وجوب النصرة في المسائل المذكورة وان لم يقم دليل عليه فيثبت وجوب الحكم بين
المسلم والذمي ان ظلم المسلم للذمي وبالعكس حرام والاول بمقتضى العهد والثاني بمقتضى الذمة
واما في مسألة حكم الذميين او المعاهدين فهو مبني على ما قلناه من ان ظلم الكافر على الكافر حرام ام لا
فان قلنا به دخل في نصرة المظلوم وان لم نقل به خرج عنه ما اذا كان الحربي لاجل ماله الذي كان لا
يكون حينئذ من باب الظلم ويكون عن الذمي من باب الوفاء بمقتضى الذمة وبهذا يظهر ما في المسائل المذكورة
وقد يستدل على انه ليس من باب الظلم بقوله تعالى فان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم فانه لو كان ظلما
لزمه التخصيص في نصرة المظلوم ومخالفة القاعدة الكلية التي فهمت من الشرع في دفع الظلم وازالة
البغي والفساد في الارض مع التمكن من ازالته والله لا يحب الفساد وقد يستدل على انه منه بقوله
عليه السلام حكاية عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا
وهو عام في جميع العباد فيدخل فيه ظلم الكافر للكافر اذا حمل الظلم على الظلم العرفي لا على الظلم
الشرعي فانه ان حمل عليه فقد يمنع كونه ظلما وانه يدخل تحت النص فيمنع الادلة في هذه المقدمة فعليها
تنبني المسائل المذكورة والله اعلم **القول في الموانع من النصرة**
وما يتوهم كونه مانعا او اختلف فيه وفيه مسائل نوردها على نسق العدد السابق **الثانية
عشر بعد المائتين** قد يتوهم كون الشيء ظلما لكونه اضرارا اما بالغير محرما ويمنع ويقتضي
النصرة لمانع ومنه امتناع القصاص في جناية العبد ... المكاتب في جناية المسلم على
الذمي وجناية الحر على العبد عندنا لا نرى القصاص فيه وجناية الاب على ولده اما مطلقا عند
من يراه واما حيث ... فانه ظلم قطعا وامتنعت النصرة بكمال القصاص ولم يمنع مطلق
النصرة ولعوض ذلك في الجناية على الطرف لما ... دخول الجناية تحت هذا المعنى فيه
نظر واذا وجب البدل في الجناية فلم تتعذر النصرة **الثالثة عشر بعد المائتين** فان
قلت فهل يلزم في مثل هذا التخصيص العموم في وجوب النصرة ام لا قلت لا يبعد ان يبنى على
ان موجب العمد ماذا فان قلنا ان موجبه القود عينا فههنا امتنعت النصرة الواجبة للمجني عليه لمعارض
فيلزم التخصيص وان قلنا موجب العمد احد الشيئين اما القصاص او الدية فلا تخصيص **الرابعة
عشر بعد المائتين** وكذا لا يلزم التخصيص في هذه المسألة التي يعبر عنها مالك والشافعي
رحمهما الله في القصاص انه لا يقتص من المانع من بعضها كالقتل باللواطة وايجار الخمر والافعال المحرمة
الخامسة عشر بعد المائتين كل عقد من الجنايات اسقط القصاص فيه بالشبهة
التي ترجع الى اعتقاد الحل كشريك الخاطئ وشريك الاب عند من يرى ذلك فهو ظلم لتحريمه ولا يحسن (?)
نصره عند ذلك القائل بالقصاص وفيه البحث المتقدم واما ما فيه بالشبهة التي لا ترجع الى اعتقاد
الحل لان اعتقاد الحل قد ينفي التحريم عن معتقده فلا يكون ظلما وان اوجبنا الضمان فالضمان لا يتوقف على

الظلم

الظلم **السادسة عشر بعد المائتين** قد يتوقف نصر المظلوم على شرط يراه بعض
العلماء كالبينة في حقوق الادميين انما يتوقف على استدعاء المدعي فاذا ثبت ذلك فهذا تخصيص اخر
والله اعلم **السابعة عشر بعد المائتين** باع عبدين من رجل دلس بعيب واحدهما ففي جواز
افراده بالرد خلاف وعند الشافعية قولان ... يستدل على تمكينه بان البائع ظالم بتدليسه
عليه فتمكينه من الرد عليه نصر للمظلوم والمانع من ذلك يدعي جواز البائع تفريق الصفقة عليه وهذا
ينكسر بشموله القول بتفريق الغاصب ماله اذا اخرج المغصوب منه بما نوقعه وانما فرض المسألة
في تدليس الغاصب ليدخل تحت نصر المظلوم فانه لو لم يكن مدلسا كان الرد عليه من ... لمستحقه
وقد بينا انه اعم من نصر المظلوم **الثامنة عشر بعد المائتين** فان كان العبدان
معيبين ففي الافراد خلاف مرتب على ما قبله والكلام كالكلام والله اعلم **التاسعة عشر
بعد المائتين** اشترى اثنان عبدا من واحد فاراد احدهما ان يعود بنصيبه جاز على اصح القولين
عند الشافعية فيعرض المسألة في المدلس ويجري الكلام الذي خرج ومن منع فلعله من مانع عنده وفي
هذه المسألة مانعان احدهما عيب التشقيص بسبب الرد والثاني اتحاد الصفقة وفي تعيين احدهما
للاعتبار وجهان يخرج عليهما رد ما انتقصه التشقيص من ذوات الامثال **العشرون
بعد المائتين** الحربي اذا ظلم المسلم في نفسه وماله ثم اسلم لم يطالب بما سلف من جنايته وان
كان ظالما للمسلم وانما كان ذلك للمصلحة الراجحة وهي التأليف على الاسلام وعدم التنفير عنه **الحادية
والعشرون بعد المائتين** في تقدمه قد عند الشافعية اختلاف في ان البغي هل
هو اسم ذم وهل يسمى الباغي عاصيا فقيل ليس باسم ذم وان الباغين ليسوا فسقة كما انهم ليسوا بكفرة
ولكنهم مخطئون فيما يفعلون ويذهبون اليه من التأويل ومنهم من يسميهم عصاة ولا يسميهم فسقة ويقول
ما كل معصية توجب الفسق والله اعلم **الثانية والعشرون بعد المائتين** ما وجد من
اموال اهل العدل عند البغاة وجب رده الى اربابه وهو ظاهر **الثالثة والعشرون
بعد المائتين** اختلف في ضمان البغاة ما اتلفوا على اهل العدل من نفس او مال وهذا ينبني على ان الباغي
عاص او لا فان قلنا لا لم يدخل تحت هذه القاعدة وان وجب الضمان فمن باب اتلاف الخطأ وان قلنا بالعصيان
فانهم ظلموا ومقتضاه ضمانهم لما اتلفوا ولكن المانع قائم وهو مصلحة التأليف بالعود الى الطاعة
وقد نقل عند الشافعية انه لا يلزمهم الضمان وقال سحنون المالكي في الخوارج لا يتبعوا بما استهلكوا
من دم ولا مال ... لا يقود ولا دية ولا صداق ولا حد **الرابعة والعشرون
بعد المائتين** اختلفوا في الجماعة من المرتدين لهم شوكة اذا اتلفوا نفسا او مالا ثم اسلموا هل يجب
عليهم الضمان وهذه نصرة مظلوم ومن لم يوجب المطالبة ادعى المانع الذي ذكر في الكافر
الاصلي وهو التأليف وعدم التنفير **الخامسة والعشرون بعد المائتين**
اصحاب الشوكة اذا لم يكن لهم تأويل ولا ظلمة وفي الزامهم بغرم المتلفات خلاف للشافعية ومقتضى
القاعدة الالزام **السادسة والعشرون بعد المائتين** من الموانع المحققة مسألة
ما اذا غصب ساجة وادخلها في سفينة وفيها حيوان او مال محترم لغير الغاصب فانه يمنع
نزعها ودفعها للمالك اذا كان يشاء لذلك فيما ذكر وهذا الظاهر جار على القواعد لان حق المالك
يمكن جبره من غير اتلاف لهذه المحترمات فيقدم على الاتلاف فيقدم لاجله المفسدتين على
اعظمهما **السابعة والعشرون بعد المائتين** ومن الموانع ما اذا غصب خيطا وخاط به
جرح حيوان محترم **الثامنة والتاسعة والعشرون بعد المائتين** اذا بارز ...
مسلم كافرا وشرط الكافر ان لا يعان المسلم عليه الى انقضاء القتال وجب الوفاء بالشرط في ترك اعانة
المسلم عليه قبل انقضاء القتال نصوا عليه عند الشافعية ولا شك ان قتال الكافر للمسلم ظلم واعانة المسلم
عليه نصر للمظلوم فهذه نصرة محترمة وانما ترك لمعارض وهو ان المبارزة عظيمة النفع في الجهاد

والاسير الا بان ياتي كل واحد منهما من غير قرينه **الثلاثون بعد المائة** من صور تعذر النصر ما روي
لو ظلم القاسم بين النساء احدى نسائه ثم طلق المظلومة فقد تعذر نصر المظلومة وهو القضاء
لا بمعناه انقطاعه عنهن والاستحلال بقضاء المظلومة وهو بطلاقه من ينقطع عنهن وكذلك لو
طلق المظلومة ولم يردها وهذا كقبيل سنن الظلامة الى يوم القيامة وكذلك لو مرض واحب من حيث
توجه عليه القضاء تعذر عليه القضاء قال بعضهم وان يوادف حصى بالاجماع **الحادية والثلاثون**
بعد المائة قد يتعذر اعظم نصرة المظلوم اذا اسر المسلمين من ايدي العدو اما بالقتال
او بالفداء وقد يقع في بعض صور الفداء موانع او ما يمكن ان يكون من موانع فيحتاج الى النظر فيها
وفي اباحة الفداء بها فمن ذلك الفداء بالسلاح والخيل وفيه من المفسدة اعانة الكفار وتقويتهم
على قتال المسلمين فاجاز اشهب من المالكية ذلك قال فان طلبوا الخيل والسلاح فلا باس ان يفدى
به وفي رواية ابن سحنون عن اشهب يفدى بالخيل والسلاح والمؤمن اعظم حرمة وفي كتاب ابن المواز
قال ابن القاسم اذا طلبوا ان نفادي اسارى المسلمين بالخيل والخمر فلا نصلح بالخيل وهو بالخمر اخف فاقتضى
هذا النقل الخلاف في الفداء بالخيل واما بالسلاح فاذا منع بالخيل ففي السلاح اولى **الثانية**
والثلاثون بعد المائة ومن ذلك الفداء بالخمر وقد قدمنا ما حكيناه عن ابن القاسم له
بالنسبة الى الخيل والمنقول عن اشهب انه قال واما الخمر فلا ولا يدخل في ما فيه معصية وعن ابن
سحنون لا باس ان يباع الخمر لهم للفداء وهذه ضرورة وفي كتاب ابنه عنه وان طلبوا الخمر والخنزير
والميتة امر الامام اهل الذمة بدفع ذلك اليهم ويحاسبهم بقيمته في الجزية فان لم يرض اهل الذمة
لم يجبروا ولم ير اشهب يعني انه لا يفدى بالخمر **قلت** النظر في هذا كله انما هو راجع الى اعتبار
المصالح والمفاسد وترجيح بعضها على بعض وفي النظر الى العمومات والنصوص في مثل هذا عسر
شديد يدور فيه راس من يريد ان يحاوله من الظاهرية لما يقع فيه من التعارض بين العمومات والذي
اقوله الان بالنسبة الى النظر في المصالح والمفاسد والعلم عند الله تعالى ان الحال لا يخلو من ان
يتعين الفداء بما ذكر او لا فان تعين الفداء باحد هذه الامور بان لا يرضى العدو الا بها فههنا يقع التعارض
والاقرب الجواز اما في الخمر فلان وضع اليد عليها وعدم اراقتها متاخر المرتبة في المصلحة عن
فكاك المسلم من اسر العدو قطعا لان ذلك في مرتبة الضرورة والمنع من وضع اليد على الخمر في مرتبة
التكميل والاول ارجح واما الفداء بالسلاح والخيل فهو وان كان اعظم مفسدة من الفداء بالخمر
الا انه يرجح على ترك الفداء به في حال تعين الفداء به لوجوه الاول ان المنع من تمكين العدو من السلاح
من قبيل المقاصد والثاني راجح على الاول الثاني ما قدمناه من مرتبة الضرورة والتكميل الثالث
ان المفسدة في اذلال العدو والاسر انه مفسدة محققة في الحال والمفسدة في استعانة
العدو به على القتال مفسدة متوقعة محتملة لعدم الوقوع فالاول اولى بالدفع واما قول سحنون
فلعله يقول بجواز الفداء بالخمر فاذا فوضه الامام الى اهل الذمة فلم يفوض اليهم الا امرا
جائزا او يستفاد بالتفويض اليهم مصلحة عدم وضع اليد عليه والله اعلم **الثالثة**
والثلاثون بعد المائة قد يدخل الينا بامان ويشتري مال المسلمين واحرارا مسلمين اختلف المالكية
فيه فقال بعضهم انهم يعطون قيمتها للمسلمين الا الاحرار فانه كرهوا وقال ابن المواز لا يتعرض للمستامنين
فيما بايديهم من متاع المسلمين ومن عبيدهم ولا احرار مسلمين ومسبيين ولا مكاتبين ومدبرين قال
وله بيع ما شاء من ذلك واحد منه او الرجوع به بعد ان يعرض ما بيده عليه وقال ابن ابي زيد يريد
على قول ابن القاسم في روايته قال ابن المواز واما اذا اسلم المستامن او الحربي فلا حول له في كل
ما بيده من حر ومسلم ويخرجون من يده بلا عوض لم يختلف في ذلك احد وهذا الذي حكيناه عن

ابن

ابن المواز من المشنعات وهو تحريم بيع احرار المسلمين واستملاك الكافر لهم وليس فيه ما يعارضه الا
اعتبار المصلحة العامة فانه اذا انتزع من يده كان اقرب الى التمكين بسبب امكان العود اما للورود واحدهم
لا يستعملوا من العود بذلك **الرابعة والثلاثون بعد المائة** وقد ذكرنا المنع من التفريق بين
الام وولدها والخلاف الجمع قال بعض مصنفي الشافعية وجواز التفريق للضرورة بان يكون الام حرة او ملكا
لغير مالك الطفل **الخامسة والثلاثون بعد المائة** المانعون للخروج على الامام الجائر
وهم الاكثرون حتى عد ذلك في اعتقاد اهل السنة قائلون بالتخصيص لنصرة المظلوم في هذا المحل وانهم اخذ
ورد بذلك واثروها على ظاهرها المعارض مفسدة الفتن وثوران الهرج ومن راى الخروج لازالة
ظلمهم عن المظلومين وهم بعض السلف فهو جار على مذهبهم بحسب الحديث **السادسة والثلاثون**
بعد المائة المانعون لقضاء القاضي بعلمه في الحدود سببه عظم امرها واقتضائها ان لا يتولاها الا
الائمة فيكون هذا تخصيصا لعموم نصر المظلوم والله اعلم **السابعة والثلاثون بعد**
المائة المانعون لقضاء القاضي بعلمه في غير الاموال سببه احتياط رتبة المال عن غيرها وهذا انقدم
من رجوع الامر الى التخصيص للمانع المذكور **الثامنة والثلاثون بعد المائة** ما عذر من عدم
الانكار بالوعظ في حق الفاسق بعلل بانه يفضي الى تطويل اللسان في عرضه فالانكار يعرضه واما الحسبة
القهرية فلا حسبة على الفاسق في اراقة الخمور وكسر الملاهي وغيرها اذا قدر عليه **التاسعة**
والثلاثون بعد المائة قال بعض مصنفي الشافعية رحمهم الله ولو قصد قريبه او اجنبي بقتل او فاحشة
كان دفعه عنه كدفعه عن نفسه في الوجوب وعدمه وقال ارباب الاصول لا يجب ذلك الا على الولاة قال
واختلفوا في جواز شهر السلاح لذلك في حق الاحاد **قلت** لا شك ان هذا اخلال بنصرة المظلوم
ومن اراد اخراجه تعليله دليل يدل عليه والذي ظهر من الكلام الذي حكيناه انه جعل الولاية في دفع هذا المنكر
شرطا في الوجوب فيكون عدمها مانعا او مسددا للمانع وهذا انما يمكن الاخذ على اطلاقه ولم يسد ما
فيه امكان الانكار من جهة الولاة وكيف يمكن ان يقال انه اذا اقتضت بالفاحشة لا والي وامكن خلاصه
بنصره انه يترك وقتله وهذا الحديث الذي نحن فيه يابى ذلك وكذلك قوله عليه السلام المسلم
اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه وهذا اسلام للمسلم الى الهلاك الى غير ذلك من الدلائل **الاربعون**
بعد المائة اذا علمنا ان الكافر مخاطب بالفروع فهل يحصى من نصرة المظلوم حتى يمنع عليه ذلك في
حق المسلم هذا ايضا مما تكرر ننبه في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقيل فيه ان الكافر اذا سمع المسلم
يفعله فهو مسلط عليه فيمنع من حيث انه تسلط وما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واما مجرد
قوله لا تزن فليس محرما عليه من حيث انه نهي عن الزنا ولكن من حيث انه اظهار الاذلال الاحكام على المسلم
وفيه اذلال للمتحكم عليه والفاسق يستحق الاذلال لكن لا من الكافر الذي هو اولى بالذل منه فهذا وجه
منعنا اياه من الحسبة والاولى ان نقول ان الكافر يعاقب بسبب قوله لا تزن من حيث انه نهى او يقول
اذا قال لا تزن يعاقب عليه ان قلنا بخطاب الكفار بفروع الدين وفيه نظر هكذا وجدته عن من نقله
عنه ان كان الدليل ان يقول قوله لا تزن حقيقة واحدة والنظر في ترتيب حقيقة واحدة عليها
وهو مقدار من العقاب فلا يخلو الحال من ان يكون معاقبا على ترك هذه الحقيقة الواحدة او لا فان كان
معاقبا وقد فرضنا انه ممنوع من ان يقول للمسلم لا تزن ومن لوازم كونه ممنوعا منه ان يعاقب على فعله
فاذن يلزم ان يترتب على هذه الحقيقة الواحدة العقاب على فعلها والعقاب على تركها وهو محال
لان من لوازم العقاب على فعلها عدم العقاب على تركها ومن لوازم العقاب على تركها عدم العقاب
على فعلها ولو وجد الملزومان لوجد اللازمان وهو العقاب وعدم العقاب وذلك محال واختلاف
الجهتين ههنا لا اثر له لانا فرضنا الكلام في حقيقة واحدة وهو مقدار من العقاب متى دخلت
تلك الحقيقة في الوجود الخارجي امتنع ان يدخل نقيضها معها لعدم اختلاف الجهتين فيه فيفيد

إذا رتبنا على إحدى الجهتين حكم وعلى الأخرى حكم آخر لا ينافيه لذاته كالصلاة في الدار المغصوبة فإنه يترتب
على الغصب العصيان وعلى الصلاة الإجزاء والعصيان والإجزاء والعصيان لا يتنافيان لذاتهما
الحادية والأربعون بعد المائتين قد يحصل طريقان في المصير ويختلفون في تعيين أحدهما من
ذلك ما قدمناه في الممتنع من أداء الحق الثالث إذا قدرنا على ماله وتمكنا من بيعه ومنه إذا امتنع المولي
من الفيئة والطلاق فهل يطلق عليه الحاكم أو يحبس حتى يطلق فيه خلاف عند أصحاب الشافعي
ولعل السبب في هذا الخلاف تعارض القاعدة لتطليق غير الزوج المالك للعصمة كالمطلق ... من أخذ
بالساق وكذلك في المسألة فلهذا بيع مال الموسر من غير رضاه ولا توكيله بخلاف الطلاق ويقول هذا
القائل الإلجاء إلى الوفاء بالحبس طريق إلى إيفاء الحق مع المشي على قاعدة القياس **الثانية
والأربعون بعد المائتين** ومنه مؤن المرهون كالنفقة على الحيوان عند من يوجب النفقة
على الراهن عينا إذا امتنع فهل يجبر على الإنفاق أو يجبر ويبيع الحاكم جزءا منه يصرفه في إعلافه
الثالثة والأربعون بعد المائتين إذا امتنع الزوج من الكسب لنفقة زوجته وهو قادر
عليه فهل للمرأة رفع النكاح اختلف العلماء فيه والظاهر من قول الشافعي أن لها ذلك والذين قالوا لها ذلك اختلفوا
هل رفعه بالطلاق أو بالفسخ وفيه قولان عند الشافعية فإذا وجب على الزوج الإنفاق فلتنفقه الزوجة
فامتنع مع القدرة فهو ظالم مضر للمرأة ورفع ضررها بارتفاع النكاح بعد أن ثبت لها وقد وجد طريقان
كل واحد يرفع الضرر الطلاق والفسخ واختلفوا في التعيين **الرابعة والأربعون
بعد المائتين** إذا جعلنا رفعه بالطلاق وأمره الحاكم به فإن امتنع فهل يطلق عليه أو يحبس حتى يطلق فيه
اختلاف كما ذكرنا في الإيلاء والله أعلم **القول في مسائل الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر** ذكرناها هنا لتعلقها بما عرفته بها **الخامسة والأربعون بعد المائتين** الإنكار
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعم من نصب المطلوم ... فيما ذكرنا كانت الشروط التي في الأعم شروطا
في الأخص وكان عدمها في الأخص مانعا ... لزم التخصيص في النص الذي ... لمسألة
السادسة والأربعون بعد المائتين الشروط المذكورة منها ما يسقط عدمه الوجوب
ومنها ما يسقط الجواز أيضا وكلاهما يقتضي التخصيص لأن ظاهر الأمر الوجوب والجواز من لوازم
الوجوب وأعني بالجواز إباحة الإقدام على الفعل فإذا انتفى الجواز انتفى الوجوب بالضرورة
السابعة والأربعون بعد المائتين يشترط في الآمر الناهي أن يكون عالما بالمعروف
والمنكر ... بحيث أن يكون محققا لكون الفعل ... وقد يختلف العلماء في ذلك كأمر وهذا الشرط
إذا انتفى انتفى الوجوب والجواز معا لأن من لا علم عنده بذلك قد يترك المنكر معروفا والمعروف
منكرا لكن هذه من العامة ... لا ... المعلومات
كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة **الثامنة والأربعون بعد المائتين** إذا علم أنه
لا يفيد إنكاره ولكنه خاف مكروها فقد أسقط الوجوب لعدم الفائدة وأثبت الاستحباب لإظهار
شعار الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين **التاسعة والأربعون بعد المائتين**
وإن كان غالب الظن أنه لا يفيد ولكن يحتمل أن يفيد وهو مع ذلك لا يتوقع مكروها فقد ذكر في
الإحياء احتمالا في وجوبه وجعل الأظهر وجوبه ووجه هذا أن المقتضي للوجوب وهو الأمر
قائم فلا يترك إلا لمعارض من خوف الضرر أو اليأس من فائدة الأمر ولا ضرر هنا ولا يأس فيعمل
بالمقتضي والله أعلم **الخمسون بعد المائتين** علم أنه لا ينفع كلامه ولكنه لا يضر إن
تكلم فالنظر في الوجوب والجواز أما الوجوب فقد أسقط الوجوب عند ما إذا لم يخف
الضرر فلأن يسقط إذا خاف الضرر أولى وهذا ظاهر وأما الجواز ففي الإحياء ما إذا
علم أنه لا ينفع كلامه ويتضرر إن تكلم لا يجب عليه الحسبة بل ربما تحرم في بعض الأحوال

نعم

نعم يلزمه أن لا يحضر موضع المنكر ويعتزل في بيته حتى لا يشاهد ولا يخرج إلا لحاجة مهمة أو واجب
ولا يلزمه مفارقة البلد والهجرة إلا إذا رهق إلى الفساد أو حمل على مساعدة السلاطين في الظلم والمنكرات
فيلزمه الهجرة إن قدر عليها فإن الإكراه لا يكون عذرا في حق من يقدر على الهرب من الإكراه وقال الغزالي من
المتكلمين أن يحمل على طلب المنكر ... عليه لأن ترك المنكر وتوصل إليه الضرر الكبير ... مفسدة
محققة من غير وجود مصلحة ... في المحيط من ... الحسبة في كتاب السير وذكر عن السير الكبير
أنه لا بأس بأن يحمل الرجل وحده على العدو إذا كان بحيث ينكي فيهم ظاهرا أو يحبه ذلك ثم ذكر بعده
وإن كان يعلم أنه لا ينكي فيهم بل يقتل فإنه لا يحل له أن يحمل عليهم لأنه لا يحصل بحملته شيء مما يرجع إلى إعزاز
الدين بل يكون ملقيا نفسه إلى التهلكة بخلاف ما إذا كان يرى قوما من فساق المسلمين على منكر وهو
يعلم أنهم لا يمتنعون بنهيه وأنهم يقتلونه فلا بأس بالإقدام عليه وهو العزيمة وإن كان يجوز له أن
يترخص في السكوت لأن هؤلاء القوم يعتقدون ما يأمرهم به وما ينهاهم عنه فلا بد أن يكون
نهيه مؤثرا في باطنهم فأما الكفار فغير معتقدين ما يدعوهم إليه فالظاهر أنهم يقتلونه فلا يسعه
الإقدام عليه **الحادية والخمسون بعد المائتين** علم أو ظن أنه يزول المنكر ولكنه يخاف مكروها بإزالته
به فالنظر في الوجوب والجواز أما الوجوب فقد أسقط للضرر وأما الجواز ففي الإحياء أنه يجوز
للمحتسب بل يستحب أن يعرض نفسه للضرب والقتل إذا كان لحسبته تأثير في رفع المنكر أو كسر
جاه الفاسق أو في تقوية قلوب أهل الدين وهذا الكلام في الاستحباب بما هو أعم من زوال المنكر
فإنه جعل الكسر جاه الفاسق وتقوية قلوب أهل الدين تأثيرا في هذا الحكم ولم يقصره على
زوال المنكر فقط قال فأما إن رأى فاسقا منفردا وحده وعنده سيف وبيده قدح وعلم أنه
لو أنكر عليه شرب القدح ضرب رقبته فهذا لا أرى للحسبة فيه وجها وهو عين الإهلاك فإن
المقصود أن يؤثر في الدين أثرا أو يفديه بنفسه فأما تعريض النفس للهلاك من غير أثر فهذا لا وجه
له بل ينبغي أن يحرم ... وقد ينبغي أن يكون هذا حراما أو ... قال واستدل في هذه المسألة بالأخبار
الذي أورده في فضل كلمة حق عند إمام جائر ولا شك أن ذلك مظنة الخوف وقال ... في معنى
قوله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فلما ... الخلاف في أن المسلم الواحد أن يهجم على صف الكفار ويقاتل
وإن علم أنه يقتل وهذا ربما يظن أنه مخالف لموجب الآية وليس كذلك فقد قال ابن عباس ليس التهلكة ذلك
بل ترك النفقة في طاعة الله عز وجل **قلت** فيتم محمود الجواز فيمن يلقى إلى الحساب
النضج الأمر فيها إذا علم أنه يزول المنكر ولكن يصل إليه الضرر فإن كان ما يترتب له أشد مما يفعله من المضرة
به مثل أن يترك شرب الخمر ويقتله فقد ذكر أنه لا يجوز ووجه هذا أن فيه دفع المفسدة الدنيا
باحتمال الكبرى وإطلاق الغزالي يقتضي ... هذا أنه يشترط أن يأمن من أن
يؤدي إنكار المنكر إلى منكر آخر أشد منه وهو أن ينهى عن شرب خمر ... عن ذلك إلى قتل
نفس وما أشبه ذلك وهذا الإطلاق ... أن يؤدي إلى الجل نفسه ويمكن أن يؤيده بل النص
على هذا إذا كان ما يترك له أشد مما يفعله فإن كان ما يترك أعظم مما يفعله يحكى محمود عن مشايخه ... ادا
احتمالا قال قاضي القضاة يعني عبد الجبار إن أحد أن هذا الإنكار ... قال وقال أصحابنا أبو الحسين
أبو الحسن وأجمعوا على أنه غير واجب لأن الله تعالى أباح لنا كلمة الكفر في حال الإكراه خوفا على
النفس فلأن يبيح لنا أن نترك غيرنا يفعل المنكر خوفا على النفس أولى قال وأصح قاضي القضاة
بأن هذا الإنكار مفسدة يعني بخلاف ترك إظهار كلمة الكفر لأن فيه إعزاز الدين وقال
الشيخ أبو الحسين لا فرق بينهما إذ في كل واحد منهما إعزاز الدين **قلت** ما نحن محمود هذا
معين له **الثانية والخمسون بعد المائتين** هذا الذي حكيناه من الخلاف في
الإنكار على شرب الخمر إذا أدى إلى قتل المنكر له غير متعلق بمسألة جواز الاستسلام

للصائل المسلم على النفس وفيه احتمال فقول بعد الشافعية فإن المحاة فهذا أولى بالإباحة لأنه من إزالة
المنكر وزواله والقيام بحقوق الشرع وشعار الإسلام وإذا أخذنا بالاستسلام فمعنى استحبابه وجعله
للشافعية وههنا أولى بالاستحباب لما ذكرناه أما إذا منعنا الاستسلام فسببه أن النفس حق لله تعالى
وليست من حقوق العبد التي له إسقاطها فإن الله تعالى حرم على العبد قتل نفسه وتعلق به الوعيد
الشديد وإذا كان قتل نفسه محرمًا عليه لحق الله تعالى فهو مخير له فيما عدا ذلك إلى أن ينكر على
الخمر بحيث يؤدي إلى قتل مسلم عنه فكذلك في قتل نفسه ولا يعارض هذا الإمام في العام بالشعار
وزوال المفسدة وعلى هذا التقدير يكون المقتضي للمنع قائمًا وما تمسك في ذلك من إقامة الشعار وإهانة
العاصي فهو من قبيل المعارض ومحل النظر فيه أنه هل يساوي ذلك المقتضي أو يرجح عليه حتى يقدم
عليه ويباح الإنكار مع قيام المفسدة لأجل معارض المصلحة ومما يستدل به على الجواز الحديث عن أبي سعيد
الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن من أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر وهذا الحديث
أخرجه الترمذي في جامعه من رواية عطية عن أبي سعيد الخدري وقال فيه وهذا حديث حسن غريب
والأمر كما قال لعدم تهمة عطية بن سعد بالكذب وروايته الإنكار عنه لكنه ممسوس بالضعف ٥
الثالثة والخمسون بعد المائة لا خلاف في أنه يستحب الإنكار في حال الخوف
الضرر وبسط الكلام فيه وشرط أن يقتصر المكروه عليه فإن علم أنه يضرب معه من أصحابه أو أقاربه
أو رفقائه فحكمه أنه لا يجوز له الحسبة بل يحرم لأنه عجز عن دفع المنكر إلا أن يفضي ذلك إلى منكر آخر
وليس من القدرة في شيء **الرابعة والخمسون بعد المائة** علم أنه لو احتسب لبطل
ذلك المنكر ولكن كان ذلك سببًا لمنكر آخر يتعاطاه غير المحتسب عليه فذكر في الإحياء أنه لا يحل
له الإنكار على الأظهر لأن المقصود عدم مناكر الشرع مطلقًا لا من زيد ولا من عمرو وذلك بأن
يكون مع الإنسان شراب حلال الجنس لسبب وقوع نجاسة فيه وعلم أنه لو أراقه لشرب
صاحبه الخمر أو شرب أولاده لإعواز الشرب الحلال فلا معنى لإراقته ذلك قال ويحتمل أن
يقال أنه يريق لكن يكون هو مبطلًا للمنكر وأما شرب الخمر فهو الملوم فيه والمحتسب غير
قادر على منعه من ذلك المنكر وقد ذهب إلى هذا ذاهبون وليس ببعيد قال وهذه مسائل
فقهية لا يمكن فيها الحكم إلا بظن ولا يبعد أن يفرق بين درجات المنكر ويكره الذي يفضي إليه الحسبة
والتعيين فإنه إذا أراد ذبح شاة لغيره ليأكلها وعلم أنه لو منعه ذلك ذبح إنسانًا وأكله فلا معنى
لهذه الحسبة نعم لو كان منعه من ذبح الشاة وقطع طرفه يحمله على أخذ ماله فذلك له وجه
الخامسة والخمسون بعد المائة ذكر غير واحد هذا الذي ذكرت معناه
واللفظ لبعضهم وهو أن يغير المنكر إن تمكن بعد ما يظن زواله فقط فإن أمكن
زواله بالتعريف والوعظ والزجر اقتصر على ذلك ولم يبسط يده إلى سواه وإن احتاج فيه
إلى الفعل مع القول اقتصر على اليسير مما يكون زواله به ولم يجاوز ذلك وإن احتاج إلى القتال قاتل
عليه ورتب ذلك على حسب ما يؤديه اجتهاده وغلبة الظن فإن لم يمكن إنكاره بلسان ولا بيد أنكر
بقلبه ورغب إلى الله تعالى في إزالته قال وهذا الذي أشرت إليه ولا يبلغ منكر المنكر بالسيف
والسلاح إلا مع سلطان ولكن ينكر بما دون السيف والسلاح وهذا التدريج الذي حكاه
ذهب إليه غير واحد من الأشعرية والمعتزلة والذي ذكرته إنما هو عن بعض الأشعرية وذكر بعض
المتكلمين وبعض من تكلم في التفسير قد استأنس لجميع ذلك بقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فأصلحوا بينهما فأمر أولًا بالإصلاح وفي الأخير بالقتال قال المفسر بعد أن تلا الآية فقدم
الإصلاح على القتل وهذا يقتضي أن يبدأ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأرفق فالأرفق
مترقيًا إلى الأغلظ فالأغلظ قال وكذا قوله تعالى فاهجروهن في المضاجع واضربوهن

قال

قال وإذا لم يصر الأمر بالتغليظ والتشديد وجب عليه التغيير باليد فإن عجز باللسان قلت هذا الذي ذكر
من التدريج إن كان على سبيل الاستحباب فلا بأس وإن كان على سبيل الوجوب فيشكل عليه حديث أبي سعيد
الخدري الصحيح من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف
الإيمان فأمر بالتغيير أولًا باليد وشرط في الاكتفاء بتغيير اللسان عدم الاستطاعة بتغيير اليد وما ذكره من الاستشهاد
على ذلك بقتال البغاة وكذلك ما ذكر أنه يستشهد عليه من دفع الصائل فإنه يجب البداءة فيها بالأهون فالأهون
فالسبب فيه أن قتل المسلم مفسدة أهون عند الله من زوال الدنيا فيجب ألا يوقع هذه المفسدة مهما أمكن ذلك
وكذلك ضرب المرأة مفسدة لا يوقع إلا بعد العجز عن دفعها بما دونه هذا من المانع فإن كان إنكار المنكر بما يؤدي
إلى مثل هذا من إيقاع المفاسد المحظورة شرعًا فهو مثل ما ذكرناه ولكنه أمر عارض فلا ينبغي أن يجعل ذلك حكمًا
عامًا في إنكار المنكر بحيث لا يؤدي إلى إيقاع المفاسد المحرمة شرعًا والظاهر في درجة الوجوب فإن قيل
الإغلاظ سبب في ثوران نفس الظالم المرتكب للمنكر وتماديه فيما هو فيه وأحب سبيل الإنسان برفق وربما أدى
ذلك إلى قتله قلت إن كانت هذه قضية جزئية بعينها وكانت البداءة بالإغلاظ يوقع في مثل هذه المفسدة
المذكورة في قتل الآمر ودفع الصائل سلمناه ولا نجوز في مثل هذه الصورة إلا ما نجوز في دفع الصائل والباغي
من التدريج وإن جعل هذه المفسدة مقتضية لوجوب التدريج مطلقًا فهذه مفسدة ألغى الشارع اعتبار
دفعها لأنها عامة غالبة في حق مرتكب المنكر فلو اعتبر ذلك مطلقًا أدى إلى مخالفة النص المذكور في حديث
أبي سعيد وقد يكون الشارع اعتبر مصلحة الإنكار على مرتكب المنكر عقوبة له على تجريه على حدود
الله تعالى **السادسة والخمسون بعد المائة** قد قدمنا الحكاية عن بعض متكلمي الأشعرية
أنه لا يبلغ منكر المنكر بالسيف والسلاح وذلك يجوّد الجواز في المعتزلة ونسبه إلى الحسن البصري
إحلالًا قال بما بعد النهي بالقول من المنع بالضرب أو القتال قال وقال قوم إن ذلك واجب على الإمام ومن
يلي منه دون غيره قال وقال آخرون بل ذلك واجب على الكل والدليل لذلك قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا إلى قوله فقاتلوا التي تبغي ولا أمر في الآية بالقتال إليها وأجمع المخلوقين وقال بعض مصنفي
الشافعية من الفقهاء ومن رأى مرتكب المحرم كشرب الخمر وغيره من أنواع المحرمات واحتيج إلى أنه إلى
شهر السلاح فقد منعه الأصوليون اتفاقًا وأجازه طوائف من الفقهاء والله أعلم **السابعة
والخمسون بعد المائة** الصائل لأخذ المال المشهور أنه يجوز قتاله وحكي عن قديم الشافعي رحمه الله
أنه إن أدى إلى قتل الصائل وإتلاف بعضه لم يجز والمذهب خلافه والحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه
وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد يدل على الجواز هذا في المال الكثير والله أعلم **الثامنة
والخمسون بعد المائة** لا يجوز إنكار المنكر بما هو محرم شرعًا المعارض لا سيما إذا كان بما
يأتي أعظم مفسدة مما ينكر كمن بسط لسانه بالغيبة والعرض فلا يحل للمتولي أن ينكر عليه بقطع
لسانه وقد نقلوا أما معناه أن عمر رضي الله عنه هم بقطع لسان الحطيئة بسبب الهجو فإن صح ذلك فهو من باب
العزم على المصالح المرسلة يحمل على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا
يجر إلى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة والاسترسال في ذلك وفشا ورأي بعض القضاة في قطع الأنملة
شاهد وألزم منعه عن الكتابة بسبب قطعها وكل هذه منكرات عظيمة الوقع في الدين واسترسال قبيح
في أذى المسلمين ولست أنكر على من اعتبر أصل المصالح المرسلة لكن يحتاج إلى نظر سديد وتأمل شديد وعدم
التجاوز للحد المعتاد **التاسعة والخمسون بعد المائة** تكلموا في إنكار الولد على الوالد قال
بعض المالكية فإذا رأى الرجل أحد أبويه على منكر من المنا فليعظهما برفق وليقل لهما في ذلك قولًا لينًا فإن أمر
الله تعالى الحسب يقول إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما إلى قوله وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرًا
وعلى رتب الحسبة خمس مراتب الأولى التعريف والثانية الوعظ بالكلام اللطيف والثالثة السب

سواد اعظم

والعنف قال ولست أعني بالسب الفحش بل أن يقول يا جاهل يا أحمق أما تخاف الله وما يجري هذا المجرى والمنع
بالقهر بطريق المباشرة ككسر الملاهي وإراقة الخمر وحل خيوط الثوب الحرير من رأسه واستلاب الثوب
المغصوب منه ورده على صاحبه والتخويف بالتهديد بالضرب أو مباشرة الضرب له حتى يمتنع مما هو عليه
وجعل للولد الحسبة بالرتبتين الأوليين وهو التعريف ثم الوعظ والنصح باللطف قال وليس له الحسبة
بالسب والتعنيف والتهديد ولا بمباشرة الضرب وهما الرتبتان الأخيرتان وهل له الحسبة بالرتبة الخامسة
حيث تؤدي إلى أذى الوالد وسخطه فإن فيه نظرًا وهو أن يكسر عوده ويريق خمره ويحل الخيوط من ثيابه
المنسوجة بالحرير ويرد إلى الملاك ما يجده في بيته من المال الحرام الذي غصبه أو سرقه أو أخذه عن
إدرار ورزق من ضريبة المسلمين إذا كان صاحبه معينًا ويبطل الصور المنقوشة على حيطانه والمنقوشة
في خشب بيته ويكسر أواني الذهب والفضة فإن فعله في هذه الأمور ليس يتعلق بذات الأب بخلاف الضرب
والسب لكن الوالد يتأذى به ويسخط بسببه إلا أن فعل الولد حق وسخط الوالد منشؤه حبه للباطل والحرام
والأظهر في القياس أنه يثبت للولد ذلك بل يلزمه أن يفعل ذلك ولا يبعد أن ينظر إلى قبح المنكر وإلى مقدار
الأذى والسخط فإن كان المنكر شديدًا وسخطه عليه قريبًا كإراقة خمر من لا يشتد غضبه فذلك ظاهر
وإن كان المنكر قريبًا والسخط شديدًا كما لو كانت له آنية بلور أو زجاج على صورة حيوان وفي كسرها
خسران مال كثير فهذا مما يشتد فيه الغضب وليس تجري هذه المعصية مجرى الخمر وغيره فهذا كله مجال
النظر قلت ـــ أما إباحة التعريف والوعظ بالقول اللطيف فلا شك في ذلك وأما المنع من السب
فصحيح أيضًا بل لو طولبنا بدليل على جواز السب في حق الأجنبي لاحتجنا إلى ذلك لا سيما إذا كان مستغنى
عنه في إنكار المنكر وأما الثالثة التي جعل فيها نظرًا فتحريم الإنكار على الولد عندي فيه بعد وأما ما يحتج
فيه من تحصيل المطلوب إذا كان الأب ظالمًا فلا بعد لا سيما إذا كان الضرر شديدًا فلا نكير بوجه من الوجوه
إن قال بتحريم الإنكار على الأب بطريق المنع والدفع وإنما اخترت هذا المذهب لوجوه أحدها أن الأب
إذا أمر بترك إنكار المنكر وكانت مخالفته مما يسخطه وجب أن لا يطاع لقوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق
في معصية الخالق فكذلك إذا لم يكن ههنا أمر ومخالفة له بل أولى لأن المخالفة بعد الأمر أشد منها
قبل الأمر وثانيها أن حفظ هذه المصلحة أعني احترام الوالد قد ألغاها الشرع في جنس المعصية
حيث يقول لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو
أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه وليس هذا إسقاط
حرمة الأبوين في مطاوعتهما في المنكر وذلك يقدم حفظ حرمات الله تعالى ودفع المفاسد في
الأرض على حرمة الوالد فإن قلت فذاك في حق الأب الكافر لا في حق المسلم قلت
قد ذكرت أن الشارع أهدر حسن المصلحة بالنسبة إلى جنس بر الوالدين ولم أقل أهدر عينها وثالثها
أنا إذا اعتبرنا اشتقاق المحادة وأخذناه من الحد وأن يكون كل واحد من المتحادين في حد غير الآخر
والمراد بمحادة الله تعالى مخالفة أمره وتعدي حدوده أو مخالفة رسوله أو ما أشبهه فباعتبار
الاشتقاق يدخل تحته المخالفة بالمعصية فيتناوله الآية ورابعها أن الإنكار على الأب إحسان إليه
والإحسان إليه واجب فالإنكار عليه واجب أما أنه إحسان إليه فلأنه تخليص له من ورطة العقاب
واستحقاق العذاب وذلك إحسان وأما أن الإحسان إليه واجب فلقوله تعالى وبالوالدين إحسانًا
فهو عام أو مطلق فيعم منه العموم في كل إحسان إلا ما خصه الإجماع أو دليل مقدم على العموم
وخامسها إذا كان منكر الأب ظلمًا للغير كأخذ ماله أو غصبه فرده على المالك نصرة للأب لأنه منع له
عن الظلم لقوله عليه السلام انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا وجعل نصره ظالمًا أن يمنعه من الظلم وإذا
كان نصرًا للأب وجب أن يجب لأنه أمر بنصره المظلوم وسادسها وقد قدمنا الإشارة إليه
من أن القدر الواجب من بر الوالدين غير منضبط عندنا بضابط متين والقائم بحدود الله

تعالى

تعالى ودفع مجاري مواد المفاسد عن الدين قاعدة معلومة السوم قطعًا من الشرع وكون هذا
الشيء المنكر محرمًا ومفسدة معلوم أيضًا قطعًا وتقديم المعلوم على المجهول راجح ويشبه
أن مراعاة المفاسد الشرعية والمنهيات الفسيحة عن الدين من مرتبة الضرورة وحسن بر الوالدين
من مرتبة التحسين أو شبهه ومرتبة الضرورة مقدمة ولست أقول إنه من مرتبة التحسين أو شبهه
ما سالي القول بوجوبه فلا تغلطن في ذلك وثامنها أن الأب إذا ارتكب ما حرمه الله تعالى هاتكًا لحرمته
فإن انتهك هو هاتكًا بحكمه ولا شك أن المسلم محترم الدم واجب العصمة فإذا صال على عامله
في نفسه أو ماله دفعه ولو أدى إلى قتله وكان هو الهاتك لحرمته وعصمته بالصيال ولا يستحضر
عدي غضب الوالد وسخطه لأن ترك الولد المال المحرم بيده يأكله ظلمًا للمالك وتركه الولد ماله
ويستحقه مع القدرة على رده لمالكه هذا أي إعانة المعتدي نفسها إلى أن ما يراه يريد قتل المسلم بالسيف
ظلمًا وتعذر عليه دفعه عنه إلا بما يسخطه فقد خرج الأمر عن الاستبعاد إلى القطع ببطلان قول من
يقول بمنع ذلك وأما القول بالنظر إلى مقابلة المصالح والمفاسد فهو جار على قاعدة عامة ولكن
النظر في أن أشد غضب الأب هل بما ارتكاب هذه المعاصي ومن قال أن الإيراد أراد أن الأب
أعد الأب يسوق الخمر ويحضر الخمر إلى مجيز له والابن قادر على إراقة ذلك بالإراقة ويكون الواجب
عليه أن لا يفعل ذلك لأن تمكين الأب من الشرب لأجل حرمته فقد أتى بعيد بأمر يحتاج إلى نص شرعي صحيح
لهذا الحكم وذا علم المنكر ــــ وما أن يعلم أنه ليس له الحسبة بالتعنيف والضرب وإن أراق لعله والإراقة
الجزئي الباطل والأمر بالمعروف في الكتاب والسنة ورد عامًا من غير تخصيص وأما النهي عن التأفيف
والأذى فقد ورد وهو خاص فيما لا يتعلق بارتكاب المنكر فيقول قد ورد في حق الأب على الخصوص
ما يوجب الاستثناء على العموم إذ لا خلاف في أن الجلاد ليس له أن يقتل أباه حدًا ولا أن يباشر
إقامة الحد عليه بل لا يباشر قتل أبيه الكافر بل لو قطع يده لم يلزمه قصاص ولم يكن له أن يؤذيه
في مقابلته وقد ورد في ذلك أخبار وثبت بعضها بالإجماع فإذا لم يجز له إيذاؤه بعقوبة هي حق على
جناية سابقة فلا يجوز له إيذاؤه بعقوبة هي منع عن جناية مستقبلة متوقعة بل أولى هذا
قوله أو كما قال قلت ــــ أما أنه ورد في حق الأب ما يوجب استثناءه في إنكار المنكرات
فإن كان يريد ذلك في العمومات الموجبة للبر والإحسان إليه فهي بالنسبة إلى العمومات الدالة على وجوب
إنكار المنكر يتعارض فيه العمومات من وجه دون وجه لأنه إذا قال وجب أن يستثنى الأمر
بالمعروف في حق الوالد للدلائل الدالة على وجوب بره قيل له وجب أن يستثنى عن دلائل الأمر ببره حالة
ارتكابه للمعصية للدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليس استثناء الأب
من دلائل الأمر بالمعروف بأولى من استثناء الأمر بالمعروف من دلائل وجوب البر إلا بترجيح من خارج
وقد أشرنا إلى ما يقتضيه وإن كان الموجب للاستثناء ما ذكر أنه لا خلاف في أن الجلاد ليس له
أن يقتل أباه حدًا فلعل السبب فيه أنه لا يتعين لذلك ويمكن إقامة الحد بدونه فإقدامه عليه
إهانة واستهانة من غير ضرورة لا سيما إذا لم يتعين الوقت في إقامة الحد ولذلك يقول بأن
الولد غير الوالد الذي يعده للشرب بسبيل من ضرب الكاسات فإن كان يمكن إراقة الخمر وارتفاع المفسدة
بفعل سواه فلا يجب عليه ذلك إلا بوثيقة ويقول إنه قد يمكن أن يعتنى في إسقاط الرجوع عن الولد
ما لا يعتنى في إسقاطه عن الأجنبي وهذا أخذه من مذهب مالك في قتل الأب لولده متعمدًا إذا أضجعه بأن
وذبحه أقيد وحاصله أن يتوسع في إسقاط القصاص عن الأب بما لا يتوسع به في إسقاطه بما
عن الأجنبي وأما أن يجب عليه ترك الإنكار والإراقة بالمكن من هذه المفسدة الكبيرة بحفظ

حرمة عاص لله تعالى بارتكابها فيعد فا [illegible] يعرض في مسألة الجلاد انه يعتبر اقامة الحد والوعد مصدوق على
لا يحل الناجز فيه وقد منع تمام الاجماع على التحريم والله اعلم واما قتل ابيه الكافر فليس فيه اجماع والمنقول
عن مالك وغيره الكراهة بالمباشرة وقال سحنون وان اضطر ابوه المشرك وخافه فلا بأس ان يقتله وذكر في
النوادر في اثنا كلام لعيسى اوله وقد تبارز الناس في الاب وقد اتى ابو عبيدة الى النبي صلى الله عليه وسلم براس ابيه
وفيه نزلت لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر الى قوله آباءهم او ابناءهم ومسألة قطع يده لا اجماع فيها ايضا
والمالكية يتنازعون فيه ونص بعضهم على المسألة اعني انه لو حنث بيده انه يقاد **الستون بعد المائتين** قال
وهذا الترتيب ايضا ينبغي ان يجري في العبد والزوجة مع السيد والزوج فهما قريبان من الوالد في لزوم
الحق وان كان ملك اليمين آكد من ملك النكاح ولكن في الخبر انه لو جاز السجود لمخلوق لامرت المرأة بالسجود
لبعلها وهذا ايضا يدل على تاكيد الحق ايضا **الحادية والستون بعد المائتين** قال واما الرعية مع
السلطان فالامر فيه اشد من الولد فليس له معه الا التعريف والنصح واما الرتبة الثالثة ففيها نظر
من حيث ان الهجوم على اخذ المال من خزانته وردها الى الملاك وعلى تحليل الخيوط من ثيابه الحرير وكسر آواني
الخمور في بيته يكاد يفضي الى خرق هيبته واسقاط حشمته وذلك محذور ورد النهي عنه كما ورد في السكوت
عن المنكر فقد تعارض فيه محذوران والامر فيه موكول الى الاجتهاد ومنشاؤه النظر في تفاحش المنكر ومقدار
ما يسقط من حشمته بسبب الهجوم عليه وذلك مما لا يمكن ضبطه **الثانية والستون بعد المائتين**
قال واما التلميذ والاستاذ فالامر فيهما اخف لان المحترم هو الاستاذ المفيد للعلم من حيث الدين ولا حرمة
لعالم لا يعمل بعلمه فله ان يعامله بموجب علمه الذي تعلمه منه وروي انه سئل الحسن كيف يحتسب الولد على
والده فقال يعظه ما لم يغضب فان غضب سكت عنه **الثالثة والستون بعد المائتين** قد تقدم
ان الضرر والمكروه اللاحق بالمنكر يسقط الوجوب لكن ذلك امر مترقب متوقع فلو غلب على ظنه علم
على ظنه انه يصيبه المكروه سقط الوجوب وان احتمل ان لا يصيبه **الرابعة والستون بعد**
المائتين ان غلب على ظنه انه لا يصاب ولكن يجوز ذلك ففي الاحياء ان مجرد التجويز لا يسقط الوجوب لان
ذلك ممكن في كل حسبة **الخامسة والستون بعد المائتين** وان شك فيه من غير رجحان قال
في الاحياء هذا محل النظر فيحتمل ان يقال الاصل الوجوب بحكم العمومات وانما يسقط بمكروه والمكروه هو
الذي يظن او يعلم حتى يكون متوقعا وهذا هو الاظهر ويحتمل ان يقال انه انما يجب عليه اذا علم انه لا ضرر عليه
او ظن انه لا ضرر عليه والاول اصح نظرا الى قضية العمومات الموجبة للامر بالمعروف **السادسة**
والستون بعد المائتين الموقع للمكروه يختلف باختلاف الجبن والشجاعة فقد يجعل المعول على اعتدال
الطبع وسلامة العقل والمزاج قال في الاحياء وعلى الجبان ان يتكلف ازالة الجبن بازالة علته وعلته جهل او ضعف
[illegible] بالتجربة ويزول الضعف بممارسة الفعل المخوف منه تكلفا حتى يصير معتادا اذ المبتدي في
المناظرة والوعظ مثلا قد يعي عنه طبعه لضعفه فاذا مارسه اعتاد فان قيد الوعظ فان صار ذلك ضروريا غير
قابل للزوال بحكم استيلاء الضعف على القلب فحكم ذلك الضعف يتبع حاله ويعذر كما يعذر المريض في التقاعد عن
بعض الواجبات ولذلك قد نقول على رأي لا يجب ركوب البحر لاداء حجة الاسلام على من يغلب عليه الجبن
في ركوب البحر ويجب على من لا يعظم خوفه منه فكذلك الامر في وجوب الحسبة قلت لا يبعد ان يعتبر
حال الشخص في نفسه وطبعه ويدار عليه الحكم في الوجوب او السقوط ويشهد له اطلاق القول على ذلك
الرأي بالسقوط عن الجبان المستشعر من غير تكلف ازالة الجبن وتعويد النفس ركوب البحر ليسهل
على طبعه ركوبه وتزول عنه خوفه **السابعة والستون بعد المائتين الى تمام السبعين**
المكروه المتوقع غير منضبط في كل مراتبه وليس مطلق المكروه كافيا في سقوط الواجب بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ودرجاته تختلف كالكلمة المؤذية واستطالة اللسان والضرب والقطع والقتل وغير ذلك
مما تتفاوت رتبه ولقد بلغني عن بعض اهل الاسكندرية انه كان يامر بالمعروف وهو بها فقال له
بعض فقهائها المشهورين بالعلم وكان ينسب الى بلد اما الوصل او فكلاني وذكر نسبته الى بلد لسقطي

التكلف

التكليف اوكما قال وهذا بعيد لا سيما اذا عظم المنكر والاولى في هذا من الموازنة بين عظم المنكر والمكروه الذي
يتوقع وقد طول في الاحياء ضبطا لهذه الامور ونحن نورده باختصار وتيسير فقال المكروه نقيض المطلوب
ومطالب الخلق في الدنيا ترجع الى اربعة امور اما في النفس فالعلم واما في البدن فالصحة والسلامة واما
في المال فالثروة واما في قلوب الناس فقيام الجاه فاذا المطلوب العلم والصحة والثروة والجاه وكل واحد من هذه الاربعة يطلبها الانسان لنفسه
ولاقاربه والمختصين به ويكره في هذه الاربعة امران احدهما زوال ما هو حاصل موجود والآخر امتناع ما هو
منتظر مفقود وذكر ان خوف امتناع المنتظر لا ينبغي ان يكون مرخصا في ترك الامر بالمعروف اصلا ومثله في
المطالب الاربعة اما العلم فمثاله ترك الحسبة على الاستاذ خوفا من ان يقبح حاله عنده فيمتنع من تعليمه
واما الصحة فتركه الانكار على الطبيب الذي يدخل عليه مثلا وهو لابس حرير خوفا من ان يتاخر عنه فتمتنع
بسببه صحته المنتظرة واما المال فتركه الحسبة على السلطان واصحابه وعلى من يواسيه من ماله خيفة
من ان يقطع ادراره في المستقبل ويترك مواساته واما الجاه فتركه الحسبة على من يتوقع منه نصرة وجاها
في المستقبل خيفة من ان لا يحصل الجاه او خيفة من ان يقبح حاله عند السلطان الذي يتوقع منه
ولاية قال وهذا كله لا يسقط وجوب الحسبة فان هذه زيادات امتنعت وتسمية امتناع حصول
الزيادات ضررا مجاز وانما الضرر الحقيقي فوات حاصل ولا يستثنى من هذا شيء الا ما تدعو اليه الحاجة
ويكون في فواته محذور يزيد على محذور السكوت على المنكر كما انه اذا كان محتاجا الى الطبيب لمرض
ناجز والصحة منتظرة من معالجة الطبيب ويعلم ان في تاخره شدة الضنا وطول المرض وقد يفضي
الى الموت واعني بالعلم الظن الذي يجوز بمثله ترك استعمال الماء والعدول الى التيمم فاذا انتهى
الى هذا الحد لم يبعد ان يرخص في ترك الحسبة واما في العلم فمثل ان يكون جاهلا بمهمات دينه ولم
يجد الا معلما واحدا وعلم ان المحتسب قادر على ان يفسد عليه طريق الوصول اليه لكون العالم مطيعا
له او مستمعا لقوله فاذا الصبر على الجهل بمهمات الدين محذور والسكوت على المنكر محذور ولا
يبعد ان يرجح احدهما ويختلف ذلك بتفاحش المنكر وشدة الحاجة الى العلم لتعلقه بمهمات الدين
واما في المال فكمن يعجز عن الكسب والسؤال وليس هو قوي النفس في التوكل ولا منفق عليه سوى
شخص واحد ولو احتسب عليه لقطع رزقه وافتقر في تحصيله الى طلب ادرار حرام او مات جوعا
فهذا ايضا اذا اشتد الامر فيه فلا يبعد ان يرخص له في السكوت واما الجاه فهو ان يؤذيه شرير
ولا يجد سبيلا الى دفع شره الا بجاه يكتسبه من سلطان ولا يقدر على التوصل اليه الا بواسطة شخص
يلبس الحرير او يشرب الخمر ولو احتسب عليه لم يكن واسطة ووسيلة فيمتنع عليه حصول الجاه
ويدوم بسببه اذى الشرير فهذه كلها اذا ظهرت وقويت لم يبعد استثناؤها ولكن الامر فيها منوط
باجتهاد المحتسب حتى يستفتي فيها قلبه ويزن احد المحذورين بالآخر ويرجح بنظر الدين لا بموجب
الهوى والطبع واما القسم الثاني وهو فوات الحاصل فهو مكروه معتبر في جواز السكوت
في الامور الاربعة الا العلم فان فواته لا يخشى بخوف الاستقصار منه والا فلا يقدر احد على سلب العلم
من غيره لم يزل واما الصحة والسلامة ففواتها بالضرب فكل من علم انه يضرب ضربا مولما يتاذى
به في الحسبة لم يلزمه الحسبة وان كان يستحب له ذلك فاذا فهم هذا في الايلام بالضرب فهو في
الجرح والقطع والقتل اظهر واما الثروة فهو ان يعلم انه تنهب داره ويخرب بيته وتسلب ثيابه
فهذا ايضا يسقط عنه الوجوب ويبقى الاستحباب اذ لا بأس بان يفدي دينه بدنياه ولكل واحد
من الضرب والنهب حد في القلة لا يكترث به كالحبة في المال واللطمة الخفيفة في الم
الضرب وحد في الكثرة يتعين اعتباره ووسط يقع في محل الاشتباه والاجتهاد وعلى المتدين
ان يجتهد فيه ويرجح جانب الدين ما امكن قلت اطلاق القول في اللطمة الخفيفة
فيه نظر بالنسبة الى ارباب المروات واعيان الناس قال واما الجاه ففواته ان

أو يضرب ضرباً غير مألوف أو يثب على ملأ من الناس أو يطرح منديله في رقبته ويدير به الملأ
أو يسوّد وجهه ويُطاف به وكل ذلك من غير ضرب مؤلم للبدن وهو قادح في الجاه
ومؤلم للقلب وهذا له درجات فالصواب أن يقسم إلى ما يعبر عنه بسقوط المروءة كالطواف
به في البلد حاسراً حافياً فهذا يرخص في السكوت لأن المروءة مأمور بحفظها في الشرع وهذا
مؤلم للقلب ألماً يزيد على ضربات معدودة وعلى فوات دريهمات قليلة فهذه درجة
الثانية ما يعبر عنه بالجاه المحض وعلو الرتبة فإن الخروج في ثياب فاخرة تجمل وكذلك الركوب
للخيول فلو علم أنه لو احتسب لكلف المشي في السوق في ثياب لا يعتاد هو مثلها أو كلف
المشي راجلاً وعادته الركوب فهذا من جملة المزايا وليس المواظبة على حفظها محموداً
وحفظ المروءة محمود فلا ينبغي أن يسقط وجوب الحسبة بمثل هذا القدر وفي معنى هذا
ما لو خاف أن يتعرض له باللسان إما في حضرته بالتجهيل والتحميق والنسبة إلى الرياء
والنفاق وإما في غيبته بأنواع الغيبة فهذا لا يسقط الوجوب إذ ليس فيه إلا زوال
فضلات الجاه التي ليس إليها كبير حاجة ولو تركت الحسبة بلوم لائم أو باغتياب فاسق أو شتمه
وتعنيفه أو سقوط المنزلة عن قلبه وقلب أمثاله لم يكن للحسبة وجوب أصلاً إذ لا تنفك الحسبة
عن ذلك إلا إذا كان المنكر هو الغيبة وعلم أنه لو أنكر لم يسكت المغتاب ولكن أضافه إليه وأدخله
معه في الغيبة فتحرم هذه الحسبة لأنه سبب زيادة المعصية وإن علم أنه يترك تلك الغيبة ويقتصر
على غيبته فلا تجب عليه الحسبة لأن غيبته أيضاً معصية في حق المغتاب ولكن يستحب له ذلك
ليفدي عرض المغتاب المذكور بعرض نفسه على سبيل الإيثار وقد دلت العمومات على تأكد وجوب
الحسبة وعظم الخطر في السكوت عنها فلا يقابله إلا ما عظم في الدين خطره والمال والنفس والمروءة
قد ظهر في الشرع خطرها فأما مزايا الجاه والحشمة ودرجات التجمل وطلب ثناء الخلق فكل ذلك
لا خطر له فأما امتناعه لخوف شيء من هذه المكاره في حق أولاده وأقاربه فهو في حقه
دونه لأن تأذيه بأمر نفسه أشد وليس له المسامحة في حقوق غيره فإذن ينبغي أن يمتنع فإنه إن
كان ما يفوت من حقوقهم يفوت على طريق المعصية كالضرب والنهب فليس له هذه الحسبة
لأنه دفع منكر يفضي إلى منكر وإن كان يفوت لا بطريق المعصية فهو إيذاء للمسلم أيضاً وليس
له ذلك إلا برضاهم فإن كان يؤدي ذلك إلى أذى قومه فليتركه وذلك كالزاهد الذي له أقارب
أغنياء فإنه لا يخاف على ماله إن احتسب على السلطان ولكن يقصد أقاربه انتقاماً منهم بواسطته
وإذا كان يتعدى الأذى من حسبته إلى أقاربه وجيرانه فليتركها فإن إيذاء المسلم محذور
كما أن السكوت على المنكر محذور نعم إن كان لا ينالهم أذى في مال ونفس ولكن ينالهم الأذى
بالشتم والسب فهذا فيه نظر ويختلف الأمر فيه بدرجات المنكرات في تفاحشها ودرجات
الكلام المحذور في نكايته في القلب وقدحه في العرض هذا ما تيسر ذكره على وجه الحكاية
عن الإحياء وقد يتعين منها بالحس أدخلنا بعضها في العدد ولم ندخل بعضها فيه وكان يمكننا
ذلك ووجه الحاجة إلى هذه الأمور في الكلام على الحديث ظاهر لأنها أمور قد تعود
على العموم بالتخصيص ومن ضرورة الكلام على الحديث ذلك لأن العمل بالعموم في محل التخصيص
خطأ **الحادية والسبعون بعد المائتين** هذا الذي حكيناه عن الإحياء
هو بحسب ما أدى إليه اجتهاد مؤلفه رحمه الله تعالى وبسط في القول يعنيه الله بذلك
على وجه لم نره لغيره وهو في محل الاجتهاد ولا يبعد أن يسلك في معرفة كثير من هذه الأحكام
طريقان أحدهما أن ينظر إلى الأعذار التي ذكرها الفقهاء في إسقاط حكم الإكراه على الطلاق

وينظر

وينظر بينها وبين ما نحن فيه ووجهه أن الطلاق يتعلق به التحريم والوطء الحرام مفسدة عظمى في الشريعة
والسكوت عند الإنكار من بعض الوجوه حاصل في تلك الأعذار إلا أنه احتمال لدفع أعظم
المفسدتين عند المطلوب بتحمل أدناهما وهذا والله أعلم هو الذي يحفظه من رأى وقوع طلاق
المكره بعد دائباً عذراً من الأعذار فقد اشتهر سبباً لرفع حكم الإكراه فقد رفع حكم التحريم في الوطء
والمنكر العظيم فليشتهر لرفع حكم التحريم في السكوت عن المنكر والطريق الثاني أن ينظر إلى ما
وقع فيه نص الفقهاء من الأعذار التي أسقطوا بها بعض الواجبات على الأعيان بالنسبة إلى
الشخص المعين فما كان مما يقع النظر فيه من هذه الصورة أشد ونظر هل يساويه أو يترجح عليه
أو يقصر عنه فإن ساواه أو ترجح فهو عذر مسقط للوجوب على مذهب من قال بسقوط الواجب
في الأصل وإن يقصر عنه فليس بعذر بالنسبة إلى قول ذلك القائل وإذا أردنا أن نجعله عذراً لم
يكن بالقياس إلى ما نص عليه ذلك القائل بل بطريق آخر أن وجد هذا كله بعد العلم بأنه لا بد من
مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد وفي أمثال هذه الأمور يتسع المجال ويحتاج الناظر إلى علم
كثير بالمواد الشرعية وذهن ثاقب ونظر سديد ه

لا تحسب المجد تمراً أنت آكله ... لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا **الثانية
والسبعون بعد المائتين** ههنا سؤالان نزيد على ما تقدم ذكرها على سبيل الطرفة
والتنبيه على الفكر في أحكامها أحدها حكاه في كتاب الإحياء في مرتبة الجاه الفرق بين ما كان من
قبيل المروءة وقبيل التجمل وذلك أن يقول في قسم التجمل إنهم يسامحون في بيع مال المفلس في هذا الجنس
ويتركون له دَسْتَ ثوب يليق به هذا مشهور في الكتب وأنكر بعض المالكية وقد حكاه فيه وقال
يترك له ما يواريه ولا شك أن قضاء الديون واجب مضيق وقد اشتهر أن حقوق العباد مبنية
على المشاحة فما السبب في المسامحة ههنا وعدمها في باب ترك المنكر **الثالثة
والسبعون بعد المائتين** وذلك أنا نسامح أكثر من هذا في الكفارات في الانتقال إلى
الأبدال منها وهي من حقوق الله تعالى فلينظر في ذلك والله أعلم **الرابعة والسبعون
بعد المائتين** ذكروا أعذاراً تبيح ترك الجمعة كالمطر والريح العاصف بالليل والوحل
الشديد وغير ذلك وبعض هذه الأعذار يستبعد أن يكون عذراً في ترك الأمر بالمعروف وإذا
كان كذلك والجمعة فرض عين فإباحة تركها بهذا العذر دون إباحة ترك المنكر الذي هو فرض
على الكفاية يحتاج إلى بيان سببه وما يقال في هذا في الكفارات من أن لها بدلاً فيتسامح فيها ضعيف
ليس بالمعنى القوي لأن اعتبار الأبدال ونحوه البدل والنظر إنما هو بعد تقرر الأصول والثبات
في تقرر الأصول بسبب هذه الأعذار حتى ينتقل الانتقال إلى البدل ومجرد كون الشيء له بدل
لا يقتضي المسامحة بأصله إلا على ملاحظة فاعل الأسباب الضعيفة **الخامسة
والسبعون بعد المائتين** قد ذكرنا في جملة ما يندرج تحت الظلم ظلم الإنسان لنفسه وما
ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم وإن امتناع الشخص من المعاصي قد يكون نصراً على ضعف ذلك فإن
المفهوم من لفظ المعاونة بين الناصر والمظلوم وههنا مرتبة أخرى أعم من هذا وهي أن
يظلم الإنسان نفسه بمنكر يفعله فيمنع منه على طريق إنكار المنكر ويكون نصراً للمظلوم
لكن من غير من ههنا يكون أعلا من تلك المرتبة مثاله لو أراد أن يقطع يد نفسه أو سلع بعض
أعضائه أجمع ذلك يجب منعه منه على طريق الحسبة بإنكار المنكرات لا أن نفسه ليست

له حتى يتصرف فيها بالإتلاف وإنما هي لله تعالى ولا يكون التصرف فيها إلا بما أذن فيه المالك سبحانه وتعالى

السادسة والسبعون بعد المائتين يتفرع على هذا إشكال في بعض صور المنع في مثل هذا وهو ما إذا توقف منعه من قطع يده على قتله فهل يجوز قتله وإن أدى إلى قتله ووجه الإشكال فيه أنا إذا أخذنا ذلك كان فيه إتلاف جملة البدن والبدن وكيف يتلف كله من إتلاف بعضه الذي يدخل إتلافه تحت إتلاف الكل وقد قيل في جواب هذا السؤال بعد أن حكم بقتله وسعد أنه ليس غرضنا حفظ نفسه وطرفه بل الغرض حسم سبيل المنكرات والمعاصي وقتله في الحسبة ليس بمعصية وقطعه طرف نفسه معصية وذلك كدفع الصائل على مال مسلم بما يأتي على قتله فإنه يجوز أي على معنى أنا نعلم أنه درهما من مال مسلم فإن ذلك الحال ولكن بقصده لأخذ مال المسلم معصية وقتله في الدفع عن المعصية ليس بمعصية وإنما المقصود دفع المعاصي

السابعة والسبعون بعد المائتين قد قدمنا أن نصر المظلوم قد يكون بالمنع قبل الوقوع ويكون في حال الوقوع ويكون بعد الوقوع وذلك أمر جلي وسعي النظر فيما به يترك في هذه الأحوال فإنه قد يمتنع الإنكار ببعض الوجوه بالنسبة إلى بعض هذه الأحوال ومثاله ما إذا كان الشخص إذا خلا بنفسه قطع طرف نفسه فالمنع ههنا بقتله في الحال أولى لأن المعنى الذي يقتل به لا يعلم يقينا ولا يكون سبيله من يتوهم معصية ولكن إذا رأيناه في حال مباشرة القطع ومعناه فإن ... ولا ... على زوجه هكذا قيل وفي التصوير نصين لا أن نتركه حتى يشرع في القطع حقيقته وبعد المفسدة ولو في ابتداء القطع فإن الجرح أيضا منكر ومحرم ولا بد أن يقع الإنكار قبل الشروع إن أراد الشروع الشروع في حقيقة الأمر وسعي أن يفصل في هذا بين القرب والبعد من الشروع وقوة احتمال أن لا يقع المفسدة وضعفها

الثامنة والسبعون بعد المائتين قسم في الإحياء المعصية على أحوال أحدها أن يكون المعصية متصرمة فالعقوبة على ما تصرم منها حدا أو تعزيرا وهو إلى الولاة لا إلى الآحاد **قلت** هذا صحيح في العقوبة بالحد والتعزير فيما يوجب ذلك على مقتضى ما اشتهر ولكن نصر المظلوم الذي عرفه أخص من مطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وينصرف بالنسبة إلى الظلم في الأموال إلى النظر آخر فإن يعتبر في ما الأموال أن يرد الظلامة على المالك فهل لذلك للآحاد أما إذا كانت العين المغصوبة قائمة فإن للآحاد أن ينتزعها من يد الغاصب ويردها على المالك وهل للآحاد ذلك إن كان الغاصب حربيا جاز ولا يوجب ... لكن مع هذا الإنكار ممكن بعد تصرمه وانقضائه لأن الغصب قد وقع وانقضى فإذا الحين ذلك كان لبعض الولاة إنكار المنكر المتصرم في هذه الصورة إلا أن يراد المتصرم أمره لا أن تحل بجنسه بقاء العين كالملف مثلا والله تعالى أعلم

التاسعة والسبعون بعد المائتين إذا فرضنا العين بالغة ووجد المحتسب على حبس مال المظلوم فهل له أخذه حتى يجوز للمالك أخذه ليرده على المظلوم طلامته هذا أبعد مرتبة من المرتبة التي قبلها فلسطر فيه لأنا إذا أخذنا مثل هذا المظلوم فإنما نعني أخذه ملكا والمحتسب لا يأخذه لذلك بل ليمكن المالك من ملكه عند أخذه وبعد نقل أن بدل العين قائم مقامها فهل يجوز للآحاد أخذ العين للرد فليجز هنا وقد ... لعلة فقد العين المرتبة

الثمانون بعد المائتين وجد ما كان المحتسب مالا للمظلوم وجوزنا للمظلوم أخذه فهل للمحتسب أخذه ليتمكن المالك من الوصول إلى حقه فالملك هنا أبعد من الأولى التي قبلها في الرتبة وليس يبعد أن يجيز ذلك أن يندرج تحت العمومات لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى والنصر للمظلوم وغير ذلك ولكن مثل هذا ينظر فيه إلى القواعد وقوة الموانع وضعفها بالنسبة إلى قوة العموم

وضعفه

وضعفه **الحادية والثمانون بعد المائتين** قد حكينا خلافا في أنه هل للآحاد انتزاع العين المغصوبة من الغاصب الحربي ليردها على المالك فإذا اختلفنا فينظر هل يجب لأنه من نصر المظلوم وإن الله المنكر أم لا وفرعوا على القول بالإباحة أن العين تكون أمانة عند المنتزع وعلى القول بالمنع أنه يلزمه الضمان وعلى القول بالإباحة أن العين تكون أمانة عند المنتزع وعلى القول بالمنع أنه يلزمه الضمان وعلى القول بالإباحة لا العموم ههنا معارض بسوء ... إسقاط الوجوب وهو لزوم الضمان وإنما يبقى النظر في ما يمنع عنه وهو ... أنه ومن ... ما يراد به فإن في الإحياء الثانية نفي الحال الثانية أن يكون المعصية راهنة وصاحبها مباشرا لها كلبسه الحرير وإمساكه العود والخمر فإبطال هذه المعصية واجب بكل ما يمكن ما لم يؤد إلى معصية أفحش منها أو مثلها وذلك يثبت للآحاد والرعية قلت قد تقدم ما في هذا الكلام لعين

الثانية والثمانون بعد المائتين قال الحالة الثالثة أن يكون المنكر متوقعا كالذي يستعد لكنس المجلس وتزيينه وجمع الرياحين ولم يحضر الخمر بعد فهذا مشكوك فيه وربما يعوق عنه عائق فلا يثبت للآحاد سلطنة على العازم على الشرب إلا بطريق الوعظ والنصح فأما بالتعنيف والضرب فلا يجوز للآحاد ولا للسلطان **قلت** يقوى المنع بالعنف إذا قويت القرائن فإن المقصود منع فعل المنكر المتوقع بل ولا يبعد الضرب من السلطان إذا أصر على جمع الآلات التي يتعين أن جمعها للشرب والله أعلم

الثالثة والثمانون بعد المائتين قال إلا إذا كانت تلك المعصية معلومة منه بالعادة المستمرة وقد أقدم على السبب المؤدي إليها ولم يبق لحصول المعصية إلا ما ليس فيه إلا الانتظار وذلك كوقوف الأحداث على أبواب حمامات النساء للنظر إليهن عند الدخول والخروج فإنهم وإن لم يضيقوا الطريق لسعته فيجوز للحسبة عليهم بأن فإن منهم من الموضع ومنعهم من الوقوف بالتعنيف والضرب قال وكان تحقيقه هذا إذا بحث يرجع إلى أن هذا الوقوف في نفسه معصية وإن كان مقصد المعصية وراءه كما أن الخلوة بالأجنبية في نفسها معصية لأنه مظنة وقوع المعصية فإذا هو على التحقيق حسبة على معصية راهنة لا على معصية منتظرة **قلت** ولقائل أن يقول إنما أن يعتبر في تحقيق هذه المعصية التي عدت راهنة لا منتظرة القرائن التي تدل على مقصد الفاعل أو لا فإن اعتبرت تلك القرائن فإعداد آلات الشرب وترتيب المجلس على الوجه المعتاد للشرب من غير حضور سبب آخر يقتضي ذلك واحضار الآلات المعدة لأن يوضع فيها الخمر قرائن تدل على قصد الإعداد للشرب المحرم وإعداد الآلات للشرب للقصد المذكور معصية راهنة فلينكر وإن لم يعتبر القرائن في تحقيق قصد الفاعل وطلب العلم فيه بقرائن الحداثة والوقوف على باب الحمام ليس يحصل العلم بقصد الوقوف للرؤية المحرمة بل بقي أن بعض القرائن والأحوال في إعداد آلات الشرب ربما يكون أقوى وقد ذكر بعض المتكلمين في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يغلب على ظن الآمر والناهي أن المعروف لا يفعل وأن المنكر يقع بحوار يراه لا يتهيأ للصلاة وقد حضر وقتها أو يرى أنه يتهيأ لشرب الخمر وهذا يقتضي بتهيئة الآلات للشرب منكرا يقتضي الإنكار

الرابعة والثمانون بعد المائتين حسبه شرطوا في إنكار المنكر أن يكون كونه منكرا معلوما بغير اجتهاد فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكل الضب والضبع ومتروك التسمية ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شرب النبيذ الذي ليس بمسكر ونكاحه بلا ولي وجلوسه في دار أخذها

احدها شفعة الجوار وغير ذلك من مجاري الاجتهاد ومسائل الخلاف فيقول قد جعل من جملة نصر المظلوم ايضا الحقوق المالية اذا اخذت على وجه التعدي وهذا النوع مما يقع فيه الخلاف عند العلماء كالقتل بالمثقل والحجر الذي عليه عمدا ويعتقد بانه مالك وابو حنيفة يعتقد انه ليس بقتل عمد والشافعي لا يعرفه ويحصل الايمان على انه اذا رفع الى الحاكم شيء من هذا النوع قبل ان يحكم فيه غيره ليس ان يحكم ان يحكم بموجب اجتهاده فعلى المالكي والحنفي ان يحكم بالتعزير وعلى الشافعي ان لا يحكم به وحينئذ يقول احد الامور الثلاثة لازم وهو اما ان لا يكون شيء من مسائل الاجتهاد داخلا تحت حقيقة الظلم عند من يعتقد التعزير فيها او لا يكون ما ذكر من العموم والخصوص بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر صحيحا او يكون العموم الذي ذكره في اشتراطه ان لا يكون في محل الاجتهاد مخصوصا لا على حقيقته واللوازم الثلاثة منتفية بيان لزوم احد الامور الثلاثة ان ما هو من هذا النوع لا يخلو من ان يكون داخلا تحت حقيقة الظلم عند من يعتقد التعزير او لا فان لم يكن فهو احد الامور الثلاثة وان كان داخلا تحت حقيقة الظلم فاما ان يكون داخلا تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او لا فان لم يكن داخلا تحته لزم بطلان ما ذكر من العموم والخصوص بينهما لان الخاص داخل تحت العام وهو احد اخص العام وان كان داخلا تحته وقد حصل الايمان على ان يحكم الحاكم بما ادى اليه اجتهاده فحينئذ يكون بعض انواع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشترط فيه الا ان يجري في محل الاجتهاد فيلزم تخصيص عموم العام في انه يشترط ان لا يكون في محل الاجتهاد وهو احد الامور الثلاثة وبيان انتفاء اللوازم الثلاثة اما كونه ليس بظلم فظاهر لانتفاء ان الظلم المالي هو التعدي على مال الغير وهذا تعدي على مال الغير فيكون حد الظلم منطبقا عليه واما كون النص برد الظلامة في صور الخلاف قد داخلة تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلوجهين احدهما انه ليس المراد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يأتي صيغة الامر والنهي وانما المراد ازالة المنكر والحمل على المعروف فاذا فعل ذلك في الزام الغرامة في هذه الصور المختلف فيها فقد وجد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او ما يطلق عليه ذلك والدليل على ان المراد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما ذكرناه الاتفاق على ان من راى حجرا يسد البئر مثلا فازاله من غير كلمة قصد بها الامر او النهي انه خرج عن العهدة وانه لا يعصي بترك صيغة الامر او النهي واذا كان المطلوب ازالة المنكر فرد الظلامة ازالة الظلم فيدخل تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الوجه الثاني لو سلمنا ان الصيغة مطلوبة اعني صيغة الامر والنهي واعني بكونها مطلوبة اي معتبرة في حقيقة الامر والنهي لكان لنا ان نقول ان القاضي يأمر وينهى بما يراه حقا فلنفرضه قد امر بالغرم في مسئلة خمر الذمي او امر برد الساجة وهدم البناء في مسئلة غصب الساجة وادراجها في البناء فامره هذا امر بمعروف عنده وقد جاز له ذلك فقد جاز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في صورة الاجتهاد واما انتفاء اللازم الثالث وهو عدم القول بحقيقة العموم فلانه خلاف الحقيقة وخلاف المشهور المستفيض بين ارباب العلم ولقائل ان يقول لعل هذا القسم وهو ان هذا العموم مخصوص لابتناء ولكل صورة وهو وان كان خلاف الاصل لكن جاز ان يصار اليه اذا دل الدليل عليه وقد دل ما تبين من ابطال كونه ليس بظلم وكون ازالة الظلم داخلا تحت الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتزام التخصيص اهون من مخالفة كل واحد من الدليلين المذكورين في الاشعري هذا النوع من الجدليات عكس بما يورد على حد الظلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليست الجدليات جليات في اثبات الاحكام الشرعية والله اعلم

الخامس والثمانون بعد المائة قد يكون السبب المبيح للشيء ثابتا في نفس الامر وغير ثابت في الظاهر

من تعاطاه معتقدا للتحريم وعلم غير السبب المبيح له فهل ينكر عليه من حيث اقدامه على ما يعتقده معصية وهو معصية فينكر او لا لوجود السبب المبيح في نفس الامر فكلم فيه في بعض الاجتهاد ومسئلة مجامع الاصم مثلا امراة على قصد الزنا وعلم المحتسب ان هذه امراته زوجه ابوه اياها في صغره ولكنه ليس يدري وعجز عن تعريفه لصممه او لكونه غير عالم بلغته فهو في الاقدام على اعتقاد انها اجنبية عاص ومعاقب عليه في الاخرة فينبغي ان يمنعه مع انها زوجته وهو يعتبر من حيث انه حلال في علم الله مرتب من حيث انه حرام عليه بحكم غلطه وجهله وهذا الاقرب فيه المنع وقد نوزع في مثل هذا في مسئلة اشتباه الزوجة بالاجنبية وقيل كلتاهما حرام احداهما بالاشتباه وهي الزوجة والاخرى بكونها اجنبية فعلى هذا وطء هذا الاصم الذي يرحمه في المسئلة فيه حرام في علم الله تعالى بسبب عدم العلم بالحل وانما حله بعد انكشاف الحال وانما فيها الاختلاف في مثل هذا ابتناء على توهم ان الاحكام الشرعية تتنزل منزلة الصفات للاعيان فيتبع ما يتبعه العين معتقد ان حل الزوجة بمثابة صفة لها لا تزول عن هذا الوجه ما دامت زوجته وعلى كل حال لا يبعد هذا من الطرق مثل هذا بالنسبة الى الحاظر فمن نصر المظلوم لتعلقه بالكلام على الحديث فليكن مثاله ان يعلم الانسان ان هذا المال الذي تحت يد زيد ملك لعمرو ولم يعلم عمرو كونه ملكا له فاقدم على اخذه على جهة الغصب وجهل فهل على المحتسب منعه من حيث انه نصر للمظلوم ام لا فنقول لا يجب عليه من هذا الوجه لان شرط كونه نصرا للمظلوم ان يكون ثم مظلوم ولا مظلوم عند المحتسب لعلمه باستحقاق الاخذ للمال بل وجوب لنصره وتحريه بيانا ابدا او نصرة المظلوم من غير هذا من الواجبات وان كان واجبا وهذا اعلان في المسئلة المتقدمة في وطء المراة فانا قد نقول ان المحتسب قد يعلم انها حرام على الواطئ حال الجهل واما ههنا فغايته ان يعلم انه مرتكب للمحرم بجهله وليس كل مرتكب للمحرم ظالما للحال فان وجب الانكار عليه فمن غير هذا الوجه اعني من غير وجه النصر للمظلوم

السادس والثمانون بعد المائة التعدي بما نص الغير ظلم وقد مر ما في نصر المظلوم بالنسبة الى الامور المالية اما الحقوق كالتعزير وحد القذف وعن امات الاموال وارثها وقذف الوالد الولد فهو ظلم له يقتضي القاعدة المتقدمة وجوب الحد عليه وهو المحكي عن ابن المنذر والي ابو ثور وابن ادم وقال مشاهير اصحابنا ولم يوجب على الاب الحد بقذف الولد وولد الولد قياسا على القصاص مع جامع انه عقوبة لاجل حق الادمي

السابع والثمانون بعد المائة اذا انتفى الظلم او المجحود لعينه مالا وجب ان يوفي حق الغير من ماله وهل هو من باب نصر المظلوم او من باب ايفاء الحق لعين الاقرب انه ليس من باب نصر المظلوم لان كون الشيء مطلوبا لا يلزم منه كون الفاعل ظالما واللازم منتف لان الظالم يلزمه التعدي من الفاعل والفاعل يلزمه التكليف ولا تكليف فلا تعدي فلا ظلم وهذا اقرب من البحث المذكور في مسئلة متروك التسمية حيث استدل بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق قيل المراد الميتة لان متروك التسمية ليس بفسق لانه لو كان فسقا لكان الاكل فاسقا والاجماع على خلافه فيقال عليه لا نسلم انه ليس بفسق والمنتفي انما هو كون الاكل فاسقا واتى ذلك المانع الاجتهاد واعتقاد الحل ان لا يعطي احكام الفسق

الثامن والثمانون بعد المائة ويدخل المجاز في النصر وفي الظلم معا فيقال فلان نصر الحق وفلان نصر الظلم وليس ذلك بما يعتقد انه مراد باللفظ بالقصد لكنه قد يستعار ويتجوز به في هذا المعنى وهو مفيد في بعض المقاصد وهذا اقرب من حملهم اماطة الاذى عن الطريق على ان الاذى الشبهات عن طريق النظر وما يقرب من ذلك او يشبهها ويليق به

التاسع والثمانون بعد المائة يحرم حق الادمي فيه حق لله تعالى فان من يقتله متعد لحدود الله تعالى والقاعدة تقتضي ان ما وجب نصرة للادمي اذا اسقط حقه سقط وقد يتردد في بعض الحقوق هل يغلب عليه حق الله تعالى او حق الادمي فمن غلب حق الادمي اسقطه باسقاطه ومن غلب حق الله تعالى لم يسقطه لاجل اسقاطه والله اعلم

التسعون بعد المائة اقامة حد القذف على القاذف نصر للمظلوم كما قدمناه فاذا اسقطه بعد اختلفوا في سقوطه بعد البلوغ الى الامام وهو من هذا الفصل الذي نبهنا عليه فمذهب مالك انه لا يسقط الا ان يريد المقذوف سترا والله اعلم

الحادية والعشرون بعد المائتين الامر باجابة الداعي عموم يتناول الدعا الى الوليمة والوليمة
كل ما يدعى له تصنع لحادثة سرور كالاملاك والنفاس والعرس والختان وفي وجوب الاجابة الى وليمة
العرس وغيرها خلاف وظاهر العموم في الامر الوجوب وفي وليمة العرس بخصوصها الثانية
والعشرون بعد المائتين اذا علم المدعو ان مساعدته لا تعز على الداعي فالظاهر الوجوب في هذه الحالة
ايضا وقد ابدى بعضهم فيه احتمالا وهو نظر الى المعنى وهو ان الامر بالاجابة لما في تركها من ايحاش
الداعي وتغير قلبه فاذا انتفى ذلك انتفت علة الوجوب فينتفي الوجوب والله اعلم الثالثة
والعشرون بعد المائتين اشترط بعضهم في وجوب اجابة الداعي ان يخص بالدعوة فلو قال الداعي
لنائبه ادع من لقيت لم تجب الاجابة كذا ذكره بعض مصنفي الشافعية ولا يخلو من احتمال لو قيل بخلافه
الرابعة والعشرون بعد المائتين مقتضى العموم ان يتناول الحكم كل فرد من الافراد فمتى
حصل معنى التمام بالنسبة الى كل فرد فقد سقط وبه الامر وعند الشافعية لو دعا جمعا فاجاب بعضهم ففي
السقوط عن الباقين وجهان رجحها بعضهم بما اذا ادعى الجميع وقال لو خص كل واحد بالدعوة او خص كل واحد
من كلامه بالسلام تعينت الاجابة على الكل والعموم يقتضي العموم في الاجابة كما ذكرناه الخامسة و
والعشرون بعد المائتين يخصصه قطعا تحريم الاجابة الى الداعي الى الملاهي والمعاصي
السادسة والعشرون بعد المائتين ههنا بحث وهو ان يتنوع عن ما ذكرناه بمعنى التخصيص
في صور او يحمل فيها ذلك منها ما اذا كان في المدعو منكر كالمعازف قال بعض مصنفي الشافعية فان علم انها تزول
بنهيه فليحضر من باب النهي عن المنكر وان لم يرجو او عجز عن المنع فلا يحضر معهم مجازا او لنسي هنا
تعرض لامتناع من الحضور ابتدا ولكنه اذا علم الحال قبل الوصول وانه لا يزول المنكر فهو كما بعد الحضور
السابعة والعشرون بعد المائتين ومنها اذا كان فيه التصوير على وجه ممنوع
في الاستعمال وقد ورد الامتناع من الدخول لاجل الصور في حديث القسم عن عائشة رضي الله عنها انها
اشترت نمرقة فيها تصاوير فقام النبي صلى الله عليه وسلم بالباب فلم يدخل فقلت اتوب الى الله عز وجل
ما اذنبت قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس عليها وتتوسدها قال ان اصحاب هذه الصور يعذبون
يوم القيامة يقال لهم احيوا ما خلقتم وان الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصور اخرجه البخاري وروى
ابو داود من حديث اسمعيل بن عبد الكريم قال حدثني ابرهيم يعني ابن عقيل عن ابيه عن وهب بن منبه عن
جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر عمر بن الخطاب زمن الفتح وهو بالبطحاء ان ياتي الكعبة فيمحو كل
صورة فيها واذا اشتد في التصوير فهو منكر من المنكر ان يجب انكاره ان قدر على ذلك وان لم
يقدر فالحضور مع عدم الاضطرار اليه مشاهدة منكر من غير ضرورة فالقواعد تمنعه
الثامنة والعشرون بعد المائتين لما كان من المحرمات الصور في البيوت اما
على وجه الكراهة او التحريم وجب ان يعلم الصورة الممتنعة لان الحكم مبني على ذلك فنقول
في هذا انها المشخصة والمنقوشة على السقف والجدران وكذلك اذا كانت الصور على الازر
المرتفعة والمساند والستور لحرمة تعظيمها واتخاذها التاسعة والعشرون
بعد المائتين ما كان من الصور يداس ويوطا فهو جائز عند الشافعية والمالكية وترك الجنس
والله اعلم الموفية ثلثمائة تصوير الشجر اختلفوا فيه واجازه الشافعية
والمنقول عن بعض السلف منعه وعن مجاهد انه حمل قوله تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها
على النهي وفي الكون فانه يكون المراد به النفي وبانه النهي والظاهر من الاية انه للنفي كقوله تعالى
وما كان الله ليطلعكم على الغيب وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وما في النهي وما كان المؤمنون لينفروا كافة ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين
الاولى بعد الثلثمائة في تصوير حيوان بلا راس وجهان للشافعية ووجه

الجواز

الجواز انها حقيقة الصورة وعلى ذهني الان فيه شيء لو ثبت الثانية بعد الثلثمائة هو عام
بالنسبة الى القضاة والداعي وقد خصه بعضهم فقال لا ينبغي للقاضي ان يجيب الدعوة الا في
الوليمة وحدها للحديث وهذا مروي عن مطرف وابن الماجشون من اصحاب مالك رحمهم الله وقال
في كتاب ابن المواز لا يجيب احدا وهو في الدعوة الخاصة اشد وقال سحنون في كتاب ابنه
يجيب الدعوة العامة ولا يجيب الخاصة فان تنزه عن مثل هذا فهو احسن والعموم يقتضي ظاهره
المساواة بين القاضي وغيره والذين استثنوا القاضي فانما استثنوه لمعارض قام عندهم
وكانه طلب صيانته عما يقتضي ابتذاله وسقوط حرمته عند العامة وفي ذلك عود ضرر على
مقصود القضاء من تنفيذ الاحكام ان الهيبة معينة عليها ومن لم يعتبر هذا رجع عن الامر
فان ترك العمل بمقتضاه مقتضى تحقيقه وما ذكر من سبب التخصيص يؤدي الى المفسدة فهو
في مخالفة امر الشارع الثالثة بعد الثلثمائة هو عام بالنسبة الى اهل الفضل وغيرهم
والمنقول عن مالك رحمه الله انه كره لاهل الفضل ان يجيبوا كل من دعاهم وذكر ابن حبيب قال قال
مطرف وابن الماجشون وكل ما لزم القاضي من التنزه في جميع الاشيا فهو اجمل به واولى
وانا احب هذا الذي المروءة والهدى ان لا يجيب الا في الوليمة الا ان يكون الاخ في الله او خاصة اهله
او ذوي قرابته فلا باس بذلك وهذا تخصيص اخر ومقتضاه اضعف من الاول وظاهر الحديث
يقتضي الاجابة والمروءة والفضل والهدى في اتباع ما دل عليه الشرع نعم اذا اقتضت مفسدة راجحة
فليعمل ذلك مخصصا الرابعة بعد الثلثمائة يدخل المجاز في الدعاء والداعي كمن دعا
الى هدى ومن دعا الى ضلالة ولا يتوقف ذلك على الدعاء حقيقة بل واقامة الدليل عليه وان كان حقا
واقامة الشبهة فيه ان كان باطلا كالدعاء في ترتب الثواب والعقاب الخامسة بعد
الثلثمائة افشاء السلام بينا والامر اجدها ظاهرة وشهرته بكثرة تعاطي الناس له والثاني الجهر به
واعلانه اذا اتى ومن الافشاء بالمعنى الاول قول عمر بن عبد العزيز رحمه الله وليفشوا العلم والمراد
نشره بين الناس وسنتكلم على كل واحد من المعنيين وما يقتضيه العموم والتخصيص والاطلاق
والتقييد ان شاء الله تعالى والله اعلم السادسة بعد الثلثمائة المشهور ان ابتدا السلام
سنة وذكر ابو عمر بن عبد البر فيما حكاه القاضي عنه انه اجمع العلما ان ابتدا السلام سنة وان الرد فرض
قال العلامة ابو عبد الله المازري المالكي ابتدا السلام سنة ورده واجب هذا المشهور عند
اصحابنا وهذا يشعر بالخلاف وفي كلام القاضي ايضا ما يشعر به فانه حاول الجمع بين قول من قال
اجمعوا انه سنة وبين اطلاق فرض الكفاية عليه فان ذلك عن خلاف قال فان اقامة السنن واحياها
فرض على الكفاية وفيه اشكال للتنافي الحاصل بين حد الواجب وخروجه في حد السنة ولابد من
احدهما والمحل الذي يتعلق به الحكم المختلف فلخص من هذا على ما ذكره القاضي في صيغة السلام
من حيث الجملة لا من حيث الافراد السابعة بعد الثلثمائة واما النظر الى الافراد
فمقتضى ما ذكرناه عن ابي عمر بن عبد البر الاجماع على ان ابتدا السلام سنة وليس يعارضه ما قاله
القاضي فان ذلك حكم على الجملة من حيث هي هي اي فرض ان يوجد السلام بين المسلمين وهذا حكم
على الافراد والخلو من اشكال فان ثم الاجماع على عدم الوجوب على الافراد فهو دليل لتخريج الامر
عن ظاهره الثامنة بعد الثلثمائة الابتدا اذا كان سنة فهو سنة كفاية فاذا سلم
واحد من القوم اجزا عنهم التاسعة بعد الثلثمائة المشهور في الرد انه فرض
كفاية فاذا سلم على جماعة فادى الفرض فرد واحد على حكم فروض الكفايات وعن ابي يوسف
رحمه الله لا بد ان يرد الجماعة كلهم وظاهر الاية يقتضيه وهو قوله تعالى واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها او ردوها وكذلك لفظ الحديث اذا حملنا الافشا على النشر والجهار

السلام بالنسبة الى المسلم عليهم وليس على ظاهره بالنسبة الى المسلمين وقد روى ابو داود في
سننه قال حدثنا الحسن بن علي ثنا عبد الملك بن ابرهيم الجدي ثنا سعيد بن خالد الخزاعي حدثني عبد الله
بن المفضل ثنا عبيد الله بن ابي رافع عن علي بن ابي طالب قال ابو داود ورفعه الحسن بن علي قال يجزئ عن الجماعة
اذا مروا ان يسلم احدهم ويجزئ عن الجلوس ان يرد احدهم العاشرة بعد الثلثمائة قال
القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي والاحسن في السلام ان يقول المبتدي السلام عليكم ويقول
الراد عليه وعليكم السلام ولا شك في ان الاتيان بلفظ السلام على هذه الكيفية الاولى وقال بعض مصنفي
الشافعية وصيغة السلام عليكم يقوم مقامها سلام عليكم وهذا ظاهر ان كان اتيانا بلفظ السلام
عليه وقد جاء في الكتاب قوله تعالى فقل سلام عليكم وقوله يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والتعريف
في التشهد السلام عليك ايها النبي والله اعلم الحادية عشرة بعد الثلثمائة قال القاضي ابو
الوليد بن رشد المالكي رحمه الله ويجوز الابتداء بلفظ الرد والرد بلفظ الابتداء وذكر امام الحرمين
الشافعي في صيغة السلام عليكم السلام مع غيرها من الصيغ وقال المتولي الشافعي في التتمة انه لو قال
عليكم السلام لم يكن مسلما وانما هي صيغة جواب وكان الارجح هو الاول لوجهين احدهما انه يحصل به
مسمى السلام ويشتمل لفظه عليه والثاني انهم قالوا يسوى بالتحية السلامين في الصلاة الرد على الامام
ذا الصيغة صيغة الابتداء الثانية عشرة بعد الثلثمائة قال بعض المتفقهين من الشافعية
ويراعي صيغة الجمع وان كان المسلم عليه واحدا خطابا له وللملائكة ولو اتى بلفظ الجمع حصل اصل
الصيغة وهذا في الابتداء ظاهر الثالثة عشرة بعد الثلثمائة قد ذكرنا في صيغة السلام
عن ابن رشد وعليكم السلام وقال بعض مصنفي الشافعية وصيغة الجواب وعليكم السلام او وعليك السلام
للواحد ولقائل ان يقول ان كان ابتداء السلام بصيغة الجمع وهو قوله السلام عليكم فالرد بصيغة
الواحد لا يكون ردا للتحية باحسن منها او مثلها لان خطاب الواحد بصيغة الجمع يقتضي التعظيم
كما ان ضمير الجمع للمتكلمين في موضع ضمير المتكلم نحن فعلنا ونحن قلنا واشباهه وقد قيل في قوله تعالى
رب ارجعون انه من خطاب الواحد بلفظ الجمع واذا كان كذلك فالرد بصيغة خطاب الواحد يقتضي
معنى التعظيم والابتداء بلفظ الجمع يقتضيه او يحتمله فلا يكون ردا للتحية باحسن منها او مثلها
والاكتفاء من حيث حصول مسمى السلام فيه الرابعة عشرة بعد الثلثمائة قال القاضي واما
في الرد فيقول السلام عليكم او وعليكم السلام ورحمة الله وان اقتصر على السلام اجزاه الا ان يكون المسلم
الاول زاد الرحمة والبركة فيقول الراد مثل ذلك الخامسة عشرة بعد الثلثمائة
ولو ترك حرف العطف فقال عليكم السلام فقال الرافعي الشافعي في الشرح انه يكفي ذلك ويكون جوابا وان الاحسن
ان يدخل حرف العطف قال الرافعي وفي التتمة انه ليس بجواب وانه لو تلاقى اثنان فسلم كل واحد
منهما على الاخر وجب على كل واحد منهما جواب الاخر ولا يحصل الجواب بالسلام وان ترتب السلامان
السادسة عشرة بعد الثلثمائة لو قال المجيب وعليكم قال الامام الرافعي عندي ان
لا يكفي هذا لانه ليس فيه تعرض للسلام ومنهم من قال انه يكون جوابا للعطف ورجوعه على قوله
السلام قلت هذا هو الاقرب بالنسبة الى حصول معنى اللفظ واما بالنسبة الى
امتثال قوله تعالى فحيوا باحسن منها او ردوها ففيه نظر السابعة عشرة بعد
الثلثمائة قال ولو قال عليكم لم يكن جوابا بلا خلاف يعني اذا اقتصر عليه في الجواب دون حرف
العطف ويشبه المسائل التي تقدمت مما ذكرنا فيها تقييدا عن بعضهم انه اذا حصل مسمى السلام
في شيء منها نقتضيه الاكتفاء به وعلى من ادعى زيادة قيد في الاعتبار او اخراج شيء مما يقتضيه
الاطلاق اقامة الدليل وهذا اشبه احاله هذه المسائل في الكلام على الحديث الثامنة
عشرة بعد الثلثمائة ما يحصل من مقتضيات افشاء السلام انه لا يشرع السلام على من هو

في

في فسق وبدعة او معاملة قال بعضهم والاولى ان يحصل الفضل ان السلام الناس في اغلب الاحوال في اشغالهم
التاسعة عشرة بعد الثلثمائة ما كان يحصل به مسمى السلام فهو كاف في امتثال الامر كما
قدمناه والاكمل في الابتداء ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وقد روى جعفر بن سليمان بن
عوف عن ابي رجاء عن عمران بن الحصين قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال السلام عليكم
فرد عليه ثم جلس فقال النبي صلى الله عليه وسلم عشر ثم جاء اخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فرد
عليه فجلس فقال عشرون ثم جاء اخر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فرد عليه فجلس فقال
ثلاثون العشرون بعد الثلثمائة هاهنا تتعدد الكيفيات في الاقوال والاحوال
والهيئات التي ترجع الى السلام والمسلم والمسلم عليه ويخرج بعض الصور عن كونها مطلوبة فلا
بد من التعرض لها الحادية والعشرون بعد الثلثمائة قد ذكرنا انتهاء السلام الى
البركة في الابتداء فلو زاد عليها فالمنقول عن ابن عباس رضي الله عنه انه انكر الزيادة وقال ان السلام
انتهى الى البركة قال القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي في قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها دليل على جواز الزيادة على البركة اذا انتهى المبتدي بالسلام في سلامه اليها وقد ذكر مالك في
موطاه ان رجلا سلم على عبد الله بن عمر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته والغاديات وعليكم
والرائحات فقال ابن عمر الفا كانه كره ذلك وقد روى ابو داود عن محمد بن عمران بن الحصين الذي
قدمناه عن اسحق بن سويد الرملي عن ابن ابي مريم قال اظن سمعت نافع بن يزيد قال اخبرني ابو مرحوم
بن ميمون عن سهل بن معاذ بن انس عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم بمعناه زاد ثم اتى اخر فقال السلام عليكم ورحمة
الله وبركاته ومغفرته فقال اربعون قال هكذا تكون الفضائل وهذا ابدا على جواز الزيادة بل على استحبابها الا انه
حديث فيه شك الثانية والعشرون بعد الثلثمائة وذكر بعض مصنفي الشافعية ان سلام
النساء على النساء كسلام الرجال على الرجال ولو سلم رجل على امراة او بالعكس فان كان بينهما زوجية او محرمية
جاز وثبت الاستحقاق والجواب والا لم يثبت اذا كانت عجوزا خارجة عن مظنة الفتنة الثالثة
والعشرون بعد الثلثمائة ومن صور الاستثناء ابتداء السلام على المراة الشابة قال ابن رشد ويكره
السلام على المراة الشابة ولا بأس به على المتجالة والمتجالة بضم الميم وفتح التاء المثناة وبعدها
جيم بعد الف لام مشددة مفتوحة وروى ابو داود من حديث ابن ابي حسين سمعه من شهر بن
حوشب يقول اخبرته اسماء بنت يزيد مر علينا النبي صلى الله عليه وسلم في نسوة فسلم علينا الرابعة
والعشرون بعد الثلثمائة ومن صوره ابتداء الكفار بالسلام وقد روى شعبة عن سهيل
بن ابي صالح قال خرجت مع ابي الى الشام فجعلوا يمرون بصوامع فيها نصارى فيسلمون عليهم فقال ابي
لا تبدءوهم بالسلام فان ابا هريرة حدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبدءوهم بالسلام
واذا لقيتموهم فاضطروهم الى اضيق الطريق وذكر القاضي ابو الوليد بن رشد عن اهل العلم انه جاز ان
يبدا اهل الذمة بالسلام وهو خلاف ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قلت ولعله اخذ بالعموم
في قوله عليه السلام افشوا السلام بينكم ولم يجعل الخطاب مخصوصا بالمسلمين وهذا القول حكاه
القاضي عن غير واحد من السلف فقال وقد اختلف العلماء في رد السلام على اهل الذمة فالزمه جماعة
الزام الرد على المسلمين لعموم الاية والحديث وهو مذهب ابن عباس والشعبي وقتادة وذهب
غيرهم الى ان الاية والحديث مخصوص بالمسلمين بدليل تفسير هذه الاحاديث التي في الباب وانه لا يرد عليهم
رواه اشهب وابن وهب عن مالك قال فان رددت فقل عليك والذي تقدم من قول من لم يرد فعليك
السلام رد ان القاضي عن ابن طاوس وما يستدل به على اباحة السلام قوله تعالى فقال سلام عليك

سأستغفر لك ربي وقوله تعالى وقل سلام فسوف يعلمون واحتج بأنه لم تقصد التحية وإنما
قصدت المقاطعة والمتاركة الخامسة والعشرون بعد المائة قال القاضي
أبو الوليد ابن رشد المالكي والتسليم على أهل الأهواء كلهم قاله ابن القاسم في سماعه من جامع العتبية
وحكى أنه رأى ذلك من مذهب مالك ومعناه في أهل الأهواء الذين يسمون القدرية من المعتزلة
والروافض والخوارج إذ من أهل الأهواء ما هو كفر صريح لا يختلف في أن معتقده كافر ولا يختلف
في أنه لا يسلم عليه ومنه ما هو هو في حقيقته فلا يختلف في أنه ليس بكافر ولا يختلف في أنه يسلم
عليه ويحتمل أنه يريد أنه لا يسلم عليهم على وجه التأديب لهم والتبري منهم والبغضة فيهم لله
لا لأنهم عنده كفار فقد اختلف قوله في ذلك قلت أما إذا حكم بكفرهم فبعد تقدم الحكم في السلام
على الكافر وأما إذا لم يحكم بكفرهم وهو الصحيح الآن لكن معلوما بالتواتر من الشريعة أنهم على هذا
هم مسلمون وداخلون تحت العمومات وإخراجهم منها تخصيص بالمانع الذي يعتقد أنه راجح
عند من يراه السادسة والعشرون بعد المائة قال ابن رشد القاضي ولا ينبغي
أن يسلم على أهل الباطل في حال تلبسهم بالباطل ومثله باللاعبين بالشطرنج وغير ذلك قال وشبه
ذلك وهذا أيضا إخراج من العموم وتخصيص بمعارض السابعة والعشرون
بعد المائة ذكر بعض الشافعية في ... السلام على الفاسق جوابا الثامنة
والعشرون بعد المائة من صور التخصيص أو التقييد السلام على من يقضي حاجته وهل
يستحق الجواب بعد الفراغ وجهان التاسعة والعشرون بعد المائة السلام على
من هو مشغول بالذكر والتلاوة الثلاثون بعد المائة أطلق صاحب الوسيط الشافعي
أنه لا يستحب السلام على المصلي ولم يمنعه المتولي الشافعي وقال إذا سلم على المصلي فلا يجيب حتى
يفرغ من الصلاة ويجوز أن يجيب في الصلاة بالإشارة وعنه ذكر عن القديم أن المصلي إذا سلم عليه يرد
باللسان وفي لزومه وجه وفي لزومه بعد الفراغ من الصلاة وجهان الحادية والثلاثون
بعد المائة المشغول بالأكل ذكر الشيخ أبو محمد الجويني الشافعي أنه لا يسلم عليه ورأى ولده إمام الحرمين
حمل ذلك على ما إذا كانت اللقمة في فمه وكان يمضي زمن المضغ والابتلاع ويعسر عليه الجواب في الحال
أما إذا وقع سلام بعد الابتلاع وقبل وضع لقمة في الفم فلا يتوجه المنع حكاه الرافعي والله أعلم
الثانية والثلاثون بعد المائة إذا غلب على ظنه أنه إذا سلم لا يرد عليه السلام فهل يسلم
أجاب بعض العصريين أنه يسلم ويحتمل أن يقال إن المفسدة على تقدير الترك هو ترك السنة وعلى تقدير
الفعل تورط المسلم عليه في المعصية وهو أشد مفسدة من الأولى الثالثة والثلاثون بعد
المائة ذكر بعض مصنفي الشافعية أنه لا يستحب لمن دخل الحمام أن يسلم على من فيه قال لأنه بيت الشيطان
وليس موضع التحية ولأنهم في ذلك والتنظيف فلا يليق التحية بحالهم وهذا الفساد أو تخصيص
وليس المعنى المذكور فيه بالشديد القوة ولكنه بالنسبة إلى عدم الاستحباب قد يقرب إلا بالنسبة
إلى إثبات الكراهة الرابعة والثلاثون بعد المائة من صور الاستثناء في جواب السلام مما
يطلق عليه اسم السلام أن يقول المسلم من الصلاة عليكم السلام فإنه يبطل الصلاة على ما ذكره
الشافعية أو من ذكره منهم فليمنع منه على الوجه الذي يمنع في الصلاة الخامسة والثلاثون انظر
بعد المائة وما جاء من صورته أي من صور الاستثناء في الابتداء أن يقول عليك السلام من حديث
أبي جري الهجيمي عن أبي تميمة الهجيمي عن أبي جري الهجيمي قال أتيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقلت عليك السلام فقال لا تقل عليك السلام فإن عليك السلام تحية الموتى قال القاضي عياض
رحمه الله وليس أن يقول في الابتداء عليك السلام وجاء الحديث النهي عنه وأنه تحية الموتى ومعه

لأنه عادة الشعراء والموسوسين للموتى في أشعارهم ومراثيهم كقوله عليك سلام الله قيس بن عاصم
ورحمته ما شاء أن يترحما لأن هذه هي السنة وقد قال عليه السلام السلام عليكم دار قوم مؤمنين فحياهم
تحية الأحياء فالبعض منهم وإن عادة العرب في تحية الموتى تقديم في تقديم اسم المدعو عليه في الشر كقولهم
عليك لعنة الله وغضبه وقد قال تعالى وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين وهذا التوجيه إلا أن الله تعالى قد نص
في الملاعنة على تقديم اللعنة والغضب على الاسم قيل السلام اسم من أسماء الله تعالى وهو أولى بالتقدم
وهو أحسن لو سلم وقد تقدم الخلاف فيه وينبغي فيه جواز ذلك في الرد وهو ما يختلف في جوازه قلت
هذه الكراهة التي أشار القاضي إنما هي الحكم بها بعد صحة الحديث المذكور في ذلك السادسة
والثلاثون بعد المائة ومن هذا الفصل صفة جواب سلام الكافر إذا ابتدأ بالسلام وقد ثبت
من حديث عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إن اليهود إذا سلم عليكم أحدهم فإنما يقول السام عليكم فقولوا وعليكم وفي الصحيح من حديث شعبة عن قتادة
عن أنس أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم إن أهل الكتاب يسلمون علينا فكيف نرد عليهم
قال قولوا وعليكم قال القاضي أبو الوليد ابن رشد وقد روى أشهب عن مالك في الجامع من العتبية أنه لا
يسلم على أهل الذمة ولا يرد عليهم مثل ما يرد على المسلمين وإن يقتصر في الرد عليهم بأن يقال
وعليكم على ما جاء في الحديث قلت وقد جاء الإذن في الرد عليهم بصيغة الأمر وأقل ما يدل عليه
الإباحة والله أعلم السابعة والثلاثون بعد المائة وقد جاءت الرواية في الرد على
اليهود بقوله وعليكم من رواية شعبة عن قتادة بإثبات الواو وكذلك من رواية عبد العزيز
بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر بالواو وعليكم قال أبو داود ورواه الثوري عن عبد الله بن
دينار فقال وعليكم وما في الموطأ أن اليهود إذا سلم عليكم أحدهم فإنما يقول السام عليكم فقل عليك
بغير واو وفرق ابن رشد في هذا بين أن يتحقق أنه قال السام عليك أو السلام بكسر السين وهي
الحجارة وبين أن لا يتحقق فخير في الأول بين أن يقول عليك بغير واو أو وعليك بالواو لأنه يستجاب
لنا فيهم ولا يستجاب لهم فينا على ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الثاني وإن لم يتحقق فلا يقول إلا بالواو
لأنك إن قلت بغير واو وكان هو قد قال السلام عليك فقد نفيت السلام عن نفسك ورددته عليه
الثامنة والثلاثون بعد المائة بعد ... رد الجواب على أهل الأمر فيقتصر فيه على
الجواب وهو وعليكم وذكر بعضهم أنه قيل إنه يقول في الرد على الذمي عليك السلام بكسر السين وعلاك
السلام أي ارتفع عليك وهو خلاف ما أمر به في الحديث التاسعة والثلاثون بعد المائة
الذي ورد في الحديث الذي قدمناه أن اليهود إذا سلم عليكم أحدهم فإنما يقول السام عليكم فقل عليك
ظاهره أنه يقتضي أن العلة في هذا الرد قولهم السام إما على سبيل التحقيق وإما على سبيل الظن من السامع
لسبق عداوتهم للمسلمين فلو تحقق السامع أنه قال السلام عليكم من غير شك فهل يقال إنه لا يمتنع الرد
عليه بالسلام المحض كما يرد على المسلم أو يتبع ظاهر الأمر ويحصر جوابه في وعليكم ويترجح الثاني
بظاهر اللفظ ويترجح الأول بالنظر إلى المعنى فإن الفاء في قوله عليه السلام فقل عليك تقتضي التعليل
وإن علة هذا القول أنهم يقولون السام عليكم وإذا دل اللفظ على التعليل وقد تحقق السلام زالت العلة
والحكم يزول بزوال علته الأربعون بعد المائة ذكر بعض الشافعية أن ما يعتاده بعض
الناس من السلام عند القيام ومفارقة القوم دعاء التحية يستحب الجواب عنه ولكن روى أبو داود
عن أحمد بن حنبل ومسدد قالا أنا بشر بن المفضل عن ابن عجلان عن المقبري قال مسدد سعيد بن أبي سعيد
المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا انتهى أحدكم إلى المجلس فليسلم وإذا
أراد أن يقوم فليسلم فليست الأولى بأحق من الآخرة وذكر الترمذي أنه حديث حسن الحادية

والاربعون بعد الثلثمائة من جملة ما صح في اداب السلام وهو بمعنى خصيصا في زمننا الاستحباب اذا حمل على الاستحباب وهو تسليم الراكب على الماشي والصغير على الكبير والمار على القاعد والقليل على الكثير قال ابن رشد بعد ان ذكر الرواية في تسليم الصغير على الكبير والراكب على الماشي ومعنى ذلك اذا التقيا قال فان كان احدهما راكبا والآخر ماشيا بدا الراكب بالسلام وان كانا راكبين او ماشيين بدا الصغير بالسلام واما المار بغيره او الداخل عليه فهو الذي يبدا بالسلام والذي يمر به راكبا او صغيرا او كذلك الساكن في الطريق ويقدمه اوجب عليه ان يبدا بالسلام وان كان صغيرا او راكبا وهو ماشي لتانيسه — والاربعون بعد الثلثمائة ذكر بعض مصنفي الشافعية انه لا يكره ان يبدا الماشي والجالس ولفظ الحديث وان كان خبرا فهو بمعنى الامر وهو ندب بنية الاستحباب ان لم يبدا على الوجوب وليس يلزم من ترك المستحب ان يكون مكروها للاختلاف بينهما فحمله على المرتبة الدنيا هو مقتضى ما ذكره هذا المصنف الثالثة والاربعون بعد الثلثمائة تعرض الفاضل ابو عبد الله المازري المالكي رحمه الله لذكر الحكمة في هذا الادب الذي ذكرناه من سلام الراكب على الماشي في باب الدنيا فقال الشرع قد جعل للماشي فضيلة ان يبدا احتياطا على الراكب من الكبر والزهو اذا حاز الفضيلتين قال والى هذا المعنى اشار بعض اصحابنا قال واما بدء المار على القاعد فلم ار بعلله نصا ويحتمل ان يجري تعليله على هذا الاسلوب فيقال ان القاعد قد يتوقع شرا من الوارد عليه او يوجس في نفسه خيفة منه فاذا ابتداه بالسلام انس اليه او لان التصرف والتردد في الحاجات الدنيوية وامتهان النفس فيها ينقص من مرتبة المتصونين والآخذين بالعزلة تورعا فصار للقاعد مزية في باب الدين فلهذا امر بابتدائهم او لان القاعد يشق عليه مراعاة المارين مع كثرتهم والتشوف اليهم فسقطت البداءة عنهم وامر بها المار لعدم المشقة عليه قال واما بداءة القليل الكثير فيحتمل ان يكون لفضيلة الجماعة ولهذا قال الشرع عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة فامر بابتدائهم لفضلهم او لان الجماعة اذا بدوا الواحد خيف عليه الكبر والزهو فاحتيط له بان لا يبدا قال ويحتمل غير ذلك ولكن ما ذكرناه هو الذي يليق بما قدمناه عنهم من التعليل قال ولكن معارضة هذا التعليل بآحاد مسائل تشذ عنها لان التعليل الكلي لوضع الشرع لا يطلب فيه ما لا يشذ عنه بعض الجزئيات الرابعة والاربعون بعد الثلثمائة السلام عام بالنسبة الى السلام بالعربية او بغيرها من اللغات وذكر بعض مصنفي الشافعية ان بعضهم حكى في السلام بالفارسية ثلاثة اوجه ثالثها ان قدر [illegible] ان كان عالما بالعربية لم يجز وهكذا ان يكون المخصص بالسلام بالعربية مبنيا على مذهب بعض اهل الاصول الخامسة والاربعون بعد الثلثمائة السلام حقيقة في القول اللساني فان اشار به من [illegible] لم عليه لا ينادي بها المقصود لوجوب حمل اللفظ على الحقيقة والله اعلم السادسة والاربعون بعد الثلثمائة يجري من الناس بعد اعتقاد السلام بالفاظ اخر كالتصبيح بالعافية والسعادة وما اشبهه وهو ترك للفظ السنة ولكنه ليس بمكروه في نفسه من حيث هو وان قصد به العدول عن السلام لاجل تعظيم مناصب الدنيا ولم يعد الى ترك سنة السلام لذلك السابعة والاربعون بعد الثلثمائة اذا ابتدا بالسلام المرعي فاجابه بمثل هذه الالفاظ التي يعتاد بها فالظاهر انه لا يحصل به تادية الواجب والله اعلم الثامنة والاربعون بعد الثلثمائة اذا حملنا الافشاء على الاعلان والجهر فلا بد ان يحصل منه ادراك ما يحصل به الاسماع للمسلم عليه التاسعة والاربعون بعد الثلثمائة الاطلاق والعموم يقتضي ان يسلم على الاصم وان لا يكون الصمم فيه مانعا من السلام عليه وذكر بعض الشافعية في السلام على الاصم انه ياتي

باللفظ

باللفظ لينبه عليه ويشير باليد ليحصل الافهام ولو لم يضم الاشارة الى اللفظ لم يستحق الجواب وكذا في جواب الاصم يجمع بين اللفظ والاشارة الخمسون بعد الثلثمائة ذكروا ان جواب الاخرس بالاشارة معتد به فهو اما سلام في حقه او قائم مقام السلام في حقه فان كان الاول فيدخل تحت الامر بافشاء السلام حتى يستحب له الابتداء بالسلام ويجب الرد عليه وان كان ليس بسلام ولكنه قائم مقامه في حقه فهذا يرجع الى اعتبار المعنى دون الحمل على اللفظ الحادية والخمسون بعد الثلثمائة الصبي المميز [illegible] الرد لعدم التكليف ودخله في الابتداء الثانية والخمسون بعد الثلثمائة النهي عن خواتيم الذهب مخصوص بالرجال دون النساء وقد نقل اجماعهم على انه للنساء مباح ونقل [illegible] الاستذكار [illegible] في [illegible] التخصيص ان شاء الله تعالى في مسائل الحرير الثالثة والخمسون بعد الثلثمائة ظاهر النهي التحريم قال القاضي رحمه الله وما حكي فيه عن ابي بكر محمد بن عمرو بن حزم فشذوذ والاشبه انه لم تبلغه السنة والناس بعده على خلافه مجمعون قال وكذلك ما روي فيه عن خباب بدليل القائه له حين قال له ابن مسعود اما آن لهذا الخاتم ان يلقى وقوله اما انك لن تراه علي بعد هذا اليوم قال وقد ذهب بعضهم الى انه لبسه للرجال للمعنى للكراهة لا للتحريم [illegible] كما قال في الحرير قلت هذا يقتضي اثبات الخلاف في التحريم وهو يناقض القول بالاجماع على التحريم الرابعة والخمسون بعد الثلثمائة استدل لتحريم خاتم الذهب على ان الذهب حرام على الرجال قليله وكثيره قال المستدل لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التختم بالذهب وهو قليل قلت الذي يدل عليه الحديث تحريم الخاتم وما في معناه ما هو في قدره واما ما ينقص عن قدره فلا يستوي ان يوجد من الحديث لانه لا دلالة عليه من الحديث ذاتا لامكان ان يعتبر وصف كونه خاتما الخامسة والخمسون بعد الثلثمائة لا يجوز لبس الخاتم في مقابلة الحرب بخلاف الحرير في هذه الحالة ولذلك لو كان له سيف عليه حلية ذهب فقاتل به الحرب فلا باس ان ينقله فاذا انقضت الحرب قال [illegible] رضي الله عنه احبه له بقصة قال الروياني وهكذا الحمائل بسيفه وترسه ومنطقته لان كل هذا جنة قال ولا يجوز لبس خاتم من الذهب وان احتاج اليه لحرب لانه لا جنة فيه السادسة والخمسون بعد الثلثمائة اذا حرم الخاتم من الذهب فما فوقه من المقدار كالدملج والمعضدة اولى بالتحريم وقد عرف ان ما هو في معنى الاصل يذكر في فوائد الحديث لانه بمثابة لوازم دلالة اللفظ السابعة والخمسون بعد الثلثمائة هكذا في هذه الرواية التي اوردناها في الاصل وعن شرب بالفضة وهو يحتمل ان يكون الباء للاستعانة وما يستعمل في الالة كالحرث بالقدوم ويحتمل ان يكون للمصاحبة وعلى معنى الالة فالظاهر تناوله لانية الفضة وعلى الثاني يدل على ما هو اعم من ذلك وان الشرب [illegible] اعم من الشرب بها وهي انية الثامنة والخمسون بعد الثلثمائة الاقرب حمل قوله في هذه الرواية شرب بالفضة على انية الفضة لان ذلك قد ورد مفسرا عند البخاري في رواية آدم عن شعبة عن اشعث بن سليم قال سمعت معاوية بن سويد بن مقرن قال سمعت البراء بن عازب نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن خاتم الذهب او قال حلقة الذهب وعن الحرير والاستبرق والديباج والقسي وانية الفضة والحديث راجع الى اشعث بن سليم والاختلاف اختلاف في الفاظ حديث واحد من جهة الرواة هذا غالب الظن والله اعلم التاسعة والخمسون بعد الثلثمائة في هذا الحديث النهي عن انية الفضة على ما اوردناه من رواية البخاري وعلى ما حملناه عليه من هذا الحديث على الظاهر وقد ادعى القاضي رحمه الله واجمع العلماء ان الاكل والشرب في انية الذهب والفضة لا يحل قال وما روي عن بعض السلف من اجازة ذلك فشاذ والظن انه لم تبلغه السنة في ذلك قلت وقد حكى العراقيون من اصحاب الشافعي رحمهم الله قولا ان استعمالها مكروه غير

محرم وقد لا يعرف المراد منه ذلك ونقلوا عن الشافعي رحمه الله في نفي التحريم قولاً قديماً او لعله
حمله على ان المشروب في نفسه غير محرم. المسألة السابعة بعد الثلاثمائة الظاهرية على اصلهم
في تخصيص الحكم بالمنصوص عليه من غير نظر الى المعنى واما القايسون فمنهم من خص الحكم بالنقدين من غير
رعاية معنى وزعم ان خصائص التحريم بهما كخصائص احكام مخصوصة بهما كالربا في النقد والقراض وغيرهما ومنهم
من لم يخصص بل نظر الى العلة ثم اختلفوا فيها فقيل هي السرف والخيلاء والتشبه بزي الاعاجم وقيل انها
تحريم الملكات فاذا انحرفت اواني قلت من ايدي الناس والله اعلم. الثامنة والستون بعد
الثلاثمائة الشوف الى المعنى وعدم الوقوف على مجرد الاسم لا باس به على طريقة القايسين وقد
استنبطوا المعنى في الاشياء المنصوص عليها في الربا ومسلك المعنى فيه اضيق مما نحن فيه ولهذا توقف
بعض الناس في الحاق غير الستة المنصوص عليها بها لا لاجل الوقوف على الظاهر بل لامر يرجع الى العلل
المستنبطة وعدم ظهور شيء منها عنده او ما يدل على اعتباره قال امام الحرمين في البرهان ان معنى
الخيلاء لا بد من اعتباره فانه مما يتبادر الى الفهم فاذا انكر اعتبار المعنى بحسبه مع القول بالمعاني بعد
قلت … اذا ظهر المعنى فهو المناسب للقياس كان لكن بعض معنى الخيلاء للاعتبار وشرطه ان يعني
مناسبا او يرجح على ما هو احد ومعنى المشروعية هنا انما ناسب فانه لم يرد انفا الى وجه واحد وانما
بذلك الترجيح المناسب… والستون بعد الثلاثمائة يعترض على التعليل بالسرف بالنقض بالاواني
من الجواهر والياقوت التي فيها الثمن الكثير الذي ربما زاد على ما ثمنه مثلها من الذهب والفضة. الثالثة
والستون بعد الثلاثمائة يعترض على التعليل بالخيلاء بالاتفاق على حل من استعمل اواني الذهب والفضة بحيث لا
يطلع عليه الا الله تعالى فهذا ارتكب المعصية ولا خيلاء لعدم اطلاع الناس عليها وعدم ابتكار …
الفقر انسب … فان … الاعتراض على هذا من وجهين احدهما ان هذا الزام للعكس في
العلل الشرعية وهو غير لازم الثاني انا نقيم التهيئة للتزين والخيلاء مقامها وحينئذ لا يكون
الحكم ثابتا بدون العلة وصار ذلك كالات الملاهي وتهيئتها على صورة تنهي بها الاستعمال فانه ممنوع وان
لم يستعمل. قلت … الذي يعلل بالخيلاء يدعي كونها علة مفردة تكفي الحكم والذي يدل على ذلك انهم بنوا مسالة
الذهب المغشى بنحاس او رصاص مثلا على العلتين وحكم بكونها على علة الخيلاء فاستدلوا بانتفائها
على انتفاء الحكم ولا يصح الدلالة الا على اعتقاد انفرادها بالعلية والعلة اذا كانت مفردة في الحكم
لزمها العكس فلا يثبت الحكم بدونها واما الثاني وهو اقامة التهيئة للخيلاء مقام حقيقته فهو حكم
تقديري على خلاف الاصل ومن هاهنا يترجح التعليل بالسرف على التعليل بالخيلاء اذ لا انية من ذهب
وفضة الا ويحرم الاستعمال لوجود ذهبها والعلة فيها التي هي السرف موجودة وليس ذلك في التعليل
بالخيلاء ان يعتبر ان كان في الذهب والفضة مجرد الاستعمال والعلة مفقودة وهي الخيلاء والله اعلم
الرابعة والستون بعد الثلاثمائة النهي عام في الانا الصغير والكبير من الذهب والفضة فعموم
الحكم فيها. الخامسة والستون بعد الثلاثمائة هو عام بالنسبة الى الرجال والنساء فعم
التحريم كل واحد من الصنفين واتفق عليه ارباب المذاهب المشهورة. السادسة والستون
بعد الثلاثمائة لنا نقل … يقول … في الذهب والحرير عن الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو حل لاناثهم وهذا النص خاص بالنساء لا يعم هذا العموم في النهي عن الاكل والشرب فان
الخاص يقدم على العام … هذا من قبيل اضافة التحريم والتحليل الى الاعيان وقد احتج
فيه الناس … وهو مردود لان عرف الاستعمال كالوضع ولهذا اتسمت
الاسماء العرفية … ويعرف الاستعمال بصرف اللفظ عن الاجمال في … حرمت الطعام …
في العرف … حرمت الثوب … لبسه … حرمت المراة

تصرف

تصرف الى الاستمتاع … وقد يتصرف بعض الفقها استعماله في العموم … الى الافعال المقصودة الى
العرف فاذا … هذا القول من صرف اللفظ والتحريم والتحليل الى المقصود من منافع العين عادة فتحريم الحرير
منصرف الى اللبس واما تحريم الذهب فلا يبعد ان ينصرف الى التحلي به لانه المعتاد واما اتخاذ
الاواني منه فقليل نادر واذا كان كذلك فتحليل الذهب للنساء ينصرف على هذا التقدير الى التحلي المعتاد
دون الاستعمال بالاكل والشرب في اوانيهما فيبقى النص الدال على تحريمها في اوانيهما عن معارض واما اذا حمل على
العموم اما بالنسبة الى منافع العين او انه علق على ما هو اعم من التحلي وان لم يستحق منافع العين فحينئذ
يكون هذا من قبيل تعارض العمومين من وجه دون وجه وبيانه ان النهي عن الشرب بالفضة خاص
بالنسبة الى هذا الانتفاع المعين عام بالنسبة الى الرجال والنساء واباحة الذهب للنساء خاص بالنسبة
الى النساء عام بالنسبة الى هذا الانتفاع المعين واذا كان كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر عاما من وجه
خاصا من وجه فلا بد من الترجيح ويمكن ان يقال فيه الترجيح من عموم النهي بالنسبة الى الرجال والنساء بوجهين
احدهما ان هذا الحكم قد علل بعلة تعم الفريقين فيوجب التحريم على النوعين وهو قوله عليه السلام لا
تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فاختصاصها للكفار
في الدنيا يقتضي ان لا تكون لمقابليهم في الدنيا وهم المسلمون لا للرجال فقط فانه لو ابيح للنساء لما انحصر
للكفار في الدنيا وايضا فان هذا التعليل انما هو للتزهيد فيها في الدنيا والترغيب لتناولها في الاخرة وسائر
المؤمنين مطلوبون بترجيح امر الاخرة على الدنيا ولا اثر في هذا المعنى للانوثة والذكورة حتى يقال بالتخصيص
فظهر ان هذا الحكم معلل بعلة تقتضي التعليل بها التسوية في الحكم بين الرجال والنساء واما تحليل الذهب
للنساء فلم يعلل بعلة لفظية تقتضي عموم انواع الانتفاع وما علل لفظا راجح على ما لم يعلل لفظا الا ان يقال
ان المقصود الاظهر من التحليل للنساء معنى الزينة وذلك لا يقتضي جميع انواع الانتفاع حتى ينتهي الى الشرب
والتعين والتكثر الثاني الترجيح بالنصوص الشرعية الدالة على ذم السرف وانه لا يحب المسرفين وان
المسرفين هم اصحاب النار والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وهذه المسالة لا تختص بالرجال دون
النساء فهما مشتركان في ذلك. السابعة والستون بعد الثلاثمائة المرجح عند المالكية منع الضبب
قال مالك رحمه الله لا يعجبني ان يشرب فيه ولا ان يتطيب فيه المراة وللنساء فيه طرق واشهرها انه
اذا اجتمع الصغر والحاجة حل الاستمتاع وان صغرت الضبة ولا حاجة او كبرت ومست الحاجة
فوجهان ومنهم من قال ان كانت الضبة تلقى فم الشارب لم يجز وان صغرت وعمت الحاجة اليها
وحكي وجه في استعمال المضبب كيف ما فرض لا من جهة على اعتبار عين التبر وهي موجودة والذي يتعلق
بهذا الحديث ان رواية من روى انا الفضة لا يتناول المضبب ومن روى عن شرب بالفضة فلا يبعد ان
يتناول من الضبة ما يلقى فم الشارب وان جعلنا الباء للاستعانة ففي تناوله نظر. الثامنة
والستون بعد الثلاثمائة اذا شرب وفي يده دنانير طرح الدنانير في الكوز وشرب منه او شرب من يده
وفي اصبعه خاتم فالنص مقتضى الشفعة لم يكره وكره بعضهم لان العادة جرت بذلك ولا يبعد مثل هذه
الاشياء من الريبة قلت … لا يبعد ان يلحق في هذا الى لفظ الرواية التي ذكرناها وهي وعن شرب بالفضة
اذا جعلنا الباء للمصاحبة في الشرب وهي في بعض هذه الصور اظهر من بعض واما مسألة الخاتم فبعيد
جدا ودونها مسالة الشرب وفي الفم الفضة وهو بعيد ايضا واقربها وضعها في انا الشرب والاظهر
الاباحة كما ذكرنا الا بناء على ما اخترناه من حمل هذه الرواية على الرواية الاخرى وهي انا الفضة فان هذا
لا يسمى اناء وانما استغربت مسالة الشرب على الفضة الموضوعة في الاناء لانه قد يقصد هذا المعنى في
الاستعمال وربما ادعى فيه منفعة بالنسبة الى الذهب وعلى كل تقدير فقصة احداث سرور في نفس

فاعله مقربته من الاستعمال الممتنع به ومن لا يقف مع ظاهر اللفظ ويعتبر وجوه فليس يبعد منه
ان يقول هو استعمال الفضة لما يتعلق به من الغرض والممنوع المنهي عنه الشافعي وان كره المضبب بالفضة
لئلا يكون شاربا على فمه فضة التاسعة والستون بعد المائة اذا اتخذ اناء من ذهب او فضة
وموههما بنحاس او رصاص ففيه خلاف ووجه المنع ان الاسراف موجود لوجود الفضة ووجه الجواز
ان ذلك السرف لا يظهر للناس حتى يخشى منه فتنة الفقراء او يحصل به اظهار الكبر قلت
هذا رجوع الى اعتبار العلتين المستنبطتين في السرف او الخيلاء والتحريم ورد على آنية الفضة
وهذا آنية فضة ولا يخرج عن ان يسمى آنية فضة بتغير جوهره هذا من حيث اللفظ واما من حيث
المعنى وهو اعتبار السرف فقد قدمنا ما يقال في ترجيحه السبعون بعد المائة اذا اتخذ
اناء من حديد او نحاس وموههما بذهب او فضة ففيه الخلاف المتقدم وعلة التحليل ان الاسراف
لم يوجد والتحريم ان خوف الفتنة موجود يعني لاظهار السرف والزي للناس قلت
هذا عكس المسألة الاولى في اعتبار اللفظ يقتضي ان لا يحرم لانه لا يسمى اناء فضة وانما هو آنية
نحاس او رصاص وكما لا يزول الاسم الا بالتمويه بغير جوهره كما قدمنا في المسألة الاولى فكذلك لا
يحدث له اسم آخر بالتمويه بغير جوهره واذا لم يحدث له اسم آخر لا يتناوله اللفظ والمعنى انما
هو السرف معدوم واما الخيلاء الذي علله التحريم فقد تقدم ما فيه الحادية
والسبعون بعد المائة مزج اناء نحاس بذهب او فضة فيستتر اما اعتبار لفظ الآنية الفضة
او الذهب فقد يخرج هذا بعد قلته لا يسمى آنية فضة او ذهب عند الاطلاق واما اعتبار القليل بالخيلاء
فمنتف لاستتاره الثانية والسبعون بعد المائة هذا السكر في قوله وعن شرب
بالفضة بل يسير الشرب وكثيره ومنع من ترتيب الحكم على كل الشرب المطلوب الثالثة
والسبعون بعد المائة اذا اتخذ اناء من الذهب او الفضة ومهد ان اتخذ اناء من غيرهما
كالنحاس والرصاص ومزجهما بحيث تنشأ عنهما صفة اخرى منع ظهور احداهما على الآخر
فمن قال بجواز الاناء من الذهب اذا غشي بغيره لان اسم الحلال يتمحض على قوله جواز هذا الاناء فرضنا
انه لم يظهر الذهب عليه بل ربما يقال انه هاهنا اولى لعدم اطلاق اسم الاناء حقيقة على بعضه فان
ليس هو اناء ذهب حقيقة بل بعضا فلا يبعد في هذه المسألة وفي التي تقدم من تغشيته اناء نحاس
بذهب او فضة مستتر ان يمنع ويستند فيه الى السكر في شرب بالفضة الرابعة
والسبعون بعد المائة الظاهرية على اصلهم في الوقوف على المنصوص ولا يعدو من الحكم الى غير
الشرب والاكل وغيرهم عداه الى وجوه الاستعمال بالوضوء بانائهما واستعمال ماء الورد والبخور
من الآنية المذكورة وادعى بعض المعتبرين الحكم المنصوص عليه ان النهي عن الشرب للتنبيه على
سائر المنافع فان ما سوى منفعة الشرب دون منفعة الشرب وقل ما يتخذ لاجله اناء
الذهب والفضة فاذا حرم الشرب منها فسائر وجوه الانتفاع اولى بالتحريم الخامسة
والسبعون بعد المائة اذا اصيب من اناء الفضة او الذهب شيء من غير ان يلاقي
فمه الاناء من اعتبر معنى الاستعمال فلا تردد في امتناعه على مذهبه لانه مستعمل لاناء الذهب
والفضة ومن اعتبر اللفظ فالذي في لفظ هذه الرواية وهو قوله وعن شرب بالفضة فظاهره
التحريم اذا حملنا الباء على بابها من الاستعانة والآلة لانه قد شرب بها واما على رواية من
روى عن آنية الفضة فيرد هذا الى العموم في المقتضي لانه اقرب الى الحقيقة

دخل

دخل تحته انما هذا النوع بل يتأتى وجوه الانتفاع السادسة والسبعون بعد المائة
قد تقدم تفسير المياثر وحكينا الاقوال في معناها وتلك الاقوال يرجع بعضها الى النهي عن الحرير
كمن فسرها باغشية السروج من الحرير ومن فسرها بسروج من الديباج وبعضها يرجع الى ما هو اعم
كما جاء المياثر الحمر وبعضها الى جلود السباع والاقرب انه يدل على ما هو اعم من الحرير لان في حديث آخر
مياثر الارجوان وذلك يدل على اطلاق اللفظ على ما هو من الارجوان واما تخصيصها فقد
اختلفت الرواية في المياثر في الرواية التي قدمناها الاطلاق والعموم وفي رواية عن اشعث عند
البخاري بهذا الاسناد بعينه ومياثر الحمر واما تخصيصها بالحرير او به وبالارجوان فيحتمل ان يكون
لعادة جرت فيها في ذلك الوقت فانصرف النهي اليها وتكون الالف واللام للعهد السابعة
والسبعون بعد المائة فان كان المراد بها مياثر الحرير فالتحريم في ذلك ظاهر لما ثبت من النهي
عن لبس الحرير وان كان من الارجوان او من الاحمر الذي هو اعم من الحرير فيحمل على المذاهب المشهورة
عن العلماء المنكرين النهي على الكراهة لاعتقادهم الحل فيها الثامنة والسبعون بعد المائة
اذا حمل على جلود السباع كما ورد في بعض تفاسير هذا اللفظ فلا يقوله يعلله بتحريم لبس الحرير
وقد يتعلق بعلة الجاهلية فيستدل به على ان الذكاة لا تعمل في جلود ما لا يؤكل لحمه وسعى على نجاسة
وقد استدل بالنهي على افتراش جلود النمور ونحوه على هذه المسألة فعلى هذا يدخل النهي عن المياثر
اذا فسرت هذا التفسير في هذا الباب ويستدل به عليه على النحو الذي حكيناه الا انه استدلال
على تقدير تفسير المياثر بجلود السباع وقد ذكرنا ان الاقرب تفسيرها بما هو اعم من هذا التاسعة
والسبعون بعد المائة لا يصح هذا الاستدلال على نجاسة جلد ما لا يؤكل لحمه وجعل ذلك
علة النهي فيتعدى منه الى مسألة استعمال الثوب النجس لغير الصلاة الثمانون بعد
المائة النهي عن المياثر اذا حملناه على الحرير يدل على تحريم ما ظاهره محرم اللبس وان كان بطانته
وحشوه من غيره وانه لا يجعل احتياطه به على هذا الوجه كاختلاط الحرير بغيره نسجا فان
مياثر السروج لا بد فيها من الحشو وان يتصل بما يلبس بحرير على الاولوية ضعيف ايضا وان كان
لفظ المياثر يدخل تحته وهذه الصورة اعني ما اذا كان الظاهر من حرير والحشو والبطانة
من غيره قد دخلت تحت النهي فيحصل ما ذكرناه من الاستدلال الحادية والثمانون بعد
المائة ظاهر النهي عن لبس الحرير التحريم وقول الشافعي رحمه الله واكره لبس الديباج محمول على
ان المراد بالكراهة التحريم والمتقدمون يطلقون مثل هذا اللفظ ويريدون التحريم الثانية
والثمانون بعد المائة هذا التحريم متعلق بالرجال وهو كالمجمع عليه لانقراض شهوده عن
الاستدلال بالخلاف انه اذا خلاف فان ما كان بعده ويحتمه حرم انه لا يجوز للرجال الثالثة وقد
تقدم حكاية كلام القاضي في مسألة الخاتم الثالثة والثمانون بعد المائة المشهور
المستفيض قولا وفعلا اباحة الحرير للنساء وفيه قول قديم فقد نقل عن ابن الزبير رضي الله عنهما
انه قال الا لا تلبسوا نساءكم الحرير اخرجه مسلم وروى النسائي من حديث ثوبة بن مالك ان
امرأة سألت ابن عمر عن الحرير فقال لها ابن عمر من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وروى النسائي
ايضا من حديث عمرو بن الحرث ان ابا عشانة حدثه انه سمع عقبة بن عامر يخبر ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يمنع اهله الحلية والحرير ويقول ان كنتم تحبون حلية الجنة وحريرها فلا تلبسوها
في الدنيا وللجواز دلائل منها ما في الصحيح من حديث زيد بن وهب عن علي بن ابي طالب

رضي الله عنه قال كساني رسول الله صلى الله عليه وسلم حلة سيراء فخرجت فيها فرأيت الغضب في وجهه قال فشققتها بين نسائي وهو متفق عليه واللفظ لمسلم وعن أبي صالح الحنفي عن علي أن أكيدر دومة أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثوب حرير فأعطاه عليا فقال شققه خمرا بين الفواطم وفي رواية بين النسوة أخرجه مسلم واشتهر في هذا الاستدلال ملحقا الذهب والحرير في تحريمه على الرجال وحله للنساء منه ما روى سعيد بن أبي هند عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله أحل لإناث أمتي الحرير والذهب وحرمه على ذكورها أخرجه النسائي واعتمده ابن حزم قال وهو أثر صحيح لأن سعيد بن أبي هند ثقة مشهور وروى عنه نافع وموسى بن ميسرة والذي لا ريب فيه أن توثيق سعيد صحيح ولكن لا يكفي ذلك في الحكم بالصحة بل لا بد من شرط آخر وهو الاتصال وعدم الانقطاع ولم يتعرض ابن حزم لنظره عليه ولا وجهته والله أعلم فكره إليه وكان يلزمه ذلك قبل الحكم بصحته وقد ذكر أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الأندلسي(?) الداني في كتاب الإيماء عن الدارقطني أن سعيد بن أبي هند لم يسمع من أبي موسى شيئا فعلى هذا يفوت شرط الاتصال واشتهر أيضا الإسناد إلى ما روي عن علي رضي الله عنه في هذا وهو حديث رواه أبو داود من حديث يزيد بن أبي حبيب عن أبي أفلح الهمداني عن عبد الله بن زرير أنه سمع علي بن أبي طالب يقول إن نبي الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريرا فجعله في يمينه وأخذ ذهبا فجعله في شماله ثم قال إن هذين حرام على ذكور أمتي حل لإناثها

الرابعة والثمانون بعد المائة تكلم القاضي على حديث عبد الله بن الزبير رضي الله عنه لا تلبسوا نساءكم الحرير الحديث فقال هذا مذهب عبد الله ومن قال بقوله بحرمه على الرجال والنساء ويحمله على العموم وقد انعقد الإجماع بعده من العلماء على جوازه للنساء وتخصيص تحريمه بالذكور وقيل نسخ في الرجال والنساء بالإباحة لهن والجمهور على أنه ليس بناسخ ولا منسوخ وإنما هذه أحاديث مجملة وحديث تخصيص الرجال مفسر لها وحمل بعضهم النهي العام في ذلك على الكراهة لا على التحريم قلت هذا الكلام يحتاج إلى تأويل فإن أراد أنه قد يقول بالكراهة دون التحريم فهذا إنما يقتضيه ما قدمه من انعقاد الإجماع بعد ابن الزبير ومن قال بقوله من العلماء على جوازه للنساء وإن أراد أنه كان الحكم العام قبل التحريم على الرجال هو الكراهة دون التحريم ثم انعقد الإجماع على التحريم للرجال والإباحة للنساء فهذا أوجه لكنه يقتضي النسخ في حق الرجال إلى التحريم وفي حق النساء إلى الإباحة

الخامسة والثمانون بعد المائة الثابت بالحديث أن لبس الحرير إن كان يستلزم الحرير المفرد عن المخالطة فالمخصص فيه بالنسبة إلى الرجال حيث يحرم عليهم وإن كان يتناول الخالص والممزوج فما يباح منه يكون بطريق التخصيص وقد يستدل لعلى ما(?) وله الممزوج بحديث سويد بن غفلة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب بالجابية فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع ووجه الدليل منه الاستثناء وهو يقتضي إخراج ما لولاه لدخل فيكون لبس الحرير مطلقا على الممزوج قبل الاستثناء

السادسة والثمانون بعد المائة تحريم الحرير على الرجال يعلل بأمرين أحدهما الفخر والخيلاء والثاني أنه يورث رفاهية وزينة وأبهة تليق بالنساء دون شهامة الرجال وقد يكون المعنيان معتبرين إلا أنه قد رجح هذا التعليل أعني المعنى الثاني لا يقتضي التحريم عند الشافعي رحمه الله لأنه قال في الأم ولا أكره لباس اللؤلؤ إلا للأدب فإنه من زي النساء قلت ما كان مخصوصا بالنساء حليته وهيئته أو غالبا فيهن فالمنع منه ظاهر لأنه تشبه اللعن على المتشبهين من الرجال بالنساء وذكر بعضهم في تعليل التحريم التشبه بالكفار ولعله يعود إلى معنى الخيلاء فإنه زيهم

السابعة والثمانون بعد المائة من صور التخصيص لباس الحرير للحكة وتخصيصه الحديث الصحيح عن أنس قال رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم

للزبير

للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير لحكة كانت بهما متفق عليه واللفظ لمسلم ورواه مسلم من وجه آخر عن سعيد حدثنا قتادة أن أنس بن مالك أنبأهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لعبد الرحمن بن عوف وللزبير بن العوام في القمص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان بهما ورواه محمد بن بشر عن سعيد ولم يذكر السفر وأجاز الشافعية لبس الحرير للحكة والجرب وفي السفر حكاية وجها وقولا أنه للحكة والمشهور الأول وهل يشترط السفر في ذلك أم يجوز لمجرد الحكة فيه وجهان للشافعية قال الرافعي أصحهما لا يشترط لإطلاق الخبر والثاني نعم لأن السفر يشغل عن التفقد والمعالجة قال وفي الرواية الثانية يعني من الحديث ما يقتضي اعتباره في دفع القمل

قلت كان منشأ الخلاف اختلاف الطرق والروايات في ذكر السفر وعدم ذكره وقد قدمنا في رواية سعيد بن أبي عروبة ذكر السفر في الحكة لا في القمل ولا يقول الاختلاف راجع إلى المخرج واحد في الرواية عن قتادة ففي رواية شعبة عنه إطلاق الرخصة في لبس الحرير للحكة واختلف على سعيد عن قتادة ففي رواية أبي أسامة عن سعيد ذكر السفر وفي رواية محمد بن بشر عن سعيد عدم ذكره هذا بحسب ما في كتاب مسلم رحمه الله وعلى مقتضاه أن المخرج إذا كان واحدا فهو حديث واحد ذكر بعض الرواة فيه السفر ولم يذكره بعضهم فيوجب أن يحمل الإطلاق على الإثبات في بعض الرواة للقيد أما لعدم سماعه من شيخه أو لنسيانه أو لغيره وسعيد إعمال القيد في الرواية وحينئذ نقول وجب أن يعتبر في الحكم لأن هذا وصف علق الحكم به ويمكن أن يكون معتبرا إما للمعنى ووجه اعتباره ما قدمناه من كون السفر شاغلا عن التفقد والمعالجة أو لكونه مظنة الرخص فيكون هذا منها فإن وجد حديث آخر من وجه آخر ومخرج آخر بحيث لا يغلب على الظن أنه حديث واحد فههنا يمكن أن يقال إنه من قبيل النصين اللذين أحدهما مطلق والآخر مقيد ويلحق بقاعدته واختلاف العلماء فيه ومن نظر أيضا على هذا التقدير أعني على تقدير أن يوجد حديث آخر مطلق ووجه النظر أنه وإن اختلف المخرج فليس هو حكاية لفظين أحدهما مطلق والآخر مقيد وإنما هو حكاية قضية مخصوصة وهو الترخيص لعبد الرحمن والزبير رضي الله عنهما لعذر ومعنى قال الظاهر أنها قضية واحدة فرجع الأمر فيها إلى ما قلناه فيما إذا كان المخرج واحدا والله أعلم

الثامنة والثمانون بعد المائة قال الرافعي الشافعي رحمه الله وعند الأئمة القز من الحرير وحرموه على الرجال وإن كان كمد اللون وادعى صاحب النهاية وفاق الأصحاب فيه وحكى إلكيا حكاية وجه أنه لا يحرم لأنه ليس من ثياب الزينة قلت إنما كان مراده بالقز ما يطلقه من في زماننا عليه فليس يخرج عن اسم الحرير وإذا كان اسم الحرير مطلقا عليه وجب أن يحرم ولا معنى لاعتبار اللون وكمودته ولا لكونه من ثياب الزينة فإنهما تعليل يضعف أوله بعد إطلاق الاسم عليه

التاسعة والثمانون بعد المائة أجاز الشافعي رحمه الله لبسه لدفع القمل وقد خرج مسلم من حديث همام قال حدثنا قتادة أن أنسا أخبره أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام شكوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم القمل فرخص لهما في قمص الحرير في غزاة لهما فهذه الرواية فيها الرخصة للقمل وفيها ما يدل على السفر أيضا وحكى القاضي عياض رحمه الله حديث الحكة وحديث القمل في الغزاة اللذين قدمناهما وقال مذهب مالك منعه في الوجهين وبعض أصحابه يبيحه فيهما وقال شيخه القاضي أبو الوليد بن رشد المالكي لا اختلاف في أن لباس الرجال له في الحرب محظور ولا أباح الأمر ضرورة وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن

عوف والزبير بن العوام في قميص الحرير لحكة كانت بهما قال وكره ذلك مالك ولم يرخصه اذ لم
يبلغه الحديث والله اعلم وقد روي عنه انه ارخص فيه للحكة على ما في الحديث التاسع
بعد الثلثمائة روى مسلم من حديث عبد الله مولى اسماء بنت ابي بكر وكان خال ولد عطاء
قال ارسلتني اسماء الى عبد الله بن عمر فقالت بلغني انك تحرم اشياء ثلاثة العلم في الثوب وميثرة
الارجوان وصوم رجب كله فقال لي عبد الله اما ما ذكرت من رجب فكيف بمن يصوم الابد واما
ما ذكرت من العلم في الثوب فاني سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول انما يلبس الحرير من لا خلاق له فخفت ان يكون العلم منه واما ميثرة الارجوان فهذه ميثرة
عبد الله فاذا هي ميثرة ارجوان فرجعت الى اسماء فاخبرتها فقالت هذه جبة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاخرجت الي جبة طيالسة كسروانية لها لبنة ديباج وفرجاها مكفوفان بالديباج
فقالت هذه كانت عند عائشة حتى قبضت فلما قبضت قبضتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم
يلبسها فنحن نغسلها للمرضى يستشفى بها قال النووي في الشافعي لو كانت جبة صوف وليد مكفف
جيبها واكمامها واذيالها بالحرير المصمت او الديباج فانه يعمل في العرف لا يحرم لبسها وقال الرافعي
يجوز لبس الثوب المطرف بالديباج والمطرز به وقال الشيخ ابو محمد وغيره والشرط فيه الاقتصار
على عادة التطريف فان جاوز العادة فيه كان سرفا محرما وقد اعترض على اسماء الاسد الا بعد
بان قيل لعل هذا الحرير احدث بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
لبسها وفيها هذا الحرير ولا يصح ما يكون في ذلك حجة على جوازه واذا احتمل سقط التعلق به
قال القاضي عياض وهذا بعيد جدا لان اسماء انما احتجت بهذا على العلم لاجل الحرير الذي فيها
قال وقد قيل لعل النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يلبسها في الحرب الحادي
والتسعون بعد الثلثمائة قد قدمنا رواية سويد بن غفلة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
خطب بالجابية فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير الا موضع اصبعين
او ثلاث او اربع اخرجه مسلم وهذا دليل على جواز النظر بمثل هذا المقدار وقد شرط
في المهذب الشافعي ان يكون الطراز بقدر اربع اصابع فما دونها فان زاد لم يجز وهذا موافق
لمقتضى ما دل عليه الحديث الثاني والتسعون بعد الثلثمائة اجيز لبس الثوب
الذي يخيط بالابريسم وهذا ظاهر اذا كان الخيط بمقدار ما رخص فيه وهو قياس في معنى
الاصل الثالث والتسعون بعد الثلثمائة قد ذكرنا في تفسير القسي ما يشعر
بانه غير محض الحرير في بعض الاقاويل وقد اوردنا عن ابن وهب انها ثياب مضلعة
بالحرير تعمل بالقس من بلاد مصر مما يلي الفرما وفي كتاب البخاري فيها حرير امثال الاترج
وعلى هذا يكون النهي متوجها على بعض الممزوج بالحرير وللشافعية في الممزوج طريقان
احدهما ان كان الغالب الاكثر في الوزن لم يحرم لبسه وان كان الابريسم اكثر يحرم
وان كانا نصفين فوجهان قال الرافعي اصحهما انه لا يحرم لانه لا يسمى ثوب حرير
والاصل الحل وهذا الذي صححه الرافعي خالفه غيره في التصحيح وقال الصحيح انه يحرم
تغليبا للتحريم قال الرافعي وقال القفال وطائفة من اصحابه لا ينظر الى القلة والكثرة ولكن
ينظر الى الظهور فان لم يظهر الابريسم حل كالخز الذي سداه ابريسم وهو لا يظهر وان
ظهر الابريسم لم يحل وان كان ادونه في الوزن اهـ قال الرافعي فيخرج من هذا الطريق
القطع بالتحريم ان كان الابريسم ظاهرا وغالبا في الوزن كالعتابي المعين المظهور البها
وان وجد الظهور دون غلبة الوزن حرم عند القفال ولم يحرم عند الجمهور

وان

وان وجد غلبة الوزن دون الظهور انعكس المذهبان وقال القاضي ابو الوليد بن رشد المالكي
وقد اختلف السلف رضي الله عنهم في لباس الحرير الذي سداه حرير وما كان في معناه اختلافا
كثيرا وذكر انه يتحصل فيه اربعة اقوال احدها ان لباسها جائز من قبل ان الشارع قد ابيح لبسه فانه
ومن لم يوجر على تركها وهو مذهب ابن عباس وجماعة من السلف منهم ربيعة على ما وقع من
قوله في اول سماع ابن القاسم من كتاب جامع العتبية لانهم تاولوا ان النهي والتحريم في لباس الحرير للرجال
انما ورد في الثوب المصمت الخالص من الحرير والثاني ان لباسها غير جائز وان لم يطلق عليه انه حرام
فمن لبسها اثم ومن تركها اجر وقيل في حلة عطارد السيرا التي قال فيها رسول الله صلى الله عليه
وسلم انما يلبس هذه من لا خلاق له في الاخرة انها كانت تخالطها الحرير وكانت مضلعة بالقز
وهو مذهب عبد الله بن عمر والظاهر من مذهب مالك وان كان قد اطلق القول فيه انه مكروه
والمكروه ما كان في تركه ثواب وان لم يكن في فعله عقاب اذ هو مطلقه فيما هو عنده غير
جائز ويحرم تحريم ما الليس بحرام والذي يدل على ذلك من مذهبه قوله في المدونة وان جو
ان يكون الحرير للصلاة وحقيقة والثالث ان لباسه مكروه على المكروه من لبسه لم ياثم ومن تركه
اجر على تركه قال وهذا هو اظهر الاقوال واولاها بالصواب لان ما اختلف اهل العلم
فيه لتكافؤ الادلة في تحليله وتحريمه فهو من المشتبهات التي قال فيها رسول الله صلى الله
عليه وسلم من اتقاها فقد استبرأ لدينه وعرضه وعلى هذا القول ياتي ما حكي عن مطرف
من انه راى على مالك بن انس كساء ابريسم كساه اياه هرون الرشيد اذ لم يكن ليلبس ما يعتقد
انه ياثم بلبسه والرابع الفرق بين ثياب الخز وبين الثياب المشوبة بالقطن والكتان
فيجوز لبس ثياب الخز اتباعا للسلف ولا يجوز ما سواها من الثياب المشوبة بالقطن والكتان
بالقياس عليها الى هذا ذهب ابن حبيب وهو اضعف الاقوال اذ لا فرق في القياس بين
الخز وغيره من الثياب التي فيها حرير وطعمتها قطن او كتان الا المعنى الذي من اجله استجاز
لباس الخز من لبسها من السلف وهو انه ليس بحرير محض موجود في الخز بانتوسيعها فلهذا
المعنى استجاز والسنة لا من اجل انه خز اذ لم يات اثر في الرخصة لهم في لبس الخز فيختلف
فيقاس عليه غيره وقال القاضي ابو الوليد ايضا واختلف في العلم من الحرير في الثوب فمن اهل
العلم من اجازه لما جاء ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحرير وقال الا ما كان هكذا
وهكذا واشار بالسبابة والوسطى وروي اجازته ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مثل
الاصبع والاصبعين والثلث والاربع وكرهه جماعة من السلف الرابع
والتسعون بعد الثلثمائة اختلفوا في افتراش الحرير للرجال وليس محض التحريم
باللبس عند الشافعية بل افتراشه والتدثر به واتخاذه سترا او سائر وجوه الاستعمال
في معنى اللبس وحكي فيه خلاف عن ابي حنيفة وانه قال لا يحرم الا اللبس وفي كتاب الرافعي
ذكر وجه انه يجوز لهم الجلوس عليه اي للرجال وقال القاضي عياض المالكي والمشهور عندنا منع
الجلوس على الحرير وقال عبد الملك بالجوازيه وعلق المنع باللبس المذكور في الحديث الحادي
بل للمسلم من هذا الحديث ما خذان احدهما النهي المباشر اذا حمل على ان يكون من الحرير
والثاني النهي عن لبس الحرير بناء على ان الافتراش لبس ويستدل عليه بحديث انس رضي الله عنه
فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فاطلق عليه اسم اللبس وهو معنى

على الاطلاق اللبس على المفروش على انه قد ورد ما يمنع عن هذا كله في حديث صحيح صرح فيه بالنهي
عن الجلوس عليه فروى البخاري من حديث ابن ابي ليلى عن حذيفة قال نهانا النبي صلى الله عليه وسلم
ان نشرب في انية الذهب والفضة وان ناكل فيها وعن لبس الحرير والديباج وان نجلس عليه الخامسة
والسبعون بعد الثلثمائة نقل صاحب البحر الروياني الشافعي عن الاملاء او الام
لو لبس رجل قباء محشوا بالقز فلا باس لان الحشو باطن وذكر صاحب التهذيب الشافعي فيه
خلافا فقال فيه طريقان ولو لبس جبة محشوة بالقز او الابريسم جاز على الاصح وذكر القاضي
عياض المالكي ان المذهب النهي عن الجلوس وان كان بطانة لم يجلس عليه او محشوا فيها كالحشي
الصوف يجلس عليه قلت اذا اطلق عليه اسم اللباس او الاستعمال او اندرج تحت لفظ
النهي عنه فلا اعتبار بالعلل التي ذكرت في جوازه وانه باطن وكان ذلك مبنيا على اعتبار معنى
الخيلاء وهو معنى اخذ من مجرد المناسبة واتباع اللفظ اولى ثم البطانة ممنوعة وليست
بظاهرة والله اعلم السادسة والسبعون بعد الثلثمائة لباس الحرير في الحرب
اختلف علماؤهم فيه قال القاضي واختلف في لباسه في الغزو واذا اقتصر به الخيلاء الممنوعة واطلق
الغزالي في موضع القول بانه يجوز للمحارب لبس الحرير وعلله الرافعي بان اللبس للغزو وعذرا
على الاطلاق السابعة والسبعون بعد الثلثمائة اجاز الشافعي لبسه عند
مفاجاة القتال اذا لم يجد غيره وذلك في حكم الضرورة الثامنة والسبعون
بعد الثلثمائة قال الرافعي الشافعي بعد ذكر جواز لبسه لمفاجاة القتال وكذلك لبس ما هو
جنة للقتال كالديباج الصفيق الذي لا يقوم غيره مقامه وجوز القاضي ابن كج اتخاذ القباء
ونحوه مما يصلح في الحرب ولبسه فيها على الاطلاق لما فيه من حسن الهيئة وزينة الاسلام
لينكسر قلب الكفار منه كتحلية السيف ونحوه قال الرافعي والمشهور الاول قلت
تخصيص العموم والنصوص بمثل هذا المعنى لا يقوى في اتباع الظاهر اولى التاسعة
والسبعون بعد الثلثمائة افتراش الحرير للنساء احله وعند الشافعية
على وجهين ومن منعه يكون اريد حكمه في العموم في النهي عن الجلوس على الحرير او العموم
في النهي عن لبس الحرير اذا كان الافتراش لبسا ويخرج عنه ما عداه من انواع اللبس فيبقى
الافتراش وهو ضعيف وتعارضه العموم الذي جاء في جواز لبس الحرير للنساء وقد ورد ما
الكلام في تلك المسالة فعلك باعتبار تعارض العمومين لاحد التمسك بهذه في هذه المسالة
وذكر الرافعي رحمه الله الوجهين في تحريم افتراش الحرير للنساء قال واظهرهما ولم يورد
في التهذيب سواه يحرم كاستعمال الاواني للسرف والخيلاء بخلاف اللبس فانه للزينة فصار
كالحلي الموفية ثمانين بعد الثلثمائة اختلفوا في جواز الباس الصبيان
الحرير وللشافعية فيه وجوه ثالثها الفرق بين ان يكون دون سبع سنين فلا يمنع وبين ان
يكون له سبع سنين فما فوقها فيمنع منه كله بعد ذلك ولو ان لا مستند لكان يقول
اللابس مفرد بينا والباس الاشياء والباسه لغيره فيخرج عنه ما يخرج اما بالاجماع
او بغيره من النصوص ويبقى ما عداه لكن ضعفا بالعرف تقتضي سبق الذهن الى
لباس الانسان لنفسه ولو قيل انه لا يسمى لابسا الا الباس اصلا لكان له وجه قاله المالكية
في مسالة الاستنابة في الحج ان الامة انما تدل على الحج لا على الاحجاج وحج البيت مصدر
حج يحج واحجاجه مصدر احج يحج فالامة تقتضي الحج بنفسه لا الاحجاج الا ان غاية

هذا الا انه لا يدل على الاحجاج وذلك لا يمنع من اخذه من الحديث الأولى بعد
الاربعمائة قال القاضي ابو بكر بن العربي المالكي في كتاب سراج المريدين في ابواب الكلام
على لباس المراة وههنا مسالة حسنة وهي ان المراة لا لباسها وفراشها من الحرير والذهب
فاذا جاءها زوجها جالسها عليه وضاجعها فيه وان دعاها الى فراشه جاءت الى ازاره وكانه
ولا يلزمها اذا اراد الاتيان اليها ان تخرج من بيتها الى بيت فراشه الصوف كما لا يلزمها ان تجرد له الى
مدرعة الصوف ولا خلاف بين الامة انه يخالطها وعليها ثوب الذهب فيكون ثوبها لهما لفاعا واحدا
ثم قال بعد ذلك وروى محمد بن احمد بن حماد ثنا احمد بن عبد الجبار ثنا محمد بن فضيل عن الاعمش
عن حبيب عن كريب مولى ابن عباس قال بعثني الى النبي صلى الله عليه وسلم في ابل اعطاه اياها
من الصدقة فلما اتاه وكانت ميمونة جالسة قال فاتى النبي صلى الله عليه وسلم المسجد وصلى
العشاء ثم جاء وطرح ثوبه ودخل مع امراته في ثيابها ثم قال بعد ما ذكره من الفاظ الحديث الى قوله
ودخل مع امراته في ثيابها فهو فقه الحديث الذي قصد فانه ان الزوج اذا اتى امراته وقد حلي
ثيابها الحرير والذهب من لباسها قلت ادلة تحريم الذهب والحرير على الرجال عامة
منها واهل الصورة التي ذكرها واخراجها عن تلك الدلائل العامة تخصيص يحتاج الى دليل
شرعي يدل عليه وكان ما ذكره يلتفت الى قاعدة التبعية واعطاء التابع حكم المتبوع
الا انها قاعدة مضطربة لا تجري على قانون واحد وهي ذاهبة الى طريق الاستحسان في
تنبيه ثم وما ذكره من انه يخالطها وعليها ثوب الذهب فيكون ثوبها لهما لفاعا واحدا وانه لا خلاف
فيه فان كان اراد انه باشرتها عند المخالطة وهي عليها تلبس الذهب والحرير فلبس محرام
وان اراد ان يخالطها بحيث يكون ثوب الحرير والذهب مشتملا عليه اشتمال المحرم على الرجل استعماله
لو كان منفردا عن المراة فهذه هي المسالة بعينها فلا استشهاد بها عليها وجيد يمنع وقوع
الاتفاق على جواز هذا واما ما ذكره في اخر الحديث ودخل مع امراته في ثيابها وانه فقهه
الحديث فهي واقعة حال لا عموم لها ولا لفظ عموم ولا دليل بوجه من الوجوه على كون تلك
الثياب محرمة على الرجال واذا لم يكن فيه الحال الدالة على خصوص المدعى ولا اللفظ
يتناولها بعمومه فلا دلالة على المدعى والله اعلم بالصواب الثانية
بعد الاربعمائة قد تقدمت الاشارة الى تكرار لفظ القسي والحرير والاستبرق
والديباج وانه قد يورد ان لفظ الحرير يتناولها والجمع ثم السبب في التكرار فاما اذا جعلنا
القسي ليس خالصا فلا تكرار من جهته وان جعلناه خالصا ففي الجواب وجهان احدهما
ما تقدم من الفرق بين الجمع في الخبر والمخبر عنه وانه لا يلزم من الجمع في الخبر الجمع في
المخبر عنه فيجوز ان يكون النهي من النبي صلى الله عليه وسلم وقع عن هذه الاشياء متفرقا وجمع الراوي
ثم جاء في حديث الا ان هذا الاسم في جميع ما ذكر ههنا فانه قد صح لا تلبسوا الحرير والديباج
من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم والوجه الثاني ان الحلل والصور والهيئات
قد يتوهم احلالا في الحكم ان يمكن ان يكون بعض تلك الاوصاف معتبرا الا ترى ان الاستبرق
ما غلظ فقد يتوهم ان غلظه تخرجه من الاعتبار في معنى التحريم لان وصف الرقة اقرب الى
الرفاهية الا ترى الى قولهم في بطائنها من استبرق وهذه البطائن فكيف الظهائر او كما قيل
واذا كان اختلاف الهيئات مما يورث وهما فذكر الانواع المتعددة مفيد في نفي اعتبار
كل وصف مخصوص من الاوصاف المذكورة ويبين تعلق الحكم بالعام ولما قال

ابو اسحق السبراري يحرم على الرجل استعمال الديباج والحرير في اللبس وغيره وقال بعض المتكلمين
على كلامه اراد بالحرير ههنا ما لا نقش فيه والديباج ما فيه نقش وهذا الكلام راجع الى ما ذكرناه
فقد بسطنا القول فيه وفي تعليله والله اعلم ٥

الحديث الثاني من هذا الباب

عن عبد الرحمن بن ابي ليلى انهم كانوا عند حذيفة فاستسقى فسقاه مجوسي فلما وضع القدح
في يده رمى به وقال لولا اني نهيته غير مرة ولا مرتين كانه يقول لم افعل هذا ولكني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تلبسوا الحرير ولا الديباج ولا تشربوا في آنية الذهب
والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة متفق عليه ولفظ المتن للبخاري
الكلام عليه من وجوه الاول في التعريف بمن ذكر اما حذيفة رضي الله عنه فهو ابو
عبد الله حذيفة بن اليمان واسمه حُسَيل بضم الحاء المهملة وفتح السين المهملة وقيل حِسْل بغير تصغير
ابن جابر بن عمرو بن ربيعة بن جروة بن الحارث بن مازن بن قطيعة بن عبس العبسي القطعي واليمان
لقب قال ابو عمر وشهد حذيفة وابوه حسيل واخوه صفوان احدًا وقتل اباه يومئذ بعض المسلمين
وهو يحسبه من المشركين قال ابو عمر وكان حذيفة من كبار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو الذي بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الخندق ينظر الى قريش فجاءه بخبر رحيلهم
وكان عمر بن الخطاب يسأله وهو معروف في الصحابة بصاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان عمر ينظر اليه عند موت من مات منهم فان لم يشهد جنازته حذيفة لم يشهدها عمر وكان حذيفة يقول
خيرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الهجرة والنصرة فاخترت النصرة وهو حليف للانصار لبني عبد
الاشهل وشهد حذيفة نهاوند فلما قتل النعمان بن مقرن اخذ الراية وكان فتح همذان والري
والدينور على يد حذيفة وكانت فتوحه سنة اثنين وعشرين ومات حذيفة سنة ست وثلاثين بعد
قتل عثمان في اول خلافة علي رضي الله عنهما وقيل توفي سنة خمس وثلاثين والاول اصح وكان موته بعد ان
اتى نعي عثمان الى الكوفة ولم يدرك الجمل واما عبد الرحمن بن ابي ليلى فالمشهور انه يسار
وقيل داود بن بلال كنية عبد الرحمن ابو عيسى وهو انصاري لا اعلم في نسبه او في الولاء قال البخاري
كان بعضهم يقول هو من الاوس وكان عمار بن ابي شيبة يقول هو مولى لبني ... في الانصار ابن سعد
كاتب الواقدي قال ابن ابي ليلى من احيحة قال وهو احد بني جحجبا ولكن اثبته منسوبا في مسند
يعقوب بن ابي شيبة الى بني جحجبا بسبب ذكره وابن ابي ليلى احد كبار التابعين وابوه له صحبة ذكر
يعقوب بن ابي شيبة عنه انه قال ادركت عشرين ومائة من الانصار من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
ويقال انه ولد لست سنين بقين من خلافة عمر قال يعقوب وروى عبد الرحمن عن عمر وعلي وعبد الله
وابي بن كعب وسهل بن حنيف وخوات بن جبير والبراء بن عازب وابي ذر وابي الدرداء
ومعاذ بن جبل وابي سعيد الخدري وقيس بن سعد وزيد بن ارقم وكل هؤلاء من الصحابة قال
وكان يحيى بن معين فيما حدثني عنه احمد بن العباس ينكر سماعه ويصحح له السماع من علي ويعلي بن مرة
عن ابيه لم يسمع ابنه من معاذ بن جبل قلت ذكروا وفاة عبد الرحمن بن ابي ليلى سنة
ثلاث وثمانين لانه غرق في نهر البصرة الذي يقال له دجيل **الوجه
الثاني** في تصحيحه وقد اتفق الشيخان على اخراجه في الصحيحين من حديث مجاهد
والحكم وعبد الرحمن بن ابي ليلى وهذا الذي ذكرناه رواه سعيد بن ابي سلمة عن مجاهد عند البخاري
الوجه الثالث في شرح مفرداته وفيه مسائل **الاولى**

استسقى استفعل من السقي وهو بمعنى طلب منه السقي وذلك احد ما تدل عليه هذه الصيغة وتجيء لمعان
اخر لا مدخل لها ههنا **الثانية** المجوسي يحتمل ان يكون نسبة الى الاب كما ينسب القائل الى ابيها
فقال التيمي والهاشمي مثلا ويحتمل ان يكون نسبة الى المذهب والدين وقد انشد سيبويه ٥
كنار مجوس تستعر استعارا ٥ **الثالثة** هذا المجوسي قد ورد ذكره باسمه في
هذا الوصف وما حضرني فيه في رواية حذيفة استسقى بالمدائن فاتاه انسان بإناء من فضة وفي رواية
عبد الله بن عكيم فجاءه دهقان بشراب في اناء من فضة والدهقان بكسر الدال وضمها الزعيم في
القرية من الفرس قال اللغوي ويحتمل ان يكون سمي به من جمع المال وضمه وملائه الارعبة فيه يقال
ادهقت الماء ادهاقا اذا دهقته ادهقه اذا افرغته افراغا ودهق لي دهقة من المال اذا اعطاه
وادهقت الاناء ملاته قال الشاعر دهقانة تسجد الملوك لها يجبى اليها الخراج في الخرج
او يكون من اللين والدهقنة لين الطعام والدهاقين لانهم يلينون طعامهم وعيشهم لسعة حالهم
او يكون دهقنة الطعام وتليينه مستقا من اسمهم اذ هي عادتهم والله اعلم وقيل معناه الحاذق
والذكا والدها **الرابعة** في هذه الرواية فرمى به وفي رواية عبد الله بن عكيم فرماه
وفي رواية عن ابن ابي ليلى فرماه به فاما رواية فرمى به فالضمير للقدح والفعل معدى بالباء لان رمى
الشيء ورميت به اذا طرحته من يدك هذا هو الظاهر واما رواية فرماه به ففيها زيادة ضمير المفعول
في رماه وهو المجوسي واما رواية فرماه فيحتمل ان يكون الضمير للمجوسي ويحتمل ان يكون للاناء ويعني ان
يكون المعنى على رواية رماه به لدلالتها على ما دل عليه الروايتان الاخريان وزيادة **الخامسة**
في اعلم حروف الجر سماها الكوفيون صفات لنيابتها عن الصفات ويترجم على هذا الباب دخول بعض
الصفات على بعض لكون معنى هذا الحرف معنى هذا قال ابو محمد بن السيد الاندلسي رحمه الله هذا
الباب اجازه قوم من النحويين اكثرهم كوفيون ومنع منه اخرون اكثرهم بصريون وفي القولين جميعا
نظر لان من اجازه دون شرط وقيد لزمه ان يجيز سرت الى زيد وهو يريد مع زيد قياسا على
قولهم ان فلانا لظريف عاقل الى حسب ثاقب اي مع حسب ثاقب قال ويلزمه ان يجيز في قول زيد
اي عليه قياسا على قول عنترة بطل كان ثيابه في سرحة وهذه المسائل لا يجيزها
من اجاز ابدال الحروف ومن منع من ذلك على الاطلاق لزمه ان يتعسف في التاويل الكثير مما في هذا الباب
اشياء يبعد تاويلها على غير وجه البدل كقوله اذا امرؤ ولي علي بوده وقوله
اذا رضيت علي بنو قشير ولا ينكر المنكر لهذا ان يقول هذا من ضرورة الشعر لان هذا النوع قد كثر
وشاع ولم يخص الشعر دون الكلام فاذا لم يصح انكار المنكر له وكان المجيزون لا يجيزونه في كل موضع
ثبت بهذا انه موقوف على السماع غير جائز القياس عليه ووجب ان يطلب له وجه من التاويل يخبر
الشاعر عنه ويعرف كيف المأخذ فيما يرد منه ولم نر فيه للنحويين قولا احسن من قول ابن جني
في كتاب الخصائص وانا اورد في هذا الموضع واقتضب مما ذكره من الاحتجاج المقنع ان شاء الله تعالى
قلت ثم ذكر ابن السيد حاصله يرجع الى المعنى الذي يسمى التضمين وهو تضمين كلمة معنى
اخرى لتفيد المعنيين ومما اشتهر فيه قوله قد قتل الله زيادا عني قيل ضمن قتل معنى صرف
ليفيد الصرف بالقتل وانه وقع به لا بغيره وذكر ابن السيد فيه وجها آخر فقال وقد يجوز ان يكون من اجله
قوله اجل المسعر زيدا اي نبت في ذلك مكانه وتعلقت في ذلك مراده فيكون معنى قد قتل الله زيادا عني
اي لعله ما تنت انا اعلنه لو قدر عليه وهذا يتعلق بهذا المثال الخاص والامثلة كثيرة في
التضمين ومنه قوله اذا امرؤ ولي علي بوده قيل انما عدى ولي بعلى وكان القياس

ان يعد كونه بعد انه اذا اولج عنه بوده فقد ضُن عليه به وبُخل فجرى التولي بالوُد مجرى الضنانة
والنفل بوده مجرى السخط لانه توليه عنه والتولي للمولى اعرض سخط عليه ومنه ما انشدوه اذا
رضيت علي بنو قشير فلم اعدك فيه رضى بعلى لان الرضى بمعنى الاقبال قلت
قوله المانعون لهذا لا يخلو قولهم اما ان يمنعوا الاستعمال على سبيل الحقيقة والمجاز
معًا او على سبيل الحقيقة فقط ويجيزونه على سبيل المجاز والقائلون بالجواز اما ان يدعوا
في الاستعمال الحقيقة او يقولون بالمجاز فيه فان ادعى المانعون العموم بالنسبة الى الحقيقة والمجاز
لم يصح لهم ذلك لانهم اذا ردوا على المجيزين جعلوا ابدًا لقول اللفظ حقيقة معنًى من المعاني لم يردوا
الاستعمالات التي يذكرها المجوزون بالتاويل الى ذلك المعنى وهذا التصرف هو بعينه المجاز
وبيان وجهه ان اللفظ المستعمل في ذلك المعنى ليس موضوعًا له واستعمال اللفظ في غير ما وضع له مجاز
مثاله اذا ضمنا تبل معنى صرف فقد استعملنا لفظة تبل في غير ما وضعت له وكذلك اذا
ضمنا رضى معنى اقبل فلم يوضع لفظة رضى لمعنى اقبل فهي مجاز فيه وهكذا التضمين في معنى ضن وبخل
وكذلك اذا اولنا في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل انه يعود الى معنى الظرفية لاستقرار
المصلوب على الجذع استقرار الشيء في ظرفه فهو مجاز وبيان وجه علاقته فاذا كان الامر على
هذا او سلم للمانعين الاستعمال في المعاني التي يوردونها مجاز وكان تصرف المجيزين ايلا
الى المجاز فهذا يستحيل ان يكون الخلاف فيه في ترجيح احد المجازين على الاخر لا في المنع من الاستعمال
او جوازه وان كان المانعون يمنعون الاستعمال في هذه المعاني التي يوردونها حقيقة والمجيزون
يقولون هي مجاز فقد تقرر في علم الاصول ان المجاز خير من الاشتراك والاشتراك لازم على
هذا القول لان الفريقين متفقون على استعمال اللفظ في معنى حقيقة والكوفيون على هذا
القدر يزيدون استعماله في معانٍ في حقيقته فيلزم الاشتراك على هذا التقدير حتمًا وليس لو
التصريح من مذهب المجوزين بانه حقيقة ولنا المشهور من قولهم ويكون له المعنى كذا وليس في هذا
دليل على انه حقيقة فيه البتة لكنه المجاز محتاج الى العلاقة والقرينة فالعلاقة
هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل فان كان الواقع ما قدمناه من رجوع الكلام
الى ترجيح احد المجازين على الاخر فوجهه المقام قد يقع فيه الترجيح بسبب العلاقة وقد
يقع بسبب القرينة اما بسبب العلاقة فقد يكون اظهر للتشبيه واخصر للفهم كما في مجاز
الملازمة فبيان مراتب التلازم متفاوتة فيكون بعضها اقرب واظهر من بعض واما بسبب
القرينة فالقرائن لا تخفى رتبتها فقد تختلف بالكثرة والقلة وبالظهور والخفاء وغير ذلك
وعلى هذا التقدير يحتاج الى النظر الجزئي بالنسبة الى مواقع الاستعمال والى علاقته وقرينته
والذي يدل على ما قلناه من رجوع المعنى الى ترجيح مجاز على مجاز انه اذا قلنا ان في للظرفية
نحو المال في الكيس وزيد في الدار فاذا انتصبنا انها تكون بمعنى على واستدل بقوله تعالى
ولاصلبنكم في جذوع النخل وبقول الشاعر بطل كان ثيابه في سرحة ○
فالحجة في ذلك لان الجذوع صارت لهم بمنزلة المكان لاستقرارهم فيها
وكذلك السرحة بمنزلة المكان لاستقرار الثياب فيها فيقال له ههنا هيئة للمصلوب
بالنسبة الى الجذع هي المدلول عليها بالكلام المذكور وتلك الهيئة المعينة هي حقيقة
الظرفية والوعاء موجودة فيها في قولنا المال في الكيس وزيد في الدار ام لا فان

لم

لم يكن موجودة فقد استعملت في في غير موضوعها الظرفية والوعائية المؤكد لك فهي مجاز وان ادعت
انها موجودة فهي خلاف ما ذكر من الظرفية في قولك المال في الكيس وفي دليل على انها مجازة
في ذلك لان الجذوع صارت لهم بمنزلة المكان لاستقرارهم فيها فان التي لا تكون بمنزلة نفسه فهي اذا
عين ثم نقول ان على الاستعلاء بهذه الهيئة المعينة هل وجدت هذه الحقيقة فيها او لا
فان وجدت فاللفظ الموضوع لهذه الهيئة هو على وهو معناها ولم يستعمل فيه واستعمل في في
فقد استعملت في حيث يكون المعنى معنى على في لا نعني بقولنا انها بمعنى على الا انها استعملت حيث
يكون المعنى لعلى وعلى كل حال فالمجاز لازم والاختلاف في طريقه وتعيينه ولذلك نقول في سائر ما
ندعي فيه انه لا حجة فيه ويعتذر عنه بالتضمين او بالحذف فالتضمين والحذف مجاز ايضا اعتذر عن
استدلال من قال ان على تكون بمعنى الباء بقول الشاعر
وكانهن ربابة وكانه يسر يفيض على القداح ويصدع ○ ويصدع مفسر بانه يتكلم بالحق
والعدل فيبلغ ذلك اسماعهم فيشقها به من قوله تعالى فاصدع بما تؤمر اي شقها اسماعهم وقيل
في الجواب انه لا حجة فيه لانه قد تضمن يفيض معنى يحمل كانه قال يحمل على القداح والتضمين مجاز
لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وكذلك الجيبي الاستدلال بقوله اركب على اسم الله اي
باسم الله فقيل لا حجة في ذلك لان على يحتمل ان يكون متعلقة بمحذوف ويكون المجرور في موضع
الحال فكانه قال اركب متكلا على اسم الله فهذا من مجاز الحذف ويقال ايضا ان على للاستعلاء
كما ذكرتم فهذه الحقيقة موجودة في محل الاستعمال على بابها اذ او الاول باطل قطعا والثاني
يوجب ان يكون استعملت في غير موضوعها فهي مجاز واما ما ذكره ابو محمد بن السيد رحمه الله من
ان يجوز ذلك من غير شرط ويفسد بلزومه ان يجوز سرت الى زيد وهو يريد مع زيد فانا
على قولهم ان ولا طريق الى الحسبان اي مع حسبنا فيقول فيه ان حمل كلامهم
على عدما سنا اطناني اصلا وانهم يحملون اللفظ المشترك على احد معنييه حملا بلا قرينة تعين المراد
او يحملون اللفظ على المعنى المجازي من غير شرطي المجاز وهما العلاقة والقرينة مما ذكر يلزم
على هذا التقدير ولكنا لا نسلم ان دعواهم كذلك لان المواضع التي يستشهدون بها والاستعمالات
التي يوردونها لم يتعرض العلاقة ولا القرينة ان ادعى المجاز او من القرينة في الحمل ان ادعى الاشتراك
واما امتناع سرت الى زيد بمعنى مع زيد فاما ان يفرض انتفاء قرينة تدل على معنى مع او الفرض
فان فرض انتفاء قرينة فهو ممتنع لانتفاء شرط الحمل على المجاز اذا جعلنا الاستعمال مجازا
وليس امتناع الحمل على المجاز مع عدم شرط المجاز بما يوجب امتناع الحمل حيث يوجد شرط
المجاز في الاستعمالات التي يدعونها وان حملت كلامهم على الاستعمال مع وجود القرينة
الدالة على انها بمعنى مع فلا نسلم امتناعه ولو قامت القرينة على انه اراد بقوله سرت الى
زيد مع زيد بكلام تقدم او بحالة تشهد تدل على المراد لكان ذلك والله اعلم ○
البتة بعد قول ابن السيد رحمه الله واذا لم يصح انكار المنكر له وكان المجيزون
لا يخيرونه في كل موضع يشبه انه موقوف على السماع غير جائز القياس عليه فهذا الكلام يحتاج
النظر فيه على اصوليه وهو ان المجاز هل يتوقف على السمع ويشترط فيه الوضع
ام لا وحصوا القول في ذلك فنذكر هذه القاعدة الثامنة فرض

الأصوليون مسألة في المجاز هل يتوقف على السمع وذكروا الدليل من الجانبين فقال بعضهم القائلون بأن المجاز
يفتقر إلى الوضع خصصوا ذلك بالأنواع دون الجزئيات الشخصية فيقولون لا بد أن يضع العرب نوع
التجوز بالكل إلى الجزء وبالسبب إلى المسبب وغيرها من الأنواع وأما وضعها للتعبير بهذا الكل المعين
عن هذا الجزء المعين أو التجوز بهذا السبب المعين إلى هذا المسبب المعين فلا يشترطه أحد اتفاقا
ولم يزل الأدباء في الأعصار والأمصار يكتفون بمجرد العلاقة فمن يرى مخصوص عن الوضع فقول أما أن يريد أن
السبيل منصوص على السماع في الجزئيات فلذلك حكاه اتفاقا منع من ذلك وإن أراد نصه على السماع في الأنواع
فيه ما ذكرنا من الخلاف وسبق ههنا رد الخلاف في المسألة إلى أنه هل يشترط السماع في هذا النوع أم لا ٥
التاسع في وجه تعلق الحديث بما ذكرنا من القاعدة وما بعدها بعض من يرى استعمال حرف
بمعنى آخر قال أن في تكون بمعنى من واستشهد به بلا ... أن في بلاد الله أحوال ٥ وقال المعنى من بلاد
أحوال ولفظه في ههنا مستعملة حيث يقول عليه السلام ولا تأكلوا في صحافها فالظرفية في الكلمة في محمولة على
الظرفية أو بمعنى من على مذهب من يرى ذلك والحكم الشرعي في الحديث متعلق بذلك **العاشرة**
الذي يمنع من أنه يحمل في على الظرفية أنه لو كان قوله عليه السلام لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في
صحافها محمولا على الظرفية والوعاء الذي مثل قولهم زيد في الدار والمال في الكيس لما كان اللفظ متناولا إلا لمن
الأكل والشرب يجب أن يكون الإناء ظرفا لهما وذلك بعيد أو ممتنع أما أولا فلأنه حمل اللفظ على صورة مخالفة للعادة
لا تقع إلا نادرا وحينئذ يحرم ... وأما ثانيا فلأنه لا يكون الحكم في الصورة المعتادة يتناوله اللفظ وهذا إن
صح فيه القياس لم يؤخذ من اللفظ وليس ... بالظاهرة وأعني بالصورة المعتادة أن يأخذ المأكول
من الإناء ويرفعه إلى فيه ويأكله وأما ثالثا فلأن أهل العرف يطلقون على من فعل هذا أنه أكل في صحاف الذهب
والفضة وإذا كان ذلك على معنى من تعين ولحصلت الصورة المعتادة ولا تنافي بين معنى من الذي هو لابتداء
غاية الأكل وبين معنى الظرفية فيكون حسب اللفظ متناولا لهما معا إلا أنه يبعد حمل اللفظ على مجازه بسبب
تعذر حمله على حقيقته أو بعد حمله على حقيقته فالذين يقولون من كون في بمعنى من لابد ردوه إلى معنى
الظرفية بطريق المجاز ... ويتعين ترجيح أحد المجازين على الآخر وأن يصرفه على معنى الظرف
فعليهم الجواب عما ذكرناه مما يبعد حمله على ذلك وليس ببعيد أن ينازع منازع فيهم في معنى الظرفية وأنها
لا تقتضي الانحصار على الصورة التي استبعدناها وهو أن يكون الإناء ظرفا للفم عند تعاطي الأكل والشرب
لكنه شيء يتبعه بقولهم المال في الكيس وزيد في الدار وقد استعد ابن ... النحوي في كتاب
العين المفهوم من معنى في هو اشتمال ... على الشيء أو ... على ما يلاقيه ... والحج بقول زيد في
الدار والمال في الكيس **الحادية عشر** قوله فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة وفي رواية عن
عبد الله بن عكيم لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تلبسوا الديباج والحرير فإنه لهم في الدنيا ولكم
في الآخرة فإذا على هذه الرواية في تذكير الضمير في قوله عليه السلام فإنه وهو ينبغي أن يعود على
المذكور أولا من آنية الذهب والفضة والحرير والديباج على تقدير ما ذكر كما ذكر عن رؤبة
في قوله فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق ٥ وأنه قيل له لم لا تقول
كأنها فحمله على خطوط أو كأنهما فحمله على السواد والبلق بعينه فقال ذلك ويلك الذي بها توليع البهق
وأما على رواية تأنيث الضمير فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فيحتمل أن يعود على الآنية والصحاف
ويحتمل أن يعود على الجمع على معنى ... لما ذكرناه وما يقتضيه **الوجه**
الرابع وفيه مسائل **الأولى** فيه الشرب من آنية المجوس وسائر الشرب من آنية
الكفار **الثانية** حديث حذيفة رضي الله عنه كان على المدائن فيوجد منه أن مثل هذا إنما

ثانيها

ثانيها تنفرد به الحاكم والمتولي ولا يكون داخلا تحت هذا المثال **فإن قلت** هذا احتاج إلى أمرين أحدهما
أن يكون الماء للدهقان والثاني أن يكون في حال ولاية حذيفة **قلت** نعم وكلا الأمرين هو الظاهر أما الأول
فلوجهين أحدهما أنه ... به عليه مع عدم الدليل على خلافه بوجه من الوجوه والثاني أنه علل الإنكار بكونه أنه نهي
أو ذهب فيكون هو منشأ الإنكار ولو كان مثل هذا ممنوعا لأمر ... العلة التي ذكرها وظاهر التعليل يقتضي الاستقلال
وأما الثاني فلأنه المحتمل خلافه بتقدير أن لا دليل عليه أصلا وليس فيه الأمر التجوز لأنه إنما كان إن كان أحد بعد
كان والثالثة على المدائن وأن ... بالفعل إنما هو للولاة **الثالثة** فيه حسن الاعتذار على مخالفة
الأمر فإنه تحمله مشقة العذر **الرابعة** فيه أنه ينبغي تقديم الإنذار على العقاب ... الاحتمال الأول
عذرا أو بعد الإنذار يسمى الإعذار **الخامسة** فيه الاعتذار ...
وشكر عليه وفعله **السادسة والسابعة والثامنة** فيه النهي عن لبس الحرير والديباج والشرب
في آنية الفضة وقد تقدم الكلام على ذلك في الحديث قبله **فإن قلت** فما الفائدة في ذكره ههنا
بعد تقدمه **قلت** لو كان المقصود بيان الحكم كما في الكتب الفقهية لكان تكرارا من غير فائدة وإنما
المقصود بيان ما في الحديث من الفوائد وما يستنتج منه من الأحكام وثبوت الحكم بحديث لا ينفي ثبوته بآخر
واستفادته من حديث ليس هي استفادته من آخر وبهذا تحصل الفائدة في إعادة الذكر بحسب الآحاد
وتكثر الأدلة وتعاضدها **التاسعة** في الحديث النهي عن الشرب في آنية الذهب وهو زيادة
على ما دل عليه الحديث قبله من النهي عن الشرب في آنية الفضة وذلك بالنسبة إلى رعاية المعاني من باب الأولى
ولكن بالتنصيص عليه يندفع التشغيب الظاهري والأوهام البعيدة والله أعلم **العاشرة** فيه زيادة
النهي عن الأكل مضاف إلى النهي عن الشرب المذكور في غير هذا الحديث **الحادية عشرة** من المنتسبين
إلى الأخذ بالظاهر من النصوص ... على مدلولات الألفاظ والقاصرون معهم في ذلك الذين لا على
سبيل الحصر بل يقصرون المعاني ويعدونها إلى ... بالنسبة إلى مدلول اللفظ ويخصص
وهذا الحديث الذي يجري الكلام عليه يرجع إلى ما يستنبط منه إلى هاتين القاعدتين والألفاظ التي
يظهر فيها بالنسبة إلى هذا الحديث هي ما يدل على الفعل المنهي عنه كالشرب والأكل وما يدل على كيفية ذلك الفعل
أي كيفية الأكل والشرب ... وإن المراد ههنا هو الظرفية الحقيقية أو في
بمعنى من فإن الأحكام يختلف بحسب ذلك **الثانية عشرة** قد علم أن اعتبار حقيقة الظرفية بمعنى
أن يكون الإناء ظرفا للأكل والشرب متعذر أو بعيد لأن تلك الهيئة غير معتادة في حق بني آدم وهم
المخاطبون ويتنزل اللفظ عليها ... مع كونه ورد في ... فإذا حملنا في على
معنى تناولت الظرفية ... الأكل والشرب ... معنى ... العادة على ما عرف وبعد هنا ٥
لو وضع ثمة في الإناء ... شيئا أو أكلا ... للنهي حرمنا اعتبار الحقيقة في كلمة في أو لم يعتبر
الثالثة عشرة إذا تعذر ... الحقيقة وتعددت وجوه المجاز وكان بعضها أقرب إلى الحقيقة تعين الحمل
عليه وهذا الظاهر مشهور إذا كان المجاز ... في الحمل ... إذا كان المجاز المحمول عليه عند
تعذر الحقيقة ... واحدا ... مانع من الحمل عليهما معا وأحدهما أقرب إلى الحقيقة من الآخر
فهل يتعين الحمل على الأقرب من الاحتمالين أو يحمل عليهما معا لتناول ذلك الوجه العام لهما وعدم التنافي وعند تحمل
على الأقرب إلى الحقيقة وقد بينا أن ذلك إذا تعددت وجوه المجاز عند تعذر الحقيقة وكان في الحمل عليهما
تناف أما إذا اتحد المجاز المحمول عليه ولم يتناف الحمل على وجهه فليحمل عليهما لأن في الحمل على الأقرب
محذور التخصيص مع إمكان التعميم بخلاف ما إذا تعددت وجوه المجاز ووقع التنافي في الحمل فإنه ليس فيه
هذا المحذور ومثال ما إذا تعذر الحمل على الحقيقة وتعدد وجوه المجاز مع التنافي ما إذا دخل النهي

على الحقيقة اللغوية ونفذ والحمل عليها كافي لا يعمل الاسه مثلا فان الحقيقة منعدمة واحتمل ان يقدر لا صحة عمل واحتمل ان يقدر لا كمال عمل فهذا ان وجهان من المجاز وفي الحمل على احدهما ما ساواه للحمل على الاخر الا انا اذا لا صحة لم نزاسقا الحال واذا قلنا لا كمال لم يلزم اسقا الصحة بل ندعي وجودها والحمل على نفي الصحة اقرب الى اسقا الحقيقة من الحمل على نفي الكمال واما مثال القسم الثاني فسيأتي في المسئلة التي تلي هذه المسئلة ان شاء الله تعالى وبين يدي الامرين على ما اشرنا اليه من التخصيص وعدمه **الرابعة عشر** قد ذكرنا بعدد الحمل على حقيقة الطرفية في قوله في قوله عليه السلام ولا تاكلوا في صحافها فاذا حملناها على معنى من مجاز كانت لابتدا الغاية وابتدا الغاية بها ولا الشرب مع مماسة الاناء لليد والشرب من غير مباشرته كما اذا اصب من الاناء في يده من غير ملابسة الاناء والشرب منه لا مع مباشرته ويمكن حمله عليها معا ولنحمله على احدهما او لم من الاخر بالنسبة الى ابتدا الغاية ولكن الاقرب الى حقيقة الطرفية الشرب مع مماسة الاناء فمن حمله على المباشرة اخرجنا عنه الشرب منه من غير مباشرة معنا والابتدا الغاية له وانه ليس احد الصفين اولى فيحمل عليه اللفظ وهو ابتدا الغاية من الاخرى وهذا التخصيص لبعض مدلول اللفظ بعد الحمل على ابتدا الغاية فهذا هو المثال الذي قصدنا ذكره في المسئلة قبلها **الخامسة عشر** هذه الصورة التي فرضناها وهي ان يرفع الاناء فيصب في فمه من غير مماسة ظاهرة في التحريم لانه اذا ادرنا الحكم على الاستعمال فهو مستعمل وان ادرناه على مسمى الشرب من الاناء فهو حاصل اذ يسمى شاربا منه في الاطلاق العرفي وهنا يظهر فائدة البحث الذي قدمناه من النظر في ان هذه الصورة من الحقيقة وهل لذلك اثر في تعين الحمل عليها او لا فان لم يكن فظاهر وان كان اقتضى ذلك ان يخرج هذه الصورة من دلالة اللفظ وان يوخذ ذلك من دليل اخر فهو بعيد **السادسة عشر** في قاعدة بنى عليها غيرنا المتقدمون من الاصوليين تقسيم الاحكام الى وضعية وتكليفية وبعض المتاخرين يرد الكل الى حكم التكليف ومن الاحكام الوضعية نصب الاسباب والاصل فيها ترتب مسبباتها عليها من غير اعتبار شرط في اعمال السبب واما الاحكام التكليفية فاعتبار القصد فيها مناسب لان غايتها امتحان المكلف بالامتثال والقصد ركن في ذلك وعلى هذا القول الحنفية في مسئلة النية ان الماء مطهر بنفسه ولا حاجة فيه الى النية وهذا اشارة الى ما قررناه من ان الاصل ترتب المسبب على سببه ومن شرط النية في الوضوء فبدليل من خارج على اعتبار شرط في اعمال السبب **السابعة والثامنة عشر** قد يتعلق النظر بما عرفته بها اذا لمس في الوضوء والغسل بحل التراب او برز للمطر فاصابه الماء او نال الوضوء والغسل صح واذا وقف في مهب الريح فاصد او نوقفه التيمم حتى اصابته التراب لمسح به نفسه احتمل ففي عند الشافعية رحمهم الله فاما صحة الوضوء والغسل فكانه لمعنى السببية في تطهير الماء كما ذكر الحنفية لكن باعتبار شرط اخر بدليل من خارج وهو النية عند الشافعية والمالكية واما مسئلة التيمم فالخلاف فيها راجع الى ان الامر توجه بالقصد الى الصعيد في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ومن منع يقول لم يقصد التراب وانما التراب اتاه ومن صحح فكانه يرى ان هذا الغرض قصدا وكان القصد الى التراب وقصد التراب من الاحكام التكليفية **التاسعة عشر** دفع عن الاناء وصب منه في فيه فشرب منه ان كان رد ذلك بامره فليلتحق بالوقعة هو وان كان بغير امره فليس فيها الا الغرض لمصلحة الماء اما باعتبار الاسم ولو به بنفسي ان بامرنا فيه فظاهر واما اعتبار هذا الاستعمال فهل يتنزل هذا الغرض لمصلحة الماء الا بامر له الاستعمال للآناء من فهيه يحتمل النظر في مسئلتي الغرض لما التراب او المطر من حيث ان يظهر الماء الحق بالاسباب لما اشرنا اليه وذكرنا ان الاصل ترتب المسبب على سببه وترتبه على امر زائد يكون بدليل من خارج وفي النظر في مسئلة التراب لان هذه المسئلة ومسئلة التيمم كلاهما من احكام التكليف وقد ذكرنا ما يشبه اعتبار القصد فيه نحو هذه المسئلة فيقال ان هذا الغرض هل يتنزل منزلة الاستعمال لاناء الذهب

والفضة او لا هذا محل نظر والاقرب والله اعلم المنع لوجهين اما اولا فلحصول مسمى الشرب من اناء الذهب او الفضة واما ثانيا فلهذا الغرض الذي وقع به القصد الى الشرب **العشرون والحادية والعشرون** تعرض لميزاب ذهب او فضة من غير قصد فاصابه او لما تقور من ذهب او فضة من غير قصد فاصد لشرب منه فهو كالمسئلة التي قبلها **الثانية والثالثة والعشرون** قد علم ان من جملة ما يقع فيه النظر من احكام هذا الحديث كيفية الشرب والاكل وهيأة الاستعمال واشكال التحريم في هذه الامور ليس للاكل والشرب بمجرده وانما هو لها بقيد الاضافة الى انا الذهب والفضة فلا بد من اعتبار ذلك النسبة للاضافة فكل ما يسمى شربا والملابس للاناء فهو مندرج تحت اللفظ فوضع اللقمة في الاناء ورفعها الى الفم او وضع اليد الشرب في الاناء ورفع المشروب الى الفم لا شك في اطلاق الاكل والشرب من الاناء على ذلك اما اذا رفع الماكول من اناء الذهب والفضة ووضعه من يده على غير الاناء ثم اكل فهل يحرم ام لا ويجعل ذلك خارجا عن الاكل من انا الذهب والفضة يلتفت على بعض الناس ان بعض فعل هذا واخذ ماكولا من الاناء ووضعه على رغيف واكل والقصد بذلك يقصد اعتبار ان لا يخالف الامر فيه باختلاف ما يرفع من الاناء وما تقتضيه العادة ويطلقه اهل العرف في كونه اكلا من الاناء ام لا فاقول ان الكثير الذي لم تجر العادة برفع جميعه بل بان يرفع منه ويوكل ليس كالشي اليسير الذي تجري العادة بان يرفع من الاناء الى الفم فالاول اذا رفع ووضع في غير الاناء واكل منه اقرب من الثاني في الجواز على كل حال فالمنع المسمى وما يطلق عليه اسم الاكل والشرب من الاناء **الرابعة والعشرون** غرف باناء فضة او ذهب ما يصب في اناء غيرهما شرب او استعمل هل يمتنع اما الاكل والشرب المضاف الى انا الذهب والفضة فمنتف لان اللفظ انما يدل على منع ان يكون ابتدا الاكل والشرب من الاناء وهذا الغرف ليس كذلك وكذلك اذا اعتبرنا الاستعمال المنسوب الى الاكل والشرب واما مطلق الاستعمال فان هذا الاغتراف هل يحرم لانه استعمال في الجملة فهذا امر غير اللفظ الذي في الحديث **الخامسة والعشرون** وضع اناء خزف في اناء فضة او ذهب ثم رشه واكل من الخزف ان لم يفض الماكول حتى يتصل باناء الذهب والفضة لم يحرم **السادسة والعشرون** اسم الاناء معتبر بحيث لا يسمى اناء لا يتناوله اللفظ عليه فلو وضع شيطا من فضة ووضع عليه ماكولا فاكل انبني الامر فيه على اسم الاناء فان سمي به حرم باللفظ وان لم يسم به لم يحرم الا بالقياس والنظر الى المعنى

الحديث الثالث من الباب

عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما اهاب دبغ فقد طهر اخرجه الا البخاري **اما التعريف** فابن عباس رضي الله عنهما فقد سبق **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في الصحيح وقد ذكر في الاصل انهم اخرجوه والصحيح للصحيح الستة البخاري ومسلم وابي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه رحمهم الله اجمعين وقد استثنى البخاري فدخل مسلم رحمه الله ممن اخرجه فهو من شرطه في الصحيح ولم يظهر لنا العلة في ترك البخاري له الا الوهم في ان يكون ابن وعلة عند البخاري في حيز الستر الذي لم يبلغ به الى الرتبة التي يعتبرها وليس يعلم في ابن وعلة مطعن وهو عبد الرحمن بن السميفع بن وعلة السبائي وقد روى عنه ابو الخير مرثد بن عبد الله اليزني ويحيى بن سعيد الانصاري وزيد بن اسلم فقد ارتفعت الجهالة عنه على ما عرف من مذاهب المحدثين هذا وقد ذكر الحافظ ابو سعيد بن يونس المصري المورخ لمصر انه كان شريفا بمصر في ايامه وله وفادة على معاوية وصار الى افريقية وبها مسجده ومواليه وهذه شهرة شهادة تزيد على رواية الجماعة عنه مع تخريج مالك رحمه الله حديثه في الموطا والله اعلم **الوجه الثاني**

والفضة

في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الأولى** قال محمد بن جعفر التميمي في كتاب جامع اللغة في مادة أ ي ي
يستعمل من أي في كل اسم يقع مواقع منها الشرط إذا قلت أيا تنصرف أنصرف وأي مكرمك أكرمه ويعني أي
ههنا التبعيض ويسقط المضاف إليه لعلم المخاطب به ويقع أي في الاستفهام على وجهين أن تضيفها إلى
معرفة طلبت الأسماء إذا قلت أي الرجلين أخوك فالجواب زيد أو عمرو وإن أضفت إلى نكرة طلبت الصفة
فإذا قلت أي رجل أخوك قلت في الجواب قصيرا وطويل وهي في الاستفهام والمجازاة بغير صلة لأن صلة
الشيء تبين له وأنت لا تدري ما تستفهم عنه فمحال أن تبينه وتكون أي حشوا في الكلام إذا قلت رأيت رجلا
أي رجل وأتاني رجل أي رجل وتكون حالا مع المعرفة إذا قلت جاءني زيد أي رجل ويقع في الاستفهام
عن النكرة فإذا قال جاءني رجل قلت أيّ … وصلت قلت أيا يا هذا … مع النصب وتخفض
مع الخفض وتثنى مع التثنية وتجمع مع الجمع وتنون ولك أن تقول أيٌّ في كل الوجوه مع التثنية
والجمع والتذكير … فالرفع … استفهمت بها عن المعروف … بعدها وإذا قال جاءني
زيد قلت أي زيد فإن رفع أو نصب أو خفض … في كل الوجوه وتحرك أيّ بحركة الأسماء في الإفراد ٥
قال الشاعر … المقامة لا نراها ٥
المقامة مجلس القوم وقال آخر … ومشتبهان ليست أي إذا ما … ٥
وكل اسم يصاحبه يسمى … ٥ وإنما يريد بها المعنى والمدح ونصبها بها …
وتجعلها للتنبيه والتخصيص ولا تكون هذه المنادى … وإنما هو مثل قولك أما أنا فأفعل
كذا وكذا أيها الرجل لم ترد تقول أيها الرجل غيرك ولكن أردت أن تخص نفسك وكذلك نحن نفعل
كذا وكذا أيتها العصابة … ويقول في النداء يا أيها الرجل فأيّ الاسم المنادى وها للتنبيه
والرجل نعت لأي وقال الجوهري في الصحاح وأيّ اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن
يعقل وفيما لا يعقل تقول أيهم أخوك وأيهم يكرمني أكرمه وهي معرفة للإضافة وقد تترك الإضافة وفيه
معناها وقد تكون بمعنى الذي فتحتاج إلى صلة تقول أيهم في الدار أخوك وقد تكون نعتا تقول مررت
برجل أي رجل وأيما رجل ومررت بامرأة أية امرأة وبامرأتين أيتما امرأتين وهذه امرأة
أية امرأة وأيتما امرأتين وما زائدة قال … قد سمعته قال جميل
بثين الزمي لا إن لا إن لزمته على كثرة الواشين أي معون ٥ **الثانية** ما في قوله
أيما زائدة كما قدمناه في الحكاية عن الجوهري ومن زعم أنها للعموم ليقصد به تقوية هذه الصيغة
في الدلالة على العموم لاجتماعهما معا فقد غلط **الثالثة** اختلفوا في الإهاب هل يطلق
لفظه على الجلد مطلقا أم يختص بما لم يدبغ فقال أبو منصور الأزهري في تهذيبه والإهاب
الجلد وجمعه أُهُب وأَهَب وفي الحديث وفي بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهب عطنة …
دباغها وقال محمد بن جعفر التميمي في كتاب جامع اللغة في مادة أ ه ب استعمل منه الإهاب وهو الجلد
يسمى بذلك مدبوغا وغير مدبوغ وفي الحديث وفي البيت أهب عطنة فسماها أهبا وهي قد عطنت وفيه
أيما إهاب دبغ فقد سماه إهابا وهو غير مدبوغ وجمعه أُهُب على فُعُل قال وهذا المثال قليل جدا
في إهاب وأهب وعمود وعمد وأفيق وأفق والأفيق الجلد وأديم وأدم قال أبو الحسين بن فارس
في مجمل اللغة الإهاب الجلد … قال قوم هو الجلد قبل أن يدبغ والجمع أُهُب على فُعُل وقال الجوهري
في الصحاح الإهاب الجلد ما لم يدبغ والجمع أَهَب بفتح الهمزة والهاء على غير قياس
أَدَم وأَفَق وعَمَد جمع أديم وأفيق وعمود وقد قالوا أُهُب بالضم وهو قياس … عبد القاهر
الفارسي في تكملته … أدما وأفقا وأفقا وعمدا … على ما ذكره التميمي

وانتهى

وانتهى لفظه الحصر فيما ذكره من إهاب وأهب وعمود وعمد وأفيق وأفق وأديم وأدم **الرابعة**
في اشتقاق هذه اللفظة وفسر الزمخشري في الفائق الإهاب بالجلد وقال قيل لأنه أهبة للحي وبناء
للحماية على جسده كما قيل له المسك لإمساكه ما وراءه **الخامسة** قال الجوهري يقال دبغ فلان إهابه
يدبُغه ويدبَغه دبغا ودباغا ودباغة وفي الحديث دباغها طهورها والدباغ أيضا ما يدبغ به يقال
الجلد في الدباغ وكذلك الدبغ والدِّبغ بالكسر والمدبغة بالفتح الموضع الواحد ويقال دبغت الجلد فاندبغ
وذكر التميمي والجلد مدبوغ ودبيغ والصناعة الدباغة قال والدبغ الرماد كأنما عد هذا اللفظ مشتركا
السادسة قال الجوهري في الصحاح طهر الشيء وطهُر أيضا طهارة فيهما والاسم الطهر **النوع**
الثالث في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الأولى** المشهور والجمهور على أن جلد الميتة
نجس وحكي عن الزهري أنه قال جلد الميتة لا ينجس وحكاه أبو سعد المتولي الشافعي وجها وعزاه …
القطان وأما الزهومة التي في الجلد نجسة فيؤمر بالدبغ لإزالة الزهومة كما يغسل الودك عن النجاسة والذي
ذاته في مصنف عبد الرزاق من رواية … عنه عن معمر وكان الزهري ينكر الدباغ ويقول يستمتع
على كل حال قلت … يستند له بحديث على نجاسة الجلد كما هو مذهب الجمهور ووجه الدلالة أن
مفهوم اللفظ من الشرط والجزاء ترتب الطهارة على الدباغ ومن ضرورة ذلك تقدم النجاسة على الدباغ
لأن تطهير الطاهر محال **الثانية** الصيغة من صيغ العموم أعني أيما وهي من أقوى الصيغ في الدلالة
على العموم لأنها موضوعة لتأسيس القواعد وتأكيد الحكم من غير تقدم سبب أو سياق لموهم التخصيص
الثالثة اختلف العلماء في تأثير الدباغ في جلود الميتة على مذاهب أحدها أنه لا تطهير به وهو المنصور
عند الحنابلة من مذهبهم وحقيقة مذهب مالك رحمه الله المشهور إلا أنه يبيح الانتفاع به على وجه
مخصوص وما يقابله وهو يطهر الدباغ كل جلد من غير استثناء شيء وهو مذهب الظاهرية والمنقول
عن أبي يوسف وذهب سحنون من المالكية أيضا إلى أن الخنزير يطهر جلده بالدباغ وإذا كان ذلك فالكلب أولى
أو مساو وثالثها يستثنى جلد الخنزير والآدمي وهو المشهور عن الحنفية وحكى ابن القطان المغربي
عن مالك أنه لا يؤثر الدباغ في طهارة جلد الخنزير ورابعها يستثنى جلد الكلب والخنزير وهو مذهب
الشافعي وفي جلد الآدمي تردد لأصحابه أو لبعضهم وخامسها يشترط طهارة جلد ما يؤكل لحمه دون ما لا
يؤكل وهو مذهب أبي ثور ونقل عن أشهب عن مالك أن ما لا يؤكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغ **الرابعة**
في القواعد والمقدمات التي يحتاج إليها في الجمع … لهذه المذاهب وهي تعقد القاضي … عن هذا الموضع
أحدها أن التنصيص على بعض موارد العام بإثبات الحكم فيه هل يقتضي التخصيص وثانيها
أن إسقاط معنى من النص يعود على اللفظ بالتخصيص هل يقبل أم لا وثالثها أن المؤرخ هل يرجح على
المطلق في التعارض بين النصين ورابعها أن العموم هل يخص بالعادة الفعلية وخامسها
أنه لا بد في التخصيص من قصد الإخراج لمحل التخصيص ولا يشترط في التعميم قصد الإدخال تحت
العموم للفرد المعين وسادسها … اختلاف مراتب العموم في القوة والضعف وسابعها أن
القياس هل يخص العموم وثامنها أن العام إذا ورد بعد الخاص هل يخصصه أو يكون نسخا وتاسعها
إذا لم يعلم التاريخ في العام والخاص هل يقدم الخاص أم لا وعاشرها أن اللفظ إذا تردد بين الحمل على
الحقيقة الشرعية أو اللغوية فحمله على الشرعية أولى والحادي عشر منها في القانون المعتبر في التأويلات وإزالة
اللفظ عن ظاهره **الخامسة** إذا أفرد بعض أفراد العام بالذكر لا يقتضي تخصيصه به وصورته
هذه المسألة أعني قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع إفراد ذكر الشاة في حديث ميمونة
والأول لا ينبغي أن يلتفت في تعريف هذه القاعدة ونسبة هذا المذهب إلى أبي ثور بهذا الاستنباط
الكليات من الحسبانات بعيد لأن هذا الشيء الخصوصات ويوحد القدر المشترك وأما الفرد
المعين فيحتمل أن يكون الحكم فيه لأمر يخصه … فيما عداه وأن يعتقد أبو ثور رحمه الله أن

ان الاصل عدم طهارة الجلد بالدباغ ويعتقد ان الماكول مختص بمعنى مناسب للتطهير او التخفيف فيجعل ذلك قرينة في تخصيص العموم كما جعل اصحاب الشافعي او بعضهم عدم اعتياد دباغ جلد الكلب قرينة تخص هذا العموم او يمنع تطهير جلد ما لا يوكل لحمه بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن افتراش جلود السباع كما استدل به بعضهم لهذا المذهب او يستند بقوله دباغ الاديم ذكاته والذكاة لا تكون فيما لا يوكل لحمه فكذلك الدباغ وقد استدل بهذا ايضا والمقصود انه ان كان يتوقف على الفاعلية فذاك وان كان لاحد نظر في الاستنباط من منهيه في هذه المسالة فلا يدل على ذلك وقد تقدم كلامه في هذه القاعدة مع قاعدة ان المفهوم يخصص العموم عند من يقول به **السادسة** دليل مذهب الجمهور في ان العموم لا يخص بذكر الحكم في بعض افراده ظاهر لان المخصص مناف وذكر الحكم في بعض الافراد ليس بمناف فذكر الحكم ليس بمخصص واعترض عليه بمنع المقدمة الثانية وهو قولنا ان ذكر الحكم في بعض الافراد ليس بمناف بناء على قاعدة المفهوم وفرق بين منافاة الحكم ومنافاة الذكر فثبوت الحكم في بعض الافراد ليس بمناف لثبوته في غيرها واما الذكر فلا نسلم عدم منافاته لاجل المفهوم الدال على نفي الحكم عما عداه وهذا الاعتراض انما يتاتى في ذكر الحكم في بعض الافراد بخصوصه بما له مفهوم مخالفة عند القائلين به كالصفة مثلا ولا يتاتى في ذكر الحكم في بعض الافراد اذا لا مفهوم له كاللقب والذين اوردوا المسالة اوردوها عامة وقد قدمنا بنا عدم ما فيها والله اعلم **السابعة** استنباط معنى من النص يعود على النص بالتخصيص قد منع منه وقيل ان العموم لا يخص بعلة مستنبطة منه لان العلل انما يستنبط من الالفاظ بعد تحصيل مضمونها وحمل فوائدها وما تقتضيه الفاظها فاذا استعرف فائدتها فحينئذ يتكلم في سبب القول بعد تحصيله فيحصل من هذا ان العلة تابعة لتحصيل معنى اللفظ وما يقبله وهذا المنع من تخصيص العموم بعلة مستنبطة منه لانا قد نقدر بسبب النظر في علته افادته للاستيعاب فاذا اريد به الاستيعاب نظرنا في علته افادته الاستيعاب منه **قلت** وبهذه القاعدة اعترضوا على ابي حنيفة رحمه الله في مسائل منها تعليله تحريم الربا في الاصناف الاربعة بالكيل فانه يخرج التساوي الذي لا يكال (?) مع انه داخل تحت النص ويكون مخصصا للعام بعلة مستنبطة منه **الثامنة** اختلف العلماء في المسالة اذا تعارضا وارخ احداهما بوقت واطلق الاخرى هل يقدم المورخ ام لا على قولين والذي يتعلق بهذا الحديث من هذا ان قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر غير مورخ وحديث عبد الله بن عكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب مورخ **التاسعة** العموم هل يخص بالعادة اذا قال صلى الله عليه وسلم لطائفة من امته حرمت عليكم الطعام والشراب مثلا وكان عادتهم تناول طعام مخصوص اختلفوا فيه والمختار عندهم انه لا يختص ولا يقصر النهي على معتادهم بل يتناول تحريم السمك والطير وما لا يعتاد في ارضهم واستدل عليه بان الحجة في لفظه عليه السلام وهو عام والفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم حتى يدخل فيه سرف (?) البول واكل التراب وابتلاع الحصاة والنواة وهذا الخلاف لفظ الدابة فانها تحمل على ذوات الاربع خاصة بعرف اهل اللسان في تخصيص اللفظ واكل الحصاة والنواة لا يسمى اكلا في العادة وان كان لا يعتاد فعله ففرق بين اعتياد الفعل وبين اعتياد اطلاق الاسم على المسمى والذي يتعلق بالحديث من هذه القاعدة ان جلود الحمر والكلاب غير معتادة الدبغ فلا يقضى على هذه القاعدة ان يخص اللفظ بما عداها مما يعتاد دبغه **العاشرة** لما كان التخصيص اخراج بعض افراد العام عن الارادة منه وجب قطعا ان يكون شرطه قصد الاخراج عن الارادة واما العام فتناوله الافراد بوضعه فيتك (?) عنه ما لا يمكن ان يخص من الافراد فليس من شرطه ارادة الفرد المعين لما قلنا لانه اذا لم يخرج منه بعض الافراد فهذه الارادة العامة لتناول الحكم كله اراده في حصول الحكم في الفرد المعين

وان

وان لم يخطر بالبال ذلك الفرد بخصوصه وهذا انما لا اختلاف فيه احد اعني انه ليس من شرط العموم ارادة كل فرد من افراده بخصوصه **الحادية عشر** اختلفوا في تخصيص العموم بالقياس على اقوال جواز التخصيص بالقياس ومنعه والوقف والتفرقة بين ما خص من العموم وما لم يخص والتفرقة بين التخصيص بالمتصل والمنفصل والتفرقة بين جلي القياس وخفيه ثم قيل في تفسير الجلي انه قياس العلة والخفي قياس الشبه وعن بعضهم ان الجلي مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجري في الجائع ومنهم من يرى اعتبار توازن الظنين اعني الظن الحاصل من القياس والظن الحاصل من العموم فيعمل باقواهما فان العموم يفيد ظنا والقياس يفيد ظنا وقد يكون احدهما اقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الاقوى وهذا موافق للقاعدة الكلية في اتباع اقوى الظنين لدلائل واصله ان الاصل عدم العمل بالظن لما يتطرق اليه من الخطا والضرورة دعت الى ذلك فاذا رجح احد الظنين فالعمل بالمرجوح منهما ترك لسلوك الموثقة الراجحة مع كونها اقرب الى العثور على الصواب وابعد من احتمال الخطا **الثانية عشر** بحث بعض المتاخرين (?) لا المصنفين في منع تفاوت مراتب العموم نظرا الى ان دلالة اللفظ العام على افراده بصيغته ولا تفاوت في الوضع وتناوله الافراد وقد صرح في المستصفى بتفاوت مراتب العموم وتناولها لبعض الافراد لكن هذا التفاوت ليس من جهة الوضع وانما هو لامور خارجة عنه قال والعموم يضعف بان لا يظهر منه قصد التعميم ويعرف ذلك بان يكثر المخرج عنه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة ومثله باحل الله البيع فان دلالة قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر على تحريم الارز والتمر اقوى من دلالة هذا العموم على تحليله **قلت** وفي هذا المثال نظر فقد لا يساعد عليه بان يقال قد دل الكلام على تحريم الخمر وخص به قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه واذا ظهر منه التعليل بالاسكار ولو لم يرد حديث في تحريم كل مسكر لكان الحاق النبيذ بالخمر بقياس الاسكار اغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما قال وهذا اظهر في عموم هذه الاية وآية احلال البيع لكثرة ما اخرج منهما ولضعف قصد العموم فيهما ولذلك يجوز عيسى بن ابان التخصيص في امثاله دون ما نص على العموم ولكن لا يبعد ذلك عند انضمام فيما نص عاما الا انا لا نشك في ان العمومات بالاضافة الى بعض المسميات تختلف بالقوة لاختلاف في ظهور ارادة قصد ذلك المسمى به فاذا تقابلا وجب تقديم اقوى العمومين وكذا القياسان اذا تقابلا قدمنا اجلاهما واقواهما **قلت** اما ظهور قصد التعميم الذي حكيناه اولا فلا شك في اقتضائه القوة لكن قد يقال هل المعتبر في الضعف عدم قصد التعميم او قصد عدم التعميم فان قيل ان المعتبر عدم قصد التعميم بالنسبة الى دخول بعض الافراد في الارادة فهذا البحث كما قدمناه وظاهر كلام المستصفى قد يوهم اعتبار ذلك بقوله لا نشك في ان العمومات بالاضافة الى بعض المسميات تختلف بالقوة لاختلافها في ظهور ارادة قصد ذلك المسمى فان كان المراد من هذا الكلام انه اذا ظهر قصد ارادة المسمى المعين كانت دلالة العموم له اقوى مما لم يظهر قصد ارادته فهذا صحيح جزما وان كان المراد ان ما لم يظهر قصد ارادته من العام يكون ضعيفا بالنسبة الى العموم فلا نسلمه لما قدمناه من ان الالفاظ الدالة على العموم قد تناولت ما لا يمكن حصره من الصور ولا يشترط قصد المتكلم بصيغة العموم لارادة كل فرد منها وان قيل المعتبر في الضعف قصد عدم التعميم فهذا اصح لكن ذلك انما يظهر باعتبار قرائن خارجة عن مدلول اللفظ كالسبب مثلا وقد يقوى القرائن ويضعف ويكثر ويقل وفيها مجال للنزاع فيحق (?) قال احد المتاخرين ان المقصود بهذا الكلام الظاهر من العموم تارة يعتنى في ذلك وقال الامام انه المقصود نعم هو مقصود غير انه لا يمتنع ان القصد عنه معه كما يشاهد في قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر **الثالثة عشر** قسمت المراتب على ثلاث احدها ان يظهر ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يرد التعميم وان كان اللفظ عاما لغة كقوله فيما سقت السماء العشر الحديث فان مساقه الثاني

فذر الواحد لا عموم لهذا الا عموم له في عينه وكذا قوله وثيابك فطهر لا عموم له في الات التطهير
اذ المقصود انما هو الامر باصل التطهير واذا كثر السؤال عنها وهو قوله فاغسلوا وجوهكم اذ
الغرض بيان غسل الوضوء انه مخصوص بالماء اتفاقا الثانية لفظ عام ظهر فيه قصد التعميم
بقرينة زائدة على اللفظ فحكم امام الحرمين بانه لا يؤول بقياس وقال بعض المتاخرين وفي
هذا نظر فان كانت القرينة تفيد العلم بالتعميم صار نصا وان لم تفد الا قوة الظن فما المانع من تاويله
بقياس اجلى منه في الظن ولا وجه لهذا الاطلاق الثالثة لفظ عام لغة ولا قرينة معه في تعميم
ولا في تخصيصه فالواجب اذا اول وقصد بقياس اتباع الارجح في الظن فان استويا وقف القاضي
قال بعض المتاخرين وهو الصواب لعدم المرجح وقدم الامام الخبر لاطلاقه وهو قوله الاعمال
بالسنة انتهى والامام الحرمين يقول انه لو قدم ظن القياس على ظن اللفظ لكان بعد تمام المرتبة القياس
على مرتبة الخبر **الرابعة عشر** اذا ال الامر الى تقديم الارجح في الظن فقياس الشبه عند من
ضعف فان قيل به فيقدم عليه العموم فالنظر الى رتبة ورتبة العموم واما النظر في الجزئيات فلا يبعد
ان يقدم القياس الشبهي على الابعد ضعف العموم ضعفا شديدا لكون قياس الشبه اغلب على الظن
منه فان اشتهر يستند لكون بعمومات ونصوص بعينه التناول في القصد لمحل النزاع بظهور القصد
وكذلك القياسون بالشبه يستدلون بقياسات متهالكة في الضعف مثال الاول الاستدلال بقوله تعالى
اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله على ان اختلاف الاماكن مانع من القدرة حيث
تعتقد مانعيته فان المعلوم ان المقصود بهذا الكلام اقامة الجمعة وعدم تركها لا ان مقصود السعي
مطلقا يرشد اليه قوله تعالى وذروا البيع ولو قال قائل الاية تتناول من سمع النداء وهو في اخريات
المسجد بحيث لا يسمع الخطبة انه يجب عليه ان يسعى في المسجد الى محل ذكر الله تعالى لكان مبطلا اجماعا
ومثال الثاني قياس من قاس بطلان صلاة المأموم اذا تقدم على امامه على بطلان صلاة المصلي
الواقف على نجاسة بجامع انه وقف في مكان ليس فيه موقف لاحد اما مثل المحل فهو ارفع من قياس
الشبه فما كان يقاد الى النص فهو صحيح وكذا ما علم المقصود منه والسبب يعد يشهد ذلك
الى درجة القطع كما نعلم قطعا ان تحريم الخمر لاسكارها وافسادها للعقل والمبسر حتى لو لم يرد الا
لذلك لكفى مجرد النهي والتحريم واما السرقة فلا يخفى مناسبة سد الباطل لا يقوى في النفس ايرادها
فالعلل فالاولى تقديم العموم والظاهر عليها لا سيما اذا فرض ان نزاحمه كان ترجيحه على ما يقابل
مما ليس بالقوي **الخامسة عشر** اذا ورد العام بعد الخاص هل يخصصه ام يكون نسخا اختلفوا
فيه فالشافعية اختاروا التخصيص والحنفية اختاروا النسخ ومثاله لو قيل اولا لا تقتلوا اهل الذمة
ثم قيل بعد ذلك بمدة متراخية اقتلوا المشركين فمن قال بالمذهب الاول منع قتل اهل الذمة ومن قال
بالثاني جوز وحكي في المسألة قول ثالث بالوقف واحتج لتقديم الخاص على العام المتاخر بان الخاص
نص والعام ظاهر في الاستغراق ويقدم النص كما اذا تقدم العام وتاخر الخاص والاعتراض
عليه بان يقال ان الخصوص ظاهر في الدوام والاستمرار فان قيل فالعموم الذي هو ظاهر
في الاستغراق ان الدلالة ظاهر متقدم بظاهر ما جرى لان الدلالة معلوم مظنون وذلك يساوي ما
ما البحر معلوم الطهورية لو اخذنا منه يسيرا الى اناء وامكن وقوع النجاسة فيه فاخبر بذلك
عدل رجع اليه ولم يقل ان الدلالة معلوم مظنون وكذلك لو تيقنا طهارة ثوب ثم امكن نجاسته فاخبر
بذلك عدل عن مشاهدة فانه يحمل الرجوع اليه وليس ان الدلالة معلوم مظنون وحجة المذهب الاخر
ان العام في قوة احاد ما دخل عليه يجري مجرى خبر خاص بحسبه الا ترى انه يصح التمسك به لاثبات
الحكم في بعض المسائل فالخاص يجري العام مع الخاص في حسبه والخاص يجري الخبر الخاص وردا
وهما متنافيان احدهما متقدم والاخر متاخر يصير المتقدم منسوخا بالمتاخر كما هذا واحتج
للوقف بانه وجد في كل واحد منهما ما يقتضي التقديم فتعارضا ولم يقض باحدهما على الاخر وبانه

ان

ان العموم مستغرق بلفظه وهو متاخر عن الخاص في الزمان ويجوز ان يكون صاحب الشرع قصد
دفع الحكم الخاص بعد اما وجد في العموم ما يقتضي تقديمه وفي مقابلة ذلك ان الخاص نص في الحكم
ويجوز ان يكون صاحب الشرع قصد تخصيص العمومية وهذا يقتضي تقديمه فتعارضا فوجب التوقف
واما الترجيح بالجمع بين النصين وان العمل بكل واحد منهما من وجه اولى من الغاء احدهما فقدمنا ان الخصمان
اما القائلون بالتخصيص فيقولون يعمل بالعموم فيما عدا صورة التخصيص ويعمل بالتخصيص في محله وهو
اولى من الغاء محل التخصيص بالكلية واما القائلون بالعمل بالعام ونسخ الخاص فيقولون ان النسخ
محل التخصيص بالعام الوارد عقيبه افتقد الالتفات بالكلية على محل التخصيص لم يبطل العمل بالخاص
دائما وفي كل حال لانه قد عمل به في الزمان السابق على زمن ورود الخاص **السادسة عشر**
اذا ورد الخاص والعام ولم يعلم التاريخ فللخاص مقدم عند من يقدمه على تقدير ان يتاخر عن العام
لانه ليس للخاص حالة الا وهو مقدم فيها فانه اما ان يتقدم او يتاخر او يتقارن وقد بينا ان هو مقدم
واما من يقدم العام على تقدير تاخره فقد لزم الوقف لجواز ان يكون العام متاخرا فيقدم او مقدما
او مقارنا فيقدم الخاص ولا دليل على تقديم احدهما وعن عبد الجبار بن احمد في صورة
الجهل بالتاريخ انه يقدم الخاص كما في الغرقى والهدمى فان جماعة لو غرقوا في سفينة او ماتوا تحت
الهدم او عمهم وجه من وجوه الهلاك ولم يعلم الاسبق موته فانهم يجعلون كانهم ماتوا
دفعة واحدة ولا يورث احدهم من صاحبه واعترض على هذا بوجوه احدها ان الامة ما
اجمعت على هذا او بينها انه لما اشتبه الحال لم يحكم بارث احدهما من الاخر وكذا ههنا لما
اشتبه حال الحديثين لا نعترض باحدهما على الاخر وثانيها قال ابن برهان ان هذا الاستدلال
باطل فانه تمسك باحكام اللغة بادلة الشرع وحكم اللغة ثابت سابق على الشرع والمدلول لا يكون
مقدما على الدليل فاما الوجه الاول فالجواب عنه انه مبني على المذهب المشهور من العلماء في عدم
توريث الغرقى والهدمى اذا لم يعلم سبق موت احدهما فمن وافق على هذا المذهب فعليه الجواب واما الوجه
الثاني فيقال عليه ان التعارض وقع في التقديم والتاخير ولم يمض احدهما على الاخر والحكم بتقديم الخاص
مستند عندي بوجوب تقديم احدهما على الاخر وان ذلك يوجب ان يجعلا كالمتعارضين في عدم
كما اذا اقترنا وليس مستنده الحكم بتقديم الخاص او تاخره حتى يكون بعدها حكما بالتقديم لاحد المتعارضين
على الاخر فيكون الحكم بتقديم الخاص ههنا مثابة الحكم بتوريث ورثة كل واحد منهما منه وعدم الحكم
بتقديم احد الموتى على الاخر الا باحكامنا بتاخر الخاص وتقدمه واما الوجه الثالث الذي ذكره ابن برهان
فساقط لان تقديم الخاص على العام او عكسه حكم شرعي اعتبره عبد الجبار بحكم شرعي اخر وليس من باب الاحكام
اللغوية فان الخطاب متوجه على المجتهد بتقديم الخاص اذا راى انه حكم الله تعالى **السابعة عشر**
اذا دار اللفظ الشارع بين ان يحمل على الحقيقة الشرعية او اللغوية حمل على الحقيقة الشرعية لانها مقصود
البعثة وصرف الكلام الى ذلك اولى من صرفه الى التعريف وضع اللغة **الثامنة عشر**
في القاعدة المعمول في التاويلات وان ازالة اللفظ عن ظاهره لما علم ان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره
وكان الاصل حمل اللفظ على ظاهره كان الواجب ان يعضد التاويل بدليل من خارج لئلا يكون تركا للظاهر
من غير معارض وقد جعلوا الضابط فيه مقابلة الظاهر بالتاويل وعاضده فيقدم الارجح في الظن وان
استويا في الظن فقد قيل بالوقف وان كان ما يدعى تاويلا لا يقدح احتماله فهو باطل واعلم ان تقديم الارجح
في الظن عند التقابل هو الصواب لكن الله غير انا نراهم اذا انصرفوا الى النظر في الجزئيات تخرج بعضهم
عن هذا القانون ومن اسباب ذلك استيلاء الميل الكامن بسبب الادلة الشرعية بالميل الكامن عن الالف
والعادة والعصبية فان هذه الامور تحدث للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان في النفس

نجاسة بحث لا يسعه الناظر بذلك وشهرته أنه رجحان الدليل وهذا الخلاف شديد وخطر عظيم حتى على
المنتهي بعد ما لم يتصرف بنظره اليه ويعقب فكره عليه والله أعلم **التاسعة عشر** المحكي عن أبي ثور
وغيره أن أثر الدباغ إنما هو فيما يؤكل لحمه يعني أنه لا يطهر غيره بالدباغ وأن التنصيص على بعض أفراد
العام يقتضي التخصيص لورود النص في شاة ميمونة وقد قدمنا أنه لا ينبغي أن يوجد هذه القاعدة الكلية
ونسبت الى مذهب أبي ثور بسبب هذا الحكم الجزئي **العشرون** الذين قالوا بنجاسة جلد
الخنزير وأنه لا يطهر بالدباغ لم يجروا على مقتضى العموم في هذا الحديث ولعل مأخذه عندهم القول
بنجاسة الخنزير في حال الحياة وأن غاية الدباغ أن يرد الجلد الى حالة الحياة وهو في حالة الحياة نجس
فكذلك بعد الدباغ بل أولى وهذا إنما يتفق على أساس نجاسة الخنزير أولا ثم على إثبات الملازمة بين
نجاسة الذات في حال الحياة ونجاسة الجلد بعد الدباغ ونجاسة الخنزير ليس فيها إجماع والاسم والدليل
الذي يستدل به على نجاسة الكلب هو غسل الإناء من ولوغه سبعا لم يرد في الخنزير والقول بأن الخنزير
أغلظ حالا من الكلب مذكور أولى بالأغلظية ويستدل على الأغلظية بالمنع من اتخاذه في كل صورة
أو بالحاقه بقتله ودلالة ذلك على النجاسة إنما هو لمناسبة شدة الإبعاد للتحقير ولا يخفى ريبة هذه
المناسبة وأن المنع من الاتخاذ بالكلية يقتضي أنه أسوأ حالا أجود ذلك المنع وأما أنه أسوأ حالا في
الطهارة والنجاسة فقد يمنع وإنما طريقه تلك المناسبة التي ذكرناها وأما إثبات الملازمة بين نجاسة
الذات في حال الحياة ونجاسة الجلد بعد الدباغ فسنعود اليه في مسألة استثناء جلد الكلب إن شاء
الله تعالى **الحادي والعشرون** الذين قالوا باستثناء جلد الكلب في الطهارة بالدباغ
خالفوا ظاهر هذا العموم وفي الاعتذار عنه وجوه الأول ما قدمناه من استنباط العلة
في تطهير الدباغ للجلد وحفظه للجلد عن التغير والفساد وغايته هنا أن يرده الى حال الحياة وهو
في حال الحياة نجس فكذلك بعد الدباغ وقد قدمنا ما فيه من استنباط علة من النص يقتضي تخصيصه
وذكرنا دخول الحنفية في تلك المسألة مثلها ههنا والله أعلم **الوجه** الثاني تخصيص هذا
النص في جلد الكلب بما روي عن أبي المليح عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن افتراش جلود
السباع والكلب سبع فوجب أن ينهى عنه بكل حال وبهذا أجاب الشيخ أبو حامد الإسفرايني الشافعي
أعني أنه عام في المدبوغ وغيره قال وخبرنا خاص في السباع فيقضى به عليه **قلت** وهذا الخبر
ليس أحدهما عاما من كل وجه والآخر خاصا من كل وجه حتى يقضى بالخاص منهما على العام ولكنهما من
قبيل النصين اللذين كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر عام من وجه وخاص من وجه بيانه أن حديث
النهي عام في جلود السباع قبل الدباغ وبعده وخاص في السباع وقوله عليه السلام أيما إهاب
دبغ فقد طهر عام في كل إهاب خاص في الدباغ فإذا أخذ الخصم قوله عليه السلام أيما إهاب
دبغ فقد طهر عاما في كل إهاب فأخرج عنه جلد الكلب بنهيه عليه السلام عن افتراش جلود السباع.
قال خصمه نهيه عليه السلام عن افتراش جلود السباع عام بالنسبة الى المدبوغ وغيره فأخص منه المدبوغ
لقوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر فيتساويان ويحتاج الى الترجيح والذي يقال في ترجيح الطريق
الأولى أنا لو أخرجنا الكلب عن عموم قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر لم يسقط فائدة تخصيص
الدباغ لأنه يبقى فائدة أن يطهر جلد الإبل بالدباغ وإذا أخرجنا ما دبغ من نهيه عليه السلام عن افتراش جلود
السباع سقطت فائدة تخصيص السباع لأن جلود السباع وغير السباع في النهي عن افتراشها قبل الدباغ
سواء والاعتراض عليه من وجوه أحدها أن طلب الفائدة في تخصيص جلود السباع عن المدبوغة لم ينشأ
من تخصيص هذا النهي بما لم يدبغ من جلود السباع وإنما هو ناشئ عن ثبوت النهي عن جلود السباع قبل الدباغ
ثبوتا على سبيل العموم أو على سبيل الخصوص لا يقتضي أن اللفظ يتناول جلود السباع غير المدبوغة
بطريق العموم مع أن الحكم غير مخصوص بها لزم عدم الفائدة في تخصيص جلود السباع في القول بهذا

العموم

العموم كما يلزم عدم الفائدة في التخصيص من القول بالتخصيص وإذا كان طلب الفائدة في التخصيص
ناشئا عن ثبوت الحكم في جلود السباع المدبوغة مع استواء غيرها معها في الحكم ثبوتا عليها وجاء ما ذا الأهم
يقولون بثبوت هذا الحكم في جلود السباع غير المدبوغة فالإلزام مشترك بيننا وبينكم وطلب الفائدة إن
لزم لزم الجميع فإن **قيل** التخصيص يخرج الى طلب الفائدة فيه علاوة العموم **قلنا** التخصيص
بالذكر يخرج الى طلب الفائدة أو تخصيص الحكم يخرج الى طلب الفائدة الأول مسلم والثاني ممنوع وهذا لأن
الحاجة الى طلب الفائدة في التخصيص حيث يطلب الحكم يتبع اللفظ لأمر يرجع الى اللفظ والوضع
لا بطلان ثبوت الحكم فإنا في مفهوم الصفة قد ندعي التخصيص وطلب الفائدة لأمر يرجع الى ثبوت الحكم في
بعض الأفراد ولهذا الفرق بينه وبين التخصيص باللقب ولو كانت العلة هو مطلق ثبوت الحكم في
الفرد لاستويا وإذا كان كذلك فنحن ههنا لم ندع التخصيص بالذكر حتى يلزمنا الفرق بين ذلك الحكم
بالخصوص وتناوله بالعموم وإنما ادعينا تخصيص الحكم ببعض ما تناوله العام وليس ذلك من التخصيص
باللفظ بل هو ادعاء ثبوت الحكم مخصوصا ببعض موارد العام والتخصيص بالذكر يخرج الى طلب الفائدة
فيه وتخصيص الحكم يخرج الى طلب دليل التخصيص وهذه القاعدة تبين الرد على القائلين بالمفهوم
يقولون إن ثبوت الحكم في الفرد لا يدل على نفيه عما عداه وإلا لما كانت القضية الكلية مكذبة بنا ثم
لأن القائل بالمفهوم لا يقول به لأجل ثبوت الحكم في الفرد بل لأجل ثبوته فيه بطريق التخصيص بالذكر
حكما لفظيا يتبع الوضع والعرف ولا يتبع ثبوت الحكم فقط وثانيهما أن نقول النهي عن افتراش
جلود السباع مخصوص بالاتفاق ومن يسلم خروج كل جلد دبغ من جلود السباع عما عدا جلد الكلب
والخنزير عن النهي فإنه لا يسلم طهارة كل إهاب دبغ ليس مخصوصا بالاتفاق لوجود القائلين به
وما دخله التخصيص بالاتفاق مرجوح بالنسبة الى ما لم يدخله بالاتفاق وهذه الطريقة التي سلكت
في الاستدلال على جواز صلاة ما له سبب من الصلوات في وقت الكراهة حيث استدل بقوله عليه
السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإذا عورض بنهيه عليه السلام عن الصلاة عند
طلوع الشمس وعند غروبها وقيل كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه رجح الأول بأن التخصيص
دخل ذلك النص في عصر اليوم بالاتفاق ولم يدخل التخصيص في ذلك النص بالاتفاق والحق على
العرب وفي المماثل بقتل المرتدة واحتج بقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فعورض بنهيه صلى
الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان وكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه رجح الأول
بدخول التخصيص في حديث النهي بالاتفاق وعلى قتل النساء في بعض الصور كالقصاص مثلا أو عند
مقاتلتهن وثالثها أنه إن لم يحمل النهي عن افتراش جلود السباع على العموم بالنسبة الى المدبوغة
وغير المدبوغة لم يصح الاستدلال به على عدم طهارة جلد الكلب بالدباغ وإذا كان عاما بالنسبة الى
المدبوغ وغيره فهو عام بالنسبة الى الجلد المدبوغ فيكون عاما بالنسبة الى كل جلد مدبوغ فإذا خلناه
على جلد الكلب فقط أو على جلد الكلب والخنزير فقط كان تنزيلا للفظ العام على الصورة النادرة وتنزيل
الألفاظ العامة على الصور النادرة مما يبعد الى غيرها قد رده وأنكره الأئمة كما ردوا
على الحنفية تنزيل قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل على المكاتبة
وأبطلوا التأويل بأنه تنزيل اللفظ العام على الصورة النادرة وعلى ما لا يجوز حمل لفظ الشارع وكذلك
ردوا على أكابرهم في الاستدلال بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه على حمله على
الأصل والفرع فقط لأنه حمل للصيغة العامة على الصورة المخصوصة وقصر له عليها وقيل إن
العتق على الآباء والأبناء بهذا اللفظ ملبس وقيل إنه ليس كل ما يشمله اللفظ يجوز القصر عليه
فإن **قيل** لم يحمل اللفظ العام على الصورة النادرة لأن النهي محمول على جلود السباع غير المدبوغ
وعلى جلد الكلب فلا ندرة في الحمل عند ذلك **قلنا** هذا اللفظ العام يشمل النوعين كل واحد منهما
عام في أفراده فيلزم على مذهبكم حمل أحد العمومين في أحد النوعين على الصورة النادرة

ومثل هذا لا يلزمنا لكن يعتاد لنا ان نجيب واعلم ان هذا السؤال وارد على ما قالوه في مسألة التخصيص
بالمكاتبة لان المراد علم يدخل تحته الصغيرة والكبيرة والعاقلة فان هذا السؤال يلزمهم ان يقولوا
لم خصصتم بالصورة النادرة لانا نحمله على المكاتبة وعلى الصغيرة المجنونة ولا يكون حملا على الصورة النادرة
فتأمل هذا فانه الجواب الذي تقدم فاحد الامرين لازم اما فساد السؤال او تصحيحه واستلزام الابطال
والله اعلم الوجه الثالث في الجواب عن ترك العموم والقول بالتخصيص ان الكلام للاعتياد
في العرف دباغ جلده فينفك الابهام عن ذلك اذا جرى التعريض للدباغ واللفظ ينزل على الاعتياد دائما
فيدفع بلا سؤال اعموم اللفظ من غير ظهور قصد التعميم والعرف مضاد للعموم وظن الاخراج
مع هذه القرائن اقوى من ظن الادخال وجوابه بالقاعدة التي قدمناها وهي ان المخصص اراد
قصد الاخراج عن العموم وليس للمعمم قصد الادخال للفرد المعين تحت العموم ولذلك نقول على ادخال
بعض جلود الحيوانات التي لم يطرق الاسماع اسماؤها ولا رات العيون اشخاصها وندرجها تحت
العموم ونحكم بطهارة جلودها بالدباغ مع انها ليست مما يعلم ان يتعلق بها القصد الوجه
الرابع من الاعذار القياس على محل التخصيص وهو جلد الخنزير وهذا ان ينفع فانما ينفع في حق من
يسلم ان جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ ومن يرى ان الجميع يطهر منع الحكم في الاصل وهذا
عذر لا ينفع في اثبات الحكم في نفس الامر وانما هو الزام لبعض المجتهدين او قياس يعارضه
هذا العموم القوي والله اعلم الوجه الخامس قياس جلد الكلب بعد الدباغ على جلده
حال الحياة فيقال هو بعد الدباغ جلد كلب فكان نجسا كحال الحياة وهذا داخل فيما قبله تخصيص
العموم بالقياس الشبهي او قياس العلة التي لم يوما اليها في النص وقد تقدم الكلام فيه وفي
ترك الموازنة بين الظني في مثله معارضة القياس للعموم فعليه اعتبار رد الاجتهاد ولا اظنه
يخفى وجه الرجحان على من نظر في ذلك **الثانية والعشرون** لما كان النظر الصحيح
بالنسبة الى هذا القياس ودلالة النص هو الترجيح بين الظنين فان كل ما يسمى الترجيح
يحتاج اليه في التخصيص والكلام على الحديث وكذلك ما يدفع ذلك الراجح يحتاج الى النظر فيه ثم الاسولة
الضعيفة التي وجهت على هذا القياس منع كون هذا الجلد جلد كلب وانما هو جلد ما كان كلبا وهذا ابتناء
على ان العهد كان كلبا باعتبار اوصاف قامت به فان زعم انتفى بموته فاسم الحقيقة بانتفاء
بعضها بعد الموت وجوابه ان الاحكام ترتبت على المتعارف بين الناس وما يطلقون عليه
الالفاظ لا على الحقائق العقلية والناس يطلقون على الكلاب بعد الموت اطلاقهم اياه عليه
قبل الموت وتبدل الحياة والموت عليه كتبدل صفة الصغر والكبر ولا يمنع ذلك الاطلاق
الثالثة والعشرون من الاسولة التي لا شك فيها ان جلد الميتة نجس الذات ويؤثر الدباغ فيه
والكلب اذا استعملت نجاسته في حال الحياة فليس فيه اكثر من نجاسة ذاته في زمنه اكثر من نجاسة ذات
جلد الميتة وهذا اضعف الامر بعد الحكم بان نجاسة الذات لم تناف تطهير الدباغ **الرابعة
والعشرون** لقائل ان يقول القول بطهارة جلد الكلب لا يتوقف الا على ثبوت هذا الحكم
وتناول صيغة العموم له وكلاهما ظاهر الثبوت لتخريج الاول في الصحيح ودلالة صيغة العموم
بالاتفاق من القائلين به واما القول بنجاسته بعد الدباغ فيتوقف على ان يكون الكلب نجسا في حال الحياة
ثم على ان الدباغ لا يرفع النجاسة التي ثبتت بالموت وان نجاسة الكلب من ... اما اهل ... قوله عليه السلام
طهور اناء احدكم الحديث وهو يتوقف على ان لفظة طهور لا يستعمل الا في الحدث او خبث ثم على ان ذلك
الخبث هو نجاسة عين اللعاب ثم ان نجاسة عين اللعاب تدل على نجاسة العين ثم ان نجاسة العين تدل على
نجاسة باقي الذات وان الدباغ لا يرفع النجاسة التي ثبتت بالموت **الخامسة والعشرون**
اذا ثبت الملازمة بين نجاسة ذات الكلب في حال الحياة ونجاسة جلده بعد الدباغ فمن المعلوم ان

اثبات

اثبات الملزوم يلزم منه اثبات اللازم وانتفاء اللازم يلزم منه انتفاء الملزوم وكما ان الكلب نجس في
حال الحياة فلا يطهر جلده بالدباغ ونثبت نجاسته في حال الحياة بدليل من خارج وهو الملزوم فتثبت نجاسة
جلده بعد الدباغ وهو اللازم فكذلك لنا ان نقول جلده طاهر بعد الدباغ فلا يكون نجسا في حال الحياة
كالنعجة المذكاة وعلى هذه الطريقة ان يقول لو كان نجسا في حال الحياة لما طهر جلده بالدباغ لكن يطهر بالدباغ
لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فلا يكون نجسا في حال الحياة والملازمة يثبتها بعض
ما اثبته اصحاب الشافعي رحمهم الله وانتفاء اللازم يثبته بقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر
وحينئذ ينبغي النظر في المقابلة بين دليل ثبوت الملزوم وبين دليل انتفاء اللازم وايهما ارجح فيعمل به
السادسة والعشرون الذين منعوا ما بعد الدباغ في طهارة الجلد مطلقا اعتمدوا على حديث
عبد الله بن عكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة
باهاب ولا عصب وهو حديث اخرجه اصحاب السنن ابو داود والترمذي والنسائي واخرجه
ابن حبان في صحيحه وفي الفاظه اختلاف ويعارضه هذا الحديث وغيره مثل حديث شاة ميمونة في
الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ فيحتاج هؤلاء الى الاعتذار عن تلك الاحاديث وفي ذلك طرق الاول
ادعاء النسخ وان حديث المنع متاخر عن حديث الاباحة وذلك يرجع الى احد هذين الدليلين الذي دل
في حديث عبد الله بن عكيم بالشهر او بالشهرين وهذا ابتناء على ان المؤرخ مقدم على المطلق اذا تعارضا
ومقابل يجوز ان يكون الاباحة قبل موته بيوم او يومين وهذا مصير الى عدم التقديم وثانيها
ما في كتاب البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى من ماء في غزوة تبوك من شن معلقة فقيل
يا رسول الله انها ميتة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دباغ الاديم ذكاته طهوره فاستدل
بذلك على تقدم الاباحة على المنع ووجه الدليل ان اهل السير والتاريخ يذكرون ان غزوة تبوك
كانت في رجب سنة تسع ودخول النبي صلى الله عليه وسلم منها الى المدينة في رمضان وهذا
قبل موته عليه السلام بشهور عديدة فيكون كتاب المنع قبل موته بشهر متاخرا عنه وثالثها ما روى
البخاري عن ميمونة ان ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا ولا اثر للقربة شنا في استعمال شهر فيكون
الاباحة متقدمة على الشهر ورابعها وهو اقوى الادلة في التاخير ما في بعض الروايات
كنت رخصت لكم في جلود الميتة وهو لفظ يدل على تقدم الترخيص على المنع نفسه فاما الوجه
الاول فقد ذكرنا انه ينبني على تقديم المؤرخ على المطلق وفيه خلاف وكذلك الثاني واما الثالث فان
ذلك انما يدل على تقدم الاباحة في جلد شاة ميمونة على المنع ولا يدل على تقدم الاباحة مطلقا على المنع
والاباحة لم تنحصر طرقها في التعلق بحديث شاة ميمونة واذا لم تنحصر فلا امتناع من تاخر الاباحة
في غير حديث ميمونة كهذا الحديث الذي عرفه المقتضي للاباحة مطلقا ويرد على هذا انه اذا ثبت تقدم
الاباحة في حديث ميمونة لهذا الحديث الذي عرفه المقتضي للاباحة مطلقا ويرد على هذا انه
اذا ثبت تقدم الاباحة في حديث ميمونة على المنع فلو تاخرت اباحة اخرى عن المنع لزم النسخ مرتين
وفي ذلك تكثير لمخالفة الدليل وانما رددنا القول في دلالة الحديث على الاباحة لان قولها ما زلنا ننبذ حتى
صار شنا انما يدل على التقدم على الشهر اذا دل على كونه صار شنا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم
وليس في اللفظ ما يدل عليه لجواز ان يستمر واعلى استعماله بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم
الى ان يصير شنا ويمكن ان يدعي ان هذا يخرج مخرج الاستدلال ولا دليل الا في فعل الرسول او
قوله او اقراره فلو ادعى كل ذلك لم يصح الاستدلال ويمكن المنازع في هذه الدعوى واما الوجه الرابع
وهو اللفظ الدال على تقدم الاباحة وهو قوله عليه السلام كنت رخصت لكم فيتوقف على اثبات
هذه اللفظة بعينها وقد زعم بعض من ينتسب الى الحفظ من المتاخرين انه لا يعلم ثبوت وكان هذا
كلام من لم يحط به خبرا وهو حديث رواه الحافظ ابو احمد بن عدي من رواية ابي سعد البقال
من جهة الحكم عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابن عكيم قال جانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

وعن ناس من جهينة اني كنت رخصت لكم في اهاب الميتة وعصبها فلا تنتفعوا بعصب ولا اهاب وذكر
ابن عدي عن علي بن المديني انه قال في ابي سعيد كان ثقة وكان من اصحاب يونس كان يختلف في تجارة الى مصر
وكانه كان صحيح قال علي وقد كتبنا عن ابنه احمد بن ابي سعيد وقد ذكر ابن عدي انه حدث عن ابن وهب
بالمناكير وقد ذكرت في كتاب الامام في احاديث الاحكام ان لقائل ان يقول اذا ابى توسعه يقول
علي بن المديني فلتعد هذه بعد تقوية اعني الاحاديث التي قيل انها منكرة وانا عنه ابن وهب
الطريق الثاني في الاعتذار تاويل لفظ طهر على صلح وطاب ونظف بناء على اباحة استعمال
الجلد بعد الدباغ وحمل طهر على مثل هذا وهذا الذي قاله سهل ومطهر كمن الذين ... وهذا يرجع
الى القاعدة التي قررناها من وجوب حمل الالفاظ الشرعية على حقائقها الشرعية وهذا القول اما
ان يقال فيه انه حمل للفظ على حقيقته اللغوية وهي ان الطهارة هي الوضاءة والنظافة وما
اشبه هذا او على المجاز الشرعي ومما يضعف هذا القول ان يقال ان الحاجة انما تمس الى معرفة
الطهارة الشرعية لاعتقاد ان الموت ينافيها والجواب كان على ذلك يحتاج الى ان ... مرجح
لهذا الدليل على العموم ومنه الكلام في احاديث الطهارة وفيه عسر ومما يدل على ان السؤال كان
عن الطهارة الشرعية والجواب كان عنه ان الحديث الصحيح عن ابن وعلة السبئي قال سالت ابن عباس قلت
انا نكون بارض المغرب ومعنا البربر والمجوس نؤتى بالكبش قد ذبحوه ونحن لا ناكل ذبائحهم ونؤتى
بالسقاء يجعلون فيه الودك فقال ابن عباس قد سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال دباغه طهوره وكذلك
قولهم في حديث ميمونة بعد قوله عليه السلام هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به قالوا انها ميتة قال
انما حرم اكلها وكذلك قولهم لما استسقى عليه السلام من شن معلقة فقيل يا رسول الله انها ميتة فقال عليه السلام
دباغ الاديم طهوره

السابع والعشرون الذين قالوا بطهارة الجلد بالدباغ يحتاجون
الى الجواب عن حديث عبد الله بن عكيم والذي قيل فيه وجوه الاول التعليل بالاضطراب
في الاسناد قال الترمذي سمعت احمد بن الحسن يقول كان احمد بن حنبل يذهب الى حديث عبد الله
بن عكيم لما ذكر فيه قبل وفاته بشهرين وكان يقول هذا اخر امر النبي صلى الله عليه وسلم ثم ترك احمد
هذا الحديث لما اضطربوا في اسناده حيث روى بعضهم فقال عن عبد الله بن عكيم عن اشياخ من جهينة
وفي كتاب الحافظ ابي الحسن علي بن المفضل المقدسي شيخ شيوخنا وقد اجاب الاصحاب عن حديث
عبد الله بن عكيم بان ذكره قال وهو ضعيف في اسناده قال لنا ... في ضعف اسناده والاول قوله وهو
ضعيف في اسناده لا يحمل على الطعن في الرجال فانهم ثقات الى عبد الله بن عكيم وانما ينبغي
ان يحمل على الضعف بسبب الاضطراب كما ذكرنا عن احمد بن حنبل رحمه الله وابو حاتم بن حبان قد اخرجه
في صحيحه الوجه الثاني القول بموجبه بناء على ان الاهاب اسم للجلد قبل الدباغ وقد تقدم
الخلاف فيه بين نقلة اللغة وان بعض اهل اللغة جعل الاهاب اسما للجلد من غير تقييد وهو قول
الهنائي في مجرده والرندي في مختصره والازهري في تهذيبه وقال الازهري في غريبه كان المراد
وكل جلد عند العرب اهاب وعلى قول هؤلاء لا يتم القول بالموجب الوجه الثالث التخصيص
وهو مبني على ان الاهاب اسم للجلد مطلقا فاذا كان كذلك فهو عام فيما قبل الدباغ وبعده فنخصه
بما قبل الدباغ وهذا يحوج الى ان ... قد ... احدهما ان لا يقدم المؤرخ والناسخ حكم العام مع
الخاص اذا جهل التاريخ الوجه الرابع الترجيح وهذا احد ... الشافعي رحمه الله في المناظرة
التي ذكرها ابو الشيخ الحافظ قال ان ابن ... يعني ... الشافعي واحمد بن حنبل في جلود
الميتة اذا دبغت فقال الشافعي دباغها طهورها فقال له احمد ما الدليل فقال حديث الزهري عن
عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هلا انتفعتم باهابها فقال
له احمد حديث ابن عكيم كتب الينا النبي صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة
باهاب ولا عصب فهذا يشبه ان يكون ناسخا لحديث ميمونة لانه قبل موته بشهر فقال الشافعي رضي الله

عنه هذا الكتاب وذاك سماع فقال اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى وقيصر فكانت حجة
عليهم عند الله فسكت الشافعي فلما سمع ذلك احمد ذهب الى حديث ابن عكيم وافتى به ورجع اسحاق الى
حديث الشافعي قلت وكان والدي رحمه الله يحكي عن شيخه الحافظ ابي الحسن علي المقدسي
وكان من مشاهير من ينتسب الى مذهب مالك انه كان يرى ان جواب الشافعي بانه يريد ان الامر في
الترجيح بالسماع والكتابة لا في ابطال الاسناد لا ان الكتاب هذا معنى ما اخبرني به الشيخ او ما قاربه
والله اعلم **الثامنة والعشرون** اختلفوا في نجاسة الادمي بالموت واذا قيل بنجاسته
فهل يطهر جلده بالدباغ على وجهين كلما نعم وقيل الطهر بعموم الخبر والثاني لا يطهر لما فيه
من الامتهان قلت لا شك في تناول العموم له فاما ان يخص عنه بالعادة الفعلية كما اشرنا
اليه في بعض الاعذار عن استثناء جلد الكلب وقد قدمنا الجواب عنه على ان هذه المرتبة اقرب
من مرتبة استثناء جلد الكلب عن العموم والى الاخراج عنه واما ان يخص بما ذكر من الامتهان
وربما قيل لانه معصية الا ان هذه المعصية مجانبة لمقصود الدباغ لا تعود بخلل ولا نقص فيه
فيمكن ان يرد الى ان الرخص لا تناط بالمعاصي فقد نقرر ان تطهير الدباغ للجلد رخصة والله اعلم
التاسعة والعشرون ويمكن من يقول بتنجيس الادمي بالموت ان يستدل بالحديث
فيقول ان كان يطهر جلده بالدباغ فقد تنجس بالموت والملزوم باطل لقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فلا انه ثابت وهو النجاسة بالموت وبيان الملازمة ان التطهير بالدباغ يقتضي عدم الطهارة
قبل الدباغ وعدم الطهارة مستلزم لحصول النجاسة **الثلاثون** اختلفوا في طهارة ما لا يؤكل لحمه بالذكاة وقد
... الشافعي عدم الطهارة وعن ابي حنيفة ثبوتها واستدل لعدم الطهارة بقوله صلى الله عليه وسلم
ايما اهاب دبغ فقد طهر وطريق الاستدلال من وجهين احدهما ان الحديث يقتضي ترتيب حكم
الطهارة على الدباغ عموما في كل جلد وذلك يقتضي عدم الطهارة في المسالة المذكورة لانه يتناولها
تحت العموم جلد ما لا يؤكل لحمه اذا ذكي فيكون الطهارة فيه مرتبة على الدباغ وعلى تقدير
تاثير الذكاة في الطهارة لا يكون الطهارة مرتبة على الدباغ لحصولها قبله بالذبح والثاني
ان الحكم بطهارته بالدباغ يقتضي نجاسته قبله فلا يكون طاهرا **الحادية والثلاثون**
هل يقع الاتفاق على تخصيص هذا العموم ام لا واما على ما حكيناه في هذه المسالة السابقة
ان قوله فقد طهر يقتضي ان يطهر بالدباغ فالتخصيص ظاهر لان جلد ما ذكي من الماكول
طاهر لا يتوقف طهارته على الدباغ فيخرج عن هذا العموم ويحتمل ان يكون المراد ايما اهاب نجس دبغ
فقد طهر ويدل على ذلك ان الطهارة تكتسب لعدم النجاسة ويكون من باب حذف الصفة فعلى
هذا لا يلزم التخصيص بما دل عليه الحديث فالاتفاق لذهاب بعض العلماء الى ان كل جلد نجس يطهر
بالدباغ وهذا الكلام فيه انه من امثلة تعارض المجاز والتخصيص لانا اذا قدرنا كل اهاب نجس
فيه مجاز الحذف واذا لم نقدر ذلك لزم التخصيص على ما قررناه وهو وان كان قد تقرر
في الاصول تقديم التخصيص على المجاز الا ان الاغلب على الظن والله اعلم ان المقصود تعميم
الطهارة فيما يدبغ من الاهب النجسة وليس يمتنع ان يقدم المرجوح لان حيث هو لقرائن
خارجة عن ذاته تقتضي غلبة الظن برجحانه والقرينة ههنا ان المقصود بيان الطهارة
وان ما يحصل ذلك انما هو النجاسة بالموت فهو الذي يدبغ واما ما يعرف طهارته فغني عن
البيان لطهارته **الثانية والثلاثون** قد قدمنا في بعض وجوه الترجيح بين الحديثين
اللذين احدهما قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر والثاني نهيه عليه السلام عن افتراش جلود
السباع انا قلنا نهيه عليه السلام عن افتراش جلود السباع مخصوص بالاتفاق وقوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر غير مخصوص بالاتفاق فيرجح العمل به على معارضه وهذا الجدل الذي ذكرناه في المسالة
تبين انه يقتضي دخول التخصيص ايضا في قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو التخصيص

مما ذكره وقد ذكرنا ما يحتمل ان يورد عليه فان بين الجواب عنه بما ذكرناه من ذلك الترجيح وان لم نتم طريق
الترجيح ازيد لما ذكرته من التخصيص بما ذكر مشترك بيننا وبينكم وينفرد من تخصيص اخر وهو
اخراج جلد الكلب والخنزير فما ذكرته فيه زيادة مخالفة للدليل وما ذكرناه فيه تقليل لذلك فكان ما
ذكرناه اولى **الثالثة** والثلاثون قوله عليه السلام اذا دبغ يقتضي تعليقا على الدباغ والفقها
لا يعقون الطهارة بالدباغ على فعل فاعل فلو اطارت الريح الجلد فالقته في المدبغة فاندبغ طهر والسبب
فيه ما ظهر من ان الموجب للتطهير بالدباغ ما يحدثه الدباغ في الجلد من الطيب وينقله عن حالة من الخبث
وان هذا الموجب لا يتوقف فيه بين القصد وعدم القصد وصار هذا كما علم ان المطهر للنجاسة
وان ما يحصل من التطهير به حاصل وان لم يقصد حتى لو انجر السيل ومر على نجاسة بالارض فازالها
طهرت الارض وهذا من المعاني المعونة التي يقوى في النفس تقدمها على الظاهر **المسالة** الرابعة
والثلاثون اذا دبغ الجلد غير مالكه طهر لانه مندرج تحت اللفظ اعني قوله عليه
السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وهذا اهاب دبغ فطهر واما اختلاف الشافعية في ان
الغاصب الدابغ هل يملك الجلد او يكون للمالك او يفرق بين زوال يد المالك بل دفعه او ازالها
بفعل الدابغ فمما لا يتعلق بهذا اللفظ وليس يقدح في الطاهر من ان يقال لا يطهر هذا الجلد
بالدباغ من غير المالك لقوله صلى الله عليه وسلم من احدث في امرنا هذا ما ليس فيه فهو رد اى
مردود وهذا الدباغ ليس من امره عليه السلام لانه معصية فيكون مردودا اورده بعده
ويترتب حكمه عليه **الخامسة** والثلاثون لما كان الحكم معلقا بالدباغ وجب ان يعلم
ما يحصل به مسمى الدباغ ليترتب الحكم عليه وقد ذكر اقضى القضاة الماوردي الشافعي في كتابه الحاوي
انه جاء الخبر بالنص على الشب والقرظ قال واختلف الفقها فذهب اهل الكوفة الى ان حكم الدباغ
مقصور عليهما وانه لا يجوز الا بهما لان الدباغة رخصة فاقتضى ان يكون حكمها مقصورا على النص
وقال ابو حنيفة المعنى في الشب والقرظ انه منشف مجفف وكل شي كان فيه تنشيف الجلد
وتجفيفه جاز به الدباغ حتى بالشمس والنار قال ومذهب الشافعي ان المعنى في الشب والقرظ
ان يحدث في الجلد اربعة اوصاف احدها تنشيف فضوله الظاهرة ورطوباته الباطنة الثاني
تطييبه وازالة الرائحة الكريهة منه **الثالث** نقل اسمه من الاهاب الى الاديم والسبت
والدارش الرابع بقاؤه على هذه الاحوال بعد الاستعمال فكل شي اثر في الجلد هذه الاوصاف الاربعة
من العفص وقشور الرمان والعفص جاز به الدباغ لانه في معنى الشب والقرظ وحجة ذلك من وجهين
احدهما انه لما اثر الشب والقرظ هذه الاوصاف الاربعة لم يكن اعتبار بعضها في الدباغة باولى من
بعض فصار جميعها معتبرا ولم يكن حكمها في الشب والقرظ مقصورا الا انها في غيرها موجودة
والثاني ان الدباغة عرفا في العرف ولم يكن في عرفهم مقصورة على الشب والقرظ قال واهل
الظاهر لا خلاف عندهم في ان ذلك اقتصروا فيها على مجرد التجفيف بالشمس قال
ابو حنيفة فصار كلا المذهبين مدفوعا بعرف الامة ومعهود الجميع يشهد بجواز الدباغة
بما سوى الشب والقرظ اذا احدث في الجلد ما ذكرناه من الاوصاف الاربعة قلت
ما ذكره الماوردي عن الظاهرية ذكر وجها عند الشافعية اعني اختصاص الدباغ بالشب والقرظ
وشبهه باختصاص ولوغ الكلب بالتراب على الاظهر وحكى عند الشافعية وجه اخر ان التجميد بالالقاء في
التراب والشمس يكفي وكلام الماوردي رحمه الله للنظر فيه مجال **السادسة** والثلاثون
اختلف الشافعية في وجوب استعمال الماء في الدباغ على وجهين رجح منهما عدم الوجوب واستدل
بقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر قال من قال الدباغ بمثابة زوال استعمال الماء فيه
فالحكم صحيح والاستدلال ظاهر وان كان لا يطهر عند الفاذه الا باستعمال الماء فيه قال

كان

كان اسم الدباغ يطلق عليه وان لم يستعمل فهو راجع الى تخصيص العموم بالعلة المعللة وان
كان لا يستعمله الا بذلك فمقتضى الشافعية **والثلاثون** اذا وقع الدباغ فليس طاهرا
فهل يجب افاضة الماء على ظاهره فيه اختلاف عند الشافعية رجح منه الوجوب لازالة الاجزاء التي
يحتمل ملاقاة الجلد والحديث بظاهره يدل على عدم الوجوب لترتيب الطهارة على مسمى الدباغ وقد
حصل الا ان وجوب الافاضة عليه مبني على قاعدتين احداهما ان الاجزاء قد يحتمل الملاقاة
للنجاسة وهذا مقطوع به والثاني ان الماء يتعين لازالة النجاسات وهذا مما عليه والحكم
المذكور عند القائلين به يتعلق بالقاعدتين وقد يترجح العمل بها على مجرد الظاهر من حيث يعتقد ان
المقصود انما هو تعريف تاثير الدباغ في طهارة الجلد **الثامنة** والثلاثون الجديد من مذهب
الشافعي انه يطهر ظاهر الجلد وباطنه ودليله الحديث وهو ظاهر لان الطهارة اضيفت الى الاهاب وهو
حقيقة في الجلد ظاهرها وباطنها وللشافعي قول قديم انه يطهر ظاهره دون باطنه ووجه الجمع بين
حديث المنع والحديث الاستمتاع يحمل الاول على الباطن والثاني على الظاهر وهو ضعيف **التاسعة**
والثلاثون في قاعدة مبني عليها غيرها اذا كان السبب حاصلا ترتب عليه وجود المسبب ظاهرا
الا المانع واذا ارتفع مانع لم يترتب عليه سوى الحكم الا اذا انحصر المانع في المرتفع وقد يشتبه
ارتفاع المانع بوجود السبب من حيث ان الحكم قد يترتب عقيب كل واحد منهما **الاربعون**
اختلفوا في جواز بيع الجلد المدبوغ فقيل بالجواز واستدل عليه بانه طاهر فجاز بيعه كغيره
واعترض بان الطهارة لا يلزم منها جواز البيع بدليل ام الولد فان كان المستدل اعتقد بان
الطهارة سبب لجواز البيع فيستدل بجواز البيع الا بالسببية فالسؤال وارد عليه وان اعتقد
ان النجاسة هو المانع من جواز البيع فيه دون غيرها لفرضه وجود بقية الشرائط
فاستدلاله صحيح والاعتراض عليه لا يتجه لان المقتضي عنده للطهارة هو زوال المانع المتعين
وفي مسالة ام الولد النجاسة ليست مانعة اصلا ولا مدخل لها في المانعية واما المانع فيتعلق حق
الحرية **الحادية** والاربعون الدال على وجود الملزوم دال على وجود اللازم ومن لوازم
حصول الطهارة جواز الصلاة فيه وعليه وقد حصلت بدلالة الحديث فيجوز الصلاة عليه **الثانية**
والاربعون ومن لوازمها جواز استعماله في اليابسات والمائعات **الثالثة**
والاربعون اختلفوا في جواز اكل الجلود الميتة بعد الدباغ على وجوه عند الشافعية ثالثها
الفرق بين جلد ما كان مما يؤكل فيجوز وبين ما لم يكن ما يؤكل فلا يجوز والمنقول عن جديد قول الشافعي
الجواز فيما كان مما يؤكل اللحم وعن القديم منعه واستدل للاول بقوله عليه السلام انما حرم اكلها
الرابعة والاربعون اختلفوا في نجاسة الشعور من الميتة وظاهر مذهب الشافعي
النجس ومذهب مالك الطهارة فاذا قلنا بالنجاسة ودبغ جلد وعليه شعر فهل يطهر الشعر ام لا
اختلف فيه عند الشافعية وعلل المنع بان الدباغ لا يؤثر فيه ويمكن ان يستدل للجواز بالحديث
لان اسم الاهاب يطلق على الجلد بشعره فيقال لهذا اهاب الميتة ولا يلزم ان يقال لهذا اهاب وشعره
واذا انطلق الاسم عليه حصلت الطهارة ومما يؤيده حديث ابي الخير قال رايت على ابن وعلة فروا
فمسسته فقال لم تمسه قد سالت عبد الله بن عباس قلت انا نكون بارض المغرب ومعنا البربر والمجوس
نؤتى بالكبش قد ذبحوه ونحن لا ناكل ذبائحهم ونؤتى بالسقا يجعلون فيه الودك فقال ابن عباس
قد سالنا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره وقد رويناه في الامام من حديث
ابراهيم بن عبد الله العبسي حدثنا عبيد الله ثنا ابن ابي ليلى عن ثابت البناني قال كنت جالسا مع
عبد الرحمن بن ابي ليلى في المسجد فاتى شيخ ذو ضفيرتين فقال يا ابا عيسى حدثني

حدثني حديث ابيك فقال حدثني ابي قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فاتاه رجل فقال يا رسول الله انا نصلي في الفراء قال فاين الدباغ قال لا يعلم قلت من هذا قال اسود بن عقبة

الخامسة والاربعون يمكن ان يستدل على عدم نجاسة الشعور بالحديث بان يجعل دليلا على مقدمة في الدليل وطريقه ان يقال لو تنجس الشعر بالموت لما كان طاهرا بعد الدباغ لكنه كان طاهرا بعد الدباغ فلا يتحقق نجاسته بالموت بيان الملازمة ان الدباغ انما يفيد الطهارة فيما له فيه اثر ولا اثر للدباغ في الشعر فلا يفيد الطهارة وبيان انه طاهر بعد الدباغ ان اسم الاهاب يطلق عليه بالشعر المتصل به فيقال لهذا اهاب الشاة مثلا ولا يلزم ان يقال لهذا اهابها وشعرها فدل ذلك على اطلاق اسم الاهاب على الجلد بشعره فاذا اطلق عليه وجب ان يطهر لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر الاعتراض عليه منع الملازمة وقوله في تقريرها ان الدباغ انما يفيد الطهارة فيما له فيه اثر قصدا او تبعا الاول مسلم ونحن لا نقول بانه يفيدها في الشعر قصدا وانما يفيدها تبعا للجلد بدلالة الحديث واطلاق لفظ الاهاب على الجميع

السادسة والاربعون ويمكن ان يستدل به على العكس وهو انه ينجس الشعر بالموت وطريقه ان يقال لو لم ينجس بالموت لما طهر بالدباغ لكنه طهر بالدباغ فينجس بالموت وبيان الملازمة انه لو لم ينجس بالموت لكان طاهرا ولو كان طاهرا لم يطهر بالدباغ لان تطهير الطاهر محال وبيان طهارته بالدباغ قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر بناء على ما تقدم ان الاهاب يطلق على الجلد مع شعره المتصل به والاعتراض عليه ان الاهاب يحمل على الجلد وحده دون الشعر ولا دلالة للحديث على طهارة الشعر بالدباغ وان قلنا بان اسم الاهاب له وللشعر تبعا فالحكم للطهارة بالدباغ للمجموع والله اعلم

السابعة والاربعون يقال للشيء انه نجس بمعنى نجاسة ذاته كما يقال الميتة نجسة ويقال نجس بمعنى انه اتصل بالنجاسة كما يقال في الثوب انه نجس اذا اصابه البول مثلا وذلك شائع في الاستعمال الفقهي وكما يقال ذلك في النجس لذاته في الحكم بكونه طاهرا فيقال لما انقلبت عينه من النجاسة الى الطهارة فقد طهر كالخمر منقلبة خلا ويقال لما ازيلت عنه النجاسة المتصلة به فقد طهر وعلى هذا فقوله عليه السلام فقد طهر يحتمل ان يريد به طهارته اي طهارة الذات بالانقلاب ويحتمل ان يريد به الطهارة بازالة ما لحقه من النجاسة فاذا استدل على كون الجلد نجس الذات بقوله عليه السلام فقد طهر فلا يحمل الكلمة طهر على الذات ويلزم منه نجاستها قبل الدباغ فيقال عليه ان لم تحمل على طهارته بمعنى ازالة الفضلات النجسة عنه كما يقال اذا غسل الثوب فقد طهر فلا يتم ما قال الاول الا اذا كان لفظ طهر حقيقة في الذات ولعله الاقرب لان الضمير عائد الى الاهاب وهو الذات ولولا كثرة الاستعمال للفظة طهر في ما ازيلت عنه النجاسة لكان حمله على طهارة الذات راجحا قويا

الثامنة والاربعون الذين اختلفوا في ان المدبوغ احالة ام ازالة راجع الى هذا البحث الذي قدمناه فمن قال انه احالة فهو قائل بنجاسة عين الاهاب ومن قال انه ازالة فهو قائل بان الاهاب في نفسه طاهر لكن حقيقته الفضلات العفنة المفسدة نجس بها فاذا ازيلت بقي على اصله في الطهارة

التاسعة والاربعون النجاسة اذا استحالت اعراضها هل تطهر قسم الامر فيه على اقسام احدها ان يكون الاستحالة قوية كاستحالة الدم في السمك مثلا فهذا يفيد الطهارة وثانيها ان يكون الاستحالة ضعيفة تغير بعض صفات النجاسة فقط فهذا لا يؤثر في التطهير وثالثها ان يكون دون المرتبة الاولى وفوق الثانية كالميتة اذا احترقت وصارت رمادا وغير ذلك فيمكن ان يجري الخلاف في هذه المرتبة المتوسطة وطريقه ان يقال ان كان زوال الاوصاف المستقذرة الموجبة للنجس موجبا للطهارة فالطهارة ثابتة في هذه الصورة وان كان زوال الاوصاف المستقذرة الموجبة للنجس ليس موجبا للطهارة فالنجاسة ثابتة ولكن الثاني باطل لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر

الخمسون نقل عن ابن سريج رحمه الله انه يقول باشتراط النية في ازالة النجاسة فان كان النقل صحيحا ويقول باشتراط النية فيه فيمكن ان يستدل له بهذا الحديث ووجهه ان الطهارة معلقة بان يدبغ الجلد وقد قدمنا ان لفظة دبغ تقتضي فعلا من فاعل فيكون الحكم بالطهارة مقيدا بالصفة فاذا قيل بالمفهوم في مثل هذا اقتضى ان لا يطهر الجلد الا بدباغة دابغ ولا يطهر بمجرد حصول الدباغ فاذا ثبت هذا ثبت في باقي المسائل لعدم القائل بالفرق الا انه ضعيف لقوة المعنى وظهور المقصود بتأثير الدباغ في الطهارة بسلب انواع الفضلات المستقذرة ولا فرق في هذا بين القصد وعدمه ووجه اخر وهو ان التقييد بالصفة اذا خرج على الغالب لا يدل على انتفاء الحكم عما عدا محل التقييد على ما عرف والغالب في الدباغ الفعل والقصد ووقوع الاهاب في المدبغة ولبثه فيها حتى يحصل مقصود الدباغ نادر والله اعلم

الحديث الرابع

عن ابي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله انا بارض اهل الكتاب فنأكل في آنيتهم وبارض صيد اصيد بقوسي واصيد بكلبي المعلم وبكلبي الذي ليس بمعلم فقال اما ما ذكرت انكم بارض اهل الكتاب فلا تأكلوا في آنيتهم الا ان لا تجدوا بدا فان لم تجدوا فاغسلوها وكلوا واما ما ذكرت انك بارض صيد فما صدت بقوسك فاذكر اسم الله وكل وما صدت بكلبك المعلم فاذكر اسم الله وما صدت بكلبك الذي ليس بمعلم فادركت ذكاته فكله اخرجه البخاري الكلام عليه من وجوه

الاول في التعريف بمن ذكر فيه فنقول ابو ثعلبة الخشني ممن اشتهر بكنيته واختلف في اسمه واسم ابيه والمشهور فيه جرثوم بن ناشب وقيل جرهم بن ناشب وقيل ابن الاشب وقيل عمرو بن جرثوم وقيل الاشر بن جرهم وقيل ابن جرثومة قال الحافظ ابو عمر ولم يختلفوا في كنيته ونسبته الى خشين وهو ابن وائل بن النمر بن وبرة بن ثعلبة بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة عدد وكان ممن بايع تحت الشجرة ثم نزل الشام ومات في خلافة معاوية وقد قيل انه توفي في سنة خمس وسبعين في خلافة عبد الملك بن مروان وقال ابن الكلبي ابو ثعلبة الاشر بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة الرضوان وضرب له بسهم يوم خيبر وارسله رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قومه فاسلموا واخوه عمرو بن جرهم اسلم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهما من ولد لبون بن مر بن خشين بن النمر بن وبرة بن ثعلبة كذا قال

الوجه الثاني في تصحيحه وهو حديث متفق عليه من حديث حيوة بن شريح عن ربيعة بن يزيد عن ابي ادريس الخولاني عن ابي ثعلبة اخرجه الشيخان في صحيحيهما من هذا الوجه

الوجه الثالث الموجب لادخال هذا الحديث ههنا حكم استعمال اواني المشركين واخر هذا الحديث لكن الاحكام المدلول فيه والله اعلم

الوجه الرابع في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** قال الراغب الصيد مصدر صاد وهو تناول ما يظفر به مما كان ممتنعا وفي الشرع تناول الحيوانات الممتنعة ما لم يكن مملوكا والمتناول منه ما كان حلالا وقد يسمى المصيد صيدا لقوله تعالى احل لكم صيد البحر اي مصيد البحر وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله غير محلي الصيد قال الصيد في هذه المواضع مختص بما يؤكل لحمه فيما قال الفقهاء

قال الماوردي خمسة يقتلهن المحرم في الحل والحرم الحية والعقرب والفارة والكلب العقور
والذئب قلت الصيد قد يكون مصدرًا وهو الفعل الصادر من الصائد ويطلق على
المصيد وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم محمول على المصيد متعين لذلك وقوله تعالى
وحرم عليكم صيد البر يحتمل الامرين معًا وحمله على المصدر اولى ترجيحه عدم الحاجة الى
الاضمار فان الافعال تتعلق بها التحريم لا نفسها **الثالث** قال ابو عبد الله بن خالويه
في كتاب ليس ليس في كلام العرب الصيد من غير حيوان الا في بيت ابنه انشا صدت الصيد
وصدت نفسه وصدت كاه وقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد يعني بعض النعامة والوحش قلت
لا يتعين حمله ما قال وله الا يدل على بعض النعام من حيث اللفظ **الثالثة** قال بعض الفقهاء
في حد الاصطياد اماتة الصيد وهو كل جرح مقصود يحصل الموت منه **الرابعة**
ذكر الجوهري ان التذكية الذبح وقال ابن سيده في المحكم والذكاة الذبح عن ثعلب وقال ابن
سيده وذكى الحيوان ذبحه ومنه قوله يذكيها الاسل وجلد ذكي ذبيح **الوجه
الخامس** الاصل فيه تكثف الاسم معنى الصفة لانها توجب نسبة من المضاف والمضاف
اليه ولكن النسبة امر زائد على الذات يعود بوصف لا علة وقد نص النحويون في تعريف
الاسم في النسب انه كان اسما فصار صفة والنسب اضافة وبهذا التعبير يعبر سيبويه فيوقع
اسم الاضافة على النسب وليس الاصطلاح ان يوقع اسم النسب على الاضافة ان النسب اضافة
خاصة وستاتي فائدة هذا الكلام في قسم الفوائد والله اعلم **الوجه السادس**
في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** سؤال عدي رضي الله عنه يحتمل ان يكون لطلب
معرفة الحكم قبل الاقدام عليه وقد ذكر بعضهم انه لا يجوز الاقدام على الفعل الا بعد معرفة الجواز
او ما يقرب من هذا ويحتمل ان يكون علم اصل الاباحة وسأل عن امور اوقعت عنده الشك في بعض
الصور او توهم مانع من الاباحة التي علم اصلها وهذا اقرب الاشكال ما سأل عنه فالمانع فيه ظاهر
يجوز ان يمنع الفعل بنفسه فسأل او في المشركين في الخمر والخنزير ربما نعطاهر بعد العلم بتحريم
الميتة فلما احتمل ان يكون ذلك مانعا سأل عنه **الثانية** سأل عن الصيد بالقوس مطلقا وعن
الصيد بالكلب المعلم وغير المعلم ولعل سببه ان الاصطياد كان بالكلب معلوما عنده والسؤال
عن طلب الفرق بين المعلم وغيره وهل يفترق الحكم فيهما ام لا واما الصيد بالقوس فلم يكن معلوما
عنده فاحتاج الى معرفة اصل حكمها ويكون السؤال عن كيفية الصيد به وما يشترط فيه من الشروط
الثالثة آنية المشركين واوانيهم على اقسام منها ما علمت طهارته مثل الثوب يشتريه
قبل ان يلبسه والاناء قبل ان يستعمله فهذا طاهر ومنها ما علمت نجاسته فهو نجس حتى يغسل
ومنها ما جهل حاله وهو ما لم يعلم فيه من يبهم واستعملوه من اوانيهم فهذا اختلف فيه فقال
مختصر المزني قال الشافعي فلا باس بالوضوء من اداة مشرك وبفضل وضوء ما لم يعلم نجاسة
توضأ عمر رضي الله عنه من جرة نصرانية وقال الشيخ ابو حامد من اصحابنا في هذا القسم ان الاصل
عند الشافعي الطهارة حتى يعلم النجاسة سواء كانوا يتدينون باستعمال النجاسة كالمجوس الذين
يعتقدون تعظيم الماء ان يغتسلوا بنجاسة او لا يتدينون قال حرملة وسوى في ذلك
عبدة الاوثان وغيرهم واهل الكتاب قال ان يستعمل اوانيهم جاز ولكن يكره ذلك وقال في القديم
الا ان استعمال اوانيهم الا ما كان بلا ماء لم يستعمل بهم وانا للبس ... اشد كراهة
لانها تجاور محل النجاسات قال الشيخ ابو حامد هذا الذي حسنه في كل المشركين وهذا
كما نقوله في معاملة من اكثر ماله من ربا او حرام اذا علم انه حلال لكل المراب وغيره فهو

حلال وان علم انه حرام كالمرتبة والمصادرة فهو حرام وان اشكل ذلك فالحل احبه ولكنه يكره
ذلك ههنا وقال ابو اسحاق ان كانوا يتدينون باستعمال النجاسة فهي نجسة لان الاصل النجاسة وان
كانوا لا يتدينون بذلك فالاصل الطهارة على ما قال الشافعي واما المالكية فعندهم في سؤر النصراني
وما ادخل يده فيه خلاف واما الحنابلة ففرقوا بين اهل الكتاب وغيرهم فاما اهل الكتاب فاباحوا
الاكل في اوانيهم ما لم يتحقق نجاسته قال ابن عقيل منهم لا تختلف الرواية في انه لا يجوز استعمال اوانيهم
قال وهل يكره له استعمال اوانيهم على روايتين واما غير اهل الكتاب كالمجوس وعبدة الاوثان فيختلف
في اوانيهم قال القاضي منهم لا يستعمل ما استعملوه من اوانيهم لان اوانيهم لا تخلو من اطعمتهم وذبائحهم
ميتة فاشبهت نجسة من وضعه فيها وقال ابو الخطاب حكمهم حكم اهل الكتاب وثيابهم واوانيهم طاهرة
مباحة الاستعمال ما لم يعلم نجاسته قال بعضهم وظاهر كلام احمد رحمه الله مثل قول القاضي فانه قال في
المجوس لا يؤكل من طعامهم الا مثل الفاكهة واما الظاهرية فقال ابو الحسن عبد الله بن احمد بن المغلس
وهو من كبار الظاهرية في ديوانه الذي تكلم به على مسائل المختصر لابي ابراهيم المزني على مذهب
داود واصحابه وجاز الوضوء من اداة اهل الشرك وبفضل وضوئهم اذا لم يظهر في ذلك نجاسة
منع من استعماله لان الله عز وجل لم يحظر استعمال ذلك ولا رسوله صلى الله عليه وسلم ولا اتفق
الجميع عليه **الرابعة والخامسة والسادسة** اذا حملنا على مقتضى لفظ
الحديث فالنهي يدل على التحريم ومقتضى ان يحرم الاكل في انيتهم اذا وجدنا منها بدا ولو غسلت وان
يجب غسلها اذا لم نجد بدا الا ان الامر على الوجوب **السابعة** استدل الحديث الى تحليه
في مسألة استعمال اواني الكفار من جانب المنع على الكراهة او التحريم وجه الاستدلال منه ظاهر
والذين قالوا بجواز استعمال انية المشركين والبناء على الطهارة يحملون الظاهر هذا الحديث
على الكراهة او الاعذار ان المعارضة بما يدل على جواز الاطعام فيهم واستعمال انيتهم بالتاويل يحدثان
المعارضة **الثامنة** اقاموا الدليل على جواز الاستعمال من الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واما السنة فدل عليه حديث عبد الله بن المغفل قال دُلّي
جراب من شحم فالتزمته وقلت والله لا اعطي احدا منه شيئا فالتفت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يبتسم والشاة المسمومة التي اكل منها رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر وروي ان النبي صلى الله عليه
وسلم اضافه يهودي بخبز واهالة سنخة وفي المسند عن احمد وفي كتاب الزهد له ولكن بسند لذلك
ما يعتضد الى توضي النبي صلى الله عليه وسلم من مزادة مشركة وتوضأ عمر من جرة نصرانية
التاسعة واذا قام المعارض المبيح فالتاويل من وجهين احدهما حمل النهي على الكراهة
دون التحريم والثاني الحمل على انية استعملوا فيها الخمر او الخنزير وحينئذ يكون الحديث في غير محل الخلاف
فان محل الخلاف ذلك ما لم تتيقن طهارته ولا نجاسته وعند ابي داود انا نجاور اهل الكتاب وهم
يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في انيتهم الخمر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
وجدتم غيرها فكلوا فيها واشربوا وان لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء وكلوا واشربوا قال
بعض الشارحين المراد النهي عن الاكل في انيتهم التي كانوا يطبخون فيها لحم الخنزير ويشربون الخمر
كما صرح به في رواية ابي داود قلت حمله على الكراهة مع كونه على حاله والظاهر يقتضي
انه يكره استعمالها بعد غسلها والغسل للنجاسة واذا زالت النجاسة بالغسل فكيف بالكراهة اجاب
بعضهم بانه انما نهى عن الاكل فيها بعد الغسل للاستقذار وكونها معدة للنجاسة كما يكره الاكل في المحجمة
المغسولة قال واما الفقهاء فمرادهم مطلق انية الكفار التي ليست مستعملة للنجاسات فهذه يكره استعمالها
قبل غسلها فاذا غسلت فلا كراهة فيها لانها طاهرة ولكنها استقذار ولم يريدوا نفي الكراهة عن
انيتهم المستعملة في الخنزير وغيره من النجاسات قلت الكراهة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي
وكراهة الاكل من المحجمة المغسولة او الحديث ان اراد به كراهة طبيعية فمسلم ولا انها مبنية

على وجه وهيئة صحبت الوهم لكثرة ملازمتها ذلك وهذه الكراهة الوهمية ارادها بالكراهة الشرعية
يحتاج الى دليل شرعي ويطرد ذلك من مسئلة الاواني الى ان يكون الانية التي استعملوها لحم الخنزير والنجاسات
انية مخصوصة بذلك بصحبة الوهم فيها لملازمتها للنجاسات واما حمل الحديث على الانية التي استعمل
فيها لحم الخنزير والخمر وقوله لا صرح به في رواية ابي داود ليس كما قال في دعوى الصراحة بالنسبة
الى ما حمل عليه الحديث فان السؤال وقع عن الاكل في انيتهم على مقتضى ما علم انهم استعملوا فيه لحم الخنزير
والخمر وقوله وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون الخمر ويحمل على ان المراد به ان من شأنهم ذلك
وعادتهم فعله وحينئذ يكون السؤال واقعا على محل الاشكال الذي اختلف فيه الفقهاء والاشعار ان يكون
المراد السؤال عن انية استعملوا فيها ذلك بعينها فليس اذن بصريح فيما ادعاه العاشر
الاستدلال بالاية على هذه المسئلة استدلال بالعموم في الطعام فيدخل تحته محل النزاع وهو الطعام
الذي في انيتهم ويعترض عليه بامرين احدهما ان يحمل الطعام على الذبائح وهذا وان كان فيه تخصيص
وهو على خلاف الاصل الا ان فيه فائدة تخصيص اهل الكتاب بالذكر لانا اذا حملناه على الذبائح
دل المفهوم على منع اكل ذبائح غير اهل الكتاب فكان في التخصيص بهم فائدة واذا حملناه على الطعام
فالمحظور لاستعمال اواني المشركين لا يخص جماعة منهم دون اهل الكتاب كما هو مذهب السلف فيكون كما
قد منقل حكايته عن الشيخ ابي حامد فلا فرق بين اهل الكتاب وبين غير اهل الكتاب فلا معنى في التخصيص
بذكرهم فائدة والثاني ان القول بان المراد بالطعام الذبائح منقول عن غير واحد من السلف
ذكر القاضي اسمعيل بن اسحق في كتاب احكام القران قال حدثنا يحيى بن عبد الحميد ثنا هشيم عن مغيرة
عن ابراهيم وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم قال الذبائح قال حدثنا يحيى ثنا ابو معوية عن الحجاج
عن القسم بن نافع عن مجاهد قال ذبائحهم قال حدثنا يعقوب بن الدورقي ثنا ابن ادريس عن ليث
عن مجاهد وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم قال الذبائح حدثنا محمد بن ابي بكر ثنا ابن مهدي عن سفيان عن
ليث عن مجاهد وسفيان عن مغيرة عن ابراهيم واشعث عن الحسن وطعامهم حل لكم قالوا الذبائح عن سعيد
بن جبير وعكرمة وطعامهم حل لكم قال الذبائح حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن سفيان حدثني
مغيرة عن ابراهيم وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم قال الذبائح حدثنا محمود ثنا هشيم عن يونس عن الحسن
والمغيرة عن ابراهيم في قوله وطعامهم حل لكم قال الذبائح فهذه روايات ساقها القاضي عن ابراهيم
ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير وعكرمة في حمل طعامهم على ذبائحهم ولم يذكر حملها على مطلق
الطعام عن احد فيما رايت في كتابه وفي هذا تقوية للحمل على ذلك الوجه الثاني ان يقال
المقصود من الكلام الحكم على طعامهم من حيث هو بالحل وامتناع اكله لاجل علة النجاسة من قبيل
الموانع التي لا يقصد التعرض لها كما علمت نجاسته من اوانيهم وهذا ليس بالشديد القوي لامكان
المنازعة في هذه الدعوى والتمسك بالعموم الذي يزعمه والله اعلم الحادي عشر
الاستدلال باكل النبي صلى الله عليه وسلم ما اهدته له اليهودية في القول بالطهارة وفي معارضة
حديث ابي ثعلبة الا انه استدلال بفعل في واقعة خاصة لا عموم لها وحديث ابي ثعلبة استدلال
بلفظ عام ويكون معارضة الخصوص العموم في محل التخصيص فقط فمن منع الاستعمال فيمكنه
ان يقول هذه واقعة حال لا عموم لها فاحملها على صورة العلم بالطهارة لاحتمالها واذا امنع
الاستعمال في هذه الصورة وهذا وان كان متجها في المناظرة الا انه لا يقوى في النظر الواقع
هو تلك الصورة اعني صورة الطهارة وقد يكون القران دليلا على ما ذكرناه اما من اراد الاستدلال
به على جواز استعمال اواني الكفار فاما ان يكون ممن يبيح ذلك مطلقا واما ان يكون ممن يفرق بين من
يتدين باستعمال النجاسة او لا فان كان من الاول فله ان يقول بينا انه لا عموم فيه واذا لم يكن عموم
فالحكم مستفاد من غير محل النص بالقياس فقط وشرط القياس مساواة الفرع للاصل
في المعنى الموجب للحكم او زيادته عليه وهذا الشرط مفقود ههنا لان اليهود

هم

لهم تحرز من النجاسات على ما جاء في الحديث من قرض بني اسرائيل ما اصاب الثوب بالمقراض وعلى ما
صح من مجانبتهم الحائض وعدم مواكلتها ومشاربتها ومجامعتها في البيوت ومحل النزاع علة النجاسة
على ما جهل حاله واذا اردنا ان نقيس استعمال اواني النصارى في الجواز على استعمال اواني اليهود
مع كون النصارى لا احتراز لهم عن شيء من النجاسات فلا يصح لان اواني اليهود في ثيابهم وابدانهم من غير كلفة
والرهبان منهم يتدينون بالقاء النجاسة ويرون ان ذلك من باب التنزه الداخل تركه في الزهد في الدنيا والعلة
وهي علة النجاسة في الفرع وهي انية النصارى والمشركين اقوى من محل النص وهو استعمال اواني اليهود
فكيف يصح القياس واما الذين يفرقون بين من يتدين باستعمال النجاسات ومن لا يتدين باستعمالها فاذا قال
ان اليهود ليسوا ممن يتدين باستعمال النجاسة فجواز استعمال انيتهم خارج عن محل النزاع عندي فلا يكون
الحديث حجة علي وهذا الظاهر الثاني عشر اذا حكم المنع على المتدين باستعمال النجاسة
ليس بالقوي عندي لان العلة علة النجاسة على ما جهل حاله من اوانيهم وهذا يكفي فيه عدم المتدين بتجنب
النجاسة لا المتدين باستعمال النجاسة وبين المعنيين فرق ظاهر وانما قلنا انه يكفي في ذلك عدم المتدين بتجنب
النجاسة فان من لا يفرق بين البول والماء في ملابسة ثيابه وبدنه فالظن القوي حاصل بنجاسة ما كان له ولا
نزاع في ان المتدين باستعمالها اقوى في غلبة الظن من عدم المتدين بتجنبها لكن يحتاج الى دليل اعتبار ذلك
القدر الزائد والغاء القدر الحاصل والظن بعدم المتدين باجتنابها مع مناسبته للاعتبار بحيث ان كان ههنا
نص على منع استعمال اواني من يتدين بالنجاسة فاردنا ان نلحق به من لا يتدين بها لم يستقم ذلك الا ان يلغى
القدر الزائد الوارد في محل النص مع امكان اعتباره شرعا اذ الاصل ترتب الحكم على اوصاف محل النص
الا اذا علم الغاؤها فالفرق بين ان يرد ما يقتضي اعتبار القدر الزائد ويكون الغاؤه وبين ان يكون
المقتضي لاعتبار مطلق علة الظن الحاصل بترك الغاؤه وتعليق الحكم بوصف زائد ظاهر لان في الاول الغا
ما يمكن ان يكون معتبرا او المقتضي لاعتباره موجود وهو ورود النص في محله من غير دليل على الغائه وفي
الثاني نفيه الغاء ما يقتضي الدليل اعتباره من تعليق الحكم بعلة الظن بنجاسة الانية وطلب وصف زائد على
ذلك وهذا افتقار الى دليل يقتضي التعبد بالقدر الزائد من الظن الثالث عشر ان يلتفت فقد
ورد في هذا الحديث النهي عن استعمال اواني اهل الكتاب اذا وجد غيرها والامر بالغسل اذا لم يوجد غيرها
هل يقتضي ذلك ورود النص فيمن يتدين باستعمال النجاسة حتى يمتنع قياس من لا يتدين باجتنابها عليه على ما
قررناه اولا قلت في كلام بعض الفقهاء تمثيل من لا يتدين باستعمال النجاسة باليهود والنصارى
وهذا لا يصح في النصارى لانهم يستعملون قربانا بالاندسة من استعمالهم الخمر فقد صاروا ممن يتدين باستعمال الخمر
وهي نجسة عند الجمهور ومنهم الذي مثل باليهود والنصارى اما اليهود فقد سبق من الحديث تشبيههم في
البول وفي ملابستهم الحائض ولا علمت انهم لهم تعبد باستعمال النجاسة اخرى ام لا فان ثبت تعبدهم
في شيء باستعمال نجسة كالنصارى فقد ورد النص على هذا التقدير في المتدين باستعمال النجاسة
فلا يلحق به من لا يتدين باجتنابها على ما قررناه وان لم يثبت ذلك في حقهم او ثبت ان لا تدين لهم بذلك
لم يجز ان يعلل الحكم بالامتناع بالتدين باستعمال النجاسة لان اللفظ واحد يقتضي حكما واحدا ان متناول
الفريقين فلا يجوز ان يكون العلة مخصوصة باحدهما لان الحكم لا يثبت لعلة مع انتفائها في المحل وعلى
هذا التقدير يكون الحديث دليلا على الغاء التعليل بالتدين باستعمال النجاسة لانه اذا تعذر التعليل
بما به الافتراق تعين التعليل بما به الاشتراك الرابع عشر اكثر الفقهاء فانه يدخلها في اسئلة
او الحمل في وعن ذلك وهي ما اذا تعارض الاصل والظاهر فانها تقدم ورجح مصنفوا الشافعية
او من لا تقديم الاصل ولا يخفى ان الظن المستفاد من الغلبة اقوى من الظن المستفاد من الاصل نعم وهذا
بالرجوع الى العوائد والنظر الى ما يحدث في النفس من اعتقاد وهائل ربما انتهى ذلك الى قريب من درجة القطع
واذا رجح الظن المستفاد من الغلبة وجب بناء الحكم عليه لان العمل بارجح الظنين واجب وحديث

اي بعلته هذه الامور لحصل بل استعمالها والنهي عن استعمالها اذا وجد غيرها وهما مداران على ذلك
اعني اعتبار الغلبة الخامس عشر هذا الذي ذكرناه وهو بالنسبة الى الظن من حيث
هما هما وقد حكمنا بان الراجح الظن المستفاد من الغلبة ولكن قد يقوم مانع معارض لاعتبار هذا الظن
الراجح بالغلبة كالمشقة وعسر الاحتراز منه ولا بدع في ترجيح المانع الراجح على المقتضي وقد جاءت
هذه الموانع مختلفة فما قوي منها ولزم منه الحرج والمشقة العامة فاعتبر بظاهره وما كان دون ذلك فهو
محل نظر فاذا نظرت الى العوام وارباب الحرف والمهن ومن لا يصلي منهم ومن باشرتهم النجاسات في حوانيتهم
ومهنهم واشغالهم وطرقات النجاسات الخارجة عنهم على حواسهم ومواضع اشتغالهم غلبت عليه النجاسة
على الندر او على الاكثر ما هم فيه لا سيما في بعض الحرف فالقول بالتزام مجانبتهم ومثل ملابستهم في كل شيء
يقتضي الحرج ومشقة عامة تعسر اعتبارها فيقوى المانع من اعتبار الظن المستفاد من الغالب
عموما ويتأيد ذلك في بعض الصور بعمل السلف الصالح ويمكن ان يكون ما في حديث ابي ثعلبة هذا من
القرون ان يجدوا غيرها او لا مراعاة لهذا المعنى لان الظن لما كان غالبا بنجاسة ما استعملوه
بحيث لا ضرورة في تركه لوجود غيرها اعمل عليه الظن لرجحانه مع عدم المعارض وهي الضرورة في
استعمالها وحيث لا يوجد غيرها وقد تدعو الضرورة الى الاستعمال فيكون ههنا مانع من اعمال
علة الظن فيجب الاستعمال الا ما فيه اخبث من الامور الحسية مطلقا عند عدم غيرها
وان غسلت وان لم يغسلها اذا لم يوجد غيرها يجعلها للتطهير ابدا على ما ذكرناه السادس
عشر ههنا مانع اخر من اعتبار الظن الناشئ من الغلبة اعني بعض المالكية وهو ابن الماجشون
وذلك ان عندهم في سور ما عادته استعمال النجاسة ولا يعسر الاحتراز عنه كالسباع والدجاج
المخلاة اي غير المقصورة اقوالا المنع والاباحة والفرق بين الماء والطعام فيطرح الماء ويؤكل
الطعام وسور الكافر وما ادخل يده فيه جار مجرى هذا القسم عندهم الا ان هذا المانع ضعيف
يحتاج الى دليل شرعي يدل على اعتباره بعد قيام المقتضي للتنجس والذي يستدل به في هذا
من نهيه عليه السلام عن اضاعة المال بعد قيام المقتضي لا يعد قائم الدليل على نجاسته فلو
قوي هذا المانع كان ذلك عذرا آخر عن اكل النبي صلى الله عليه وسلم طعام اليهودية عن ما ذكرناه فيما
السابع عشر امر عليه السلام بغسل الانية والاكل فيها بعد غسلها وهذا مطلق في
في اثبات الامر بغسله واحدة فيدل على جواز الاكتفاء في رفع الغاية بغسله واحدة الثامن
عشر يمكن ان يستدل به على الاكتفاء بغسلة واحدة في نجاسة الخنزير لانه قد ذكر
في الحديث انهم يطبخون في قدورهم الخنزير وهذا الامر اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل
الاحتياط والتنظف واياما كان فلا بد ان يعتد بالنية في التطهير والا كان الامر بالغسل على ما لا يجب عليه
قبل الغسل فاذا اكتفى بالمرة الواحدة في تحصيل المقصود اما بازالة النجاسة بالتطهير او تحصول
مقصود الاحتياط بالتطهير دل على ما ذكرناه التاسع عشر فيه دليل على جواز الصيد
في الجملة مع تظافر الادلة من الكتاب والاحاديث والاجماع العشرون فيه دليل
على جواز الصيد بالقوس ولكنه التي تعرفها بالاضافة اليه في سؤاله وفي لفظ النبي صلى الله عليه
وسلم والعرف انما تعرف الرمي بقوس يرمى عنه بالسهام ولا يكاد يعلم ان العرب ترمي بقوس
يرمى عنه بالطين اليابس المسمى في زماننا بالبندق وان كان على بعد فالغلبة الكبرى لقوس السهام
والعموم في السؤال والجواب بالنسبة الى ما يطلق عليه اسم القوس فينصرف الى المتعارف
عنده والغالب عليه ولا يدخل فيه قوس البندق الحادية والعشرون المعقول
عن بعض مصنفي الشافعية منع الاصطياد بالقوس المعروف عندنا بالبندق واما ابن حزم او

كراهه وعن بعض المتاخرين جوازه ويمكن ان يستدل على ذلك بان بندقه لو امتنع الكان كتعريض
الحيوان للموت من غير ما كله ولا يسمع له ذلك فلا ينتفع اما ان الملازمة فالمناسبة والمقتضي تعليل
المانع بذلك واما بانتفاء اللازم فلان الشارع قد الغى هذا المانع ولم يعتبره لما سلف من
ان جواز الاصطياد بالكلب غير المعلم مع انه يتعرض لان يموت قبل ادراك ذكاته فيتعرض لوقوع
المانع مع انه لم يعتبره ونهيه عليه السلام عن الخذف ان يدخل تحته هذا القوس فيعلق به
النهي وفي دخوله تحته نظر الثانية والعشرون استدل بعض المتاخرين على
جواز الرمي بهذا القوس بحديث عبد الله بن المغفل ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخذف وقال
انه لا ينكي العدو ولا يقتل الصيد ولكن يفقأ العين ويكسر السن قال فمقتضى هذا الحديث اباحة
الصيد بالبندق والله اعلم وكانه اخذ هذا من ان العلة في النهي على مقتضى لفظ الحديث انه لا ينكي
العدو ولا يقتل الصيد فمقتضى هذا انه ان ينكي العدو ويقتل الصيد لا نهي فيه لزوال علة النهي
وهذا هو الذي اشرنا اليه بقولنا ان كان يدخل تحته هذا القوس فيتعلق به النهي والذي قاله
هذا القائل دلالة مفهوم الثالثة والعشرون يدل بالاستدلال بالجواز
الصيد بالكلب غير المعلم على جواز الاصطياد بهذا القوس من حيث ان في كل واحد منهما تعريض
الحيوان للموت من غير ما كله وقد الغى هذا المعنى في الكلب فيلغى في هذا القوس ولعل بالاتي
حديث الصيد بالمعراض يدل على هذا ايضا اعني جواز الصيد بالبندق فان فيه ايضا تعريض
لموت الحيوان من غير ما كله اذا اصاب بعرضه فيعول على ذلك الذي استدل الثانية من جواز
الصيد بالكلب غير المعلم اولى من هذا الاني الصيد بالمعراض ثلاث احوال احدها يباح
بها الاكل وهي اذا اصاب بحده ولم يدرك ذكاته او اصاب بعرضه وادرك ذكاته وحالة لا
يباح وهو ما اذا اصاب بعرضه ولم يدرك ذكاته والصيد بهذا القوس ليس فيه الا حالتان
احداهما للاباحة وهي ادراك ذكاته والثانية للمنع وهو عدم ادراك ذكاته اذا لم يجد فيه
وقوع واحد من ثلاثة امور وقوع واحد من اثنين فكان صيد المعراض اولى بالجواز من الصيد
بالقوس المذكور ولا بالمحرمية الصيد بالقوس والله اعلم وانما قلنا ان وقوع واحد من ثلاثة اولى
من وقوع واحد من اثنين لان عدم وقوع واحد من ثلاثة موقوف على ان المعدمات لانه موقوف
على عدم كل واحد منها وعدم وقوع واحد من اثنين موقوف على عدم كل واحد من الاثنين والموقوف
على اكثر المقدمات ابعد وقوعا من الموقوف على الاقل واذا كان العدم ابعد فالوجود اقرب
الرابعة والعشرون يدل على جواز الاصطياد بالكلب اعني مطلق الكلب لا يدل على
جواز الاصطياد بالكلب المعلم والدال على المقيد دال على المطلق والاصطياد بغيره من جوارح الطيور
والسباع يكون ماخوذا من القياس او من نص اخر كما ورد في الاحاديث او من قوله تعالى وما علمتم من الجوارح
ان لم يكن قوله مكلبين يقتضي تقييدها بالكلاب الخامسة والعشرون فيه دليل على جواز
الاصطياد بالكلب المعلم مع ما دل عليه الكتاب العزيز من ذلك السادسة والعشرون فيه دليل
على جواز الاصطياد بغير المعلم ايضا السابعة والعشرون فيه البناء على الاصل
او الغالب لانه لما ابيح الصيد بغير المعلم وكان من المحتمل ان لا يدرك ذكاته فيكون الصيد ميتة
فيكون الاصطياد بغير المعلم يعرضه لان يقول الحيوان لغير ماكله دل ذلك على عدم اعتبار هذا
الاحتمال اما لان الاصل بقاء حياته الى حين ادراك ذكاته او لان الصائد بالكلب يتبعه ويقرب
ادراكه للصيد من اخذ الكلب له فيكون الغالب ادراك ذكاته الثامنة والعشرون
هو عام بالنسبة الى كل كلب له معلم فيدخل تحته انواع الكلاب وروي عن احمد انه

أسمى الكلب الأسود وقال أحمد الاصطياد به وبنحوه عن الحسن البصري والنخعي وقتادة وحكى
عن الفارسي من أتباع الشافعي موافقته التاسعة والعشرون علق الشارع حكما على
صيد الكلب المعلم وحكما آخر على صيد غير المعلم وليس هاهنا التعليم المعتبر لكونه معلوما
بالعادة عند المخاطب وما كان معلوما بالعادة وعلق به حكم رجع فيه إلى العادة كما في القبض والحرز
وغيرهما أو يكون فيه تبيين للمخاطب التعليم المعتبر ولم يذكره الراوي لأنه لولا أحد هذين الأمرين
لزم تأخير الشارع عن وقت الحاجة والأول أقرب وهو أن يكون معلوما بالعادة فيحيل عليها ولهذا أن
أبا ثعلبة ذكر في سؤاله الكلب المعلم وذلك يدل على معرفته بما يكون به هو عنده معلما الثلاثون
الفقهاء ذكروا أوصافا فيما يعرف به كون الكلب معلما والذي يقتضيه لفظ المعلم أن يكون له
حالة حصلت بالتعليم ومن لوازم هذا أن يكون تلك الحالة المخالفة لما تقتضيه طبعه وما تقتضيه
تعليمه من هيئات التعليم لأنه لو لم يكن مخالفا لما تقتضيه تعليمه لكان معلما في حال تعليمه وهو
باطل فعلى هذا الأكل ما يكون طبعيا لا اعتبار به فإطلاقه من غير إطلاق وصححه طبعي فإذا لم يخرج
عن هذه العادة فليس بمعلم وخروجه عن ذلك أن ينزجر عند زجره عندما يقتضي الطبع خروجه
وشيء في الكلام فيه ويدل على هذا النص من الحديث رواية همام بن الحارث عن عدي بن حاتم قال
وإن قتلن ما لم يشركها كلب ليس معها فمجرد هذا السير إلى الصيد بإرساله لأنه عليه السلام قد علق
الحكم بعدم تعلمها بأنه ليس معها أي فلا يكون مرسلا من جهتك الحادية والثلاثون
اعتبر في التعليم أن يسترسل بإرسال صاحبه وإشارته أي إذا أغري بالصيد هاج الثانية
والثلاثون اعتبر أن ينزجر بزجره هكذا أطلق وعن إمام الحرمين تخصيص ذلك في ابتداء الأمر
وأما إذا انطلق واشتد عدوه وحريه فيمن أعيانه ويجرح فيلا والأشبه أنه يعتبر فإن الأدب
به يظهر ووجه المنع استبعاد أن يتكلف صيد الكلب الثالثة والثلاثون اعتبر في
التعليم عدم الأكل من الفريسة وفيه خلاف قد يأتي إن شاء الله تعالى في غير هذا الموضع
الرابعة والثلاثون علق حل الأكل على أمرين أحدهما تعليم الكلب والثاني ذكر
اسم الله تعالى فيقتضي الحكم عند انتفاء المجموع وانتفاؤه بانتفائهما معا أو بانتفاء أحدهما فيمتنع الأكل
عند عدم التعليم وعند عدم التسمية فالحكم في الأول متفق عليه واحد يعلق بأمرين وفي الثاني
سيأتيه أمور الخامسة والثلاثون اشتراط التعليم في حل صيد الكلب يدل
على منع الحل في صيد غير المعلم من الكلاب بطريق المفهوم ولا بد أن يلحق بغير المعلم من غير
الكلاب كالفهد والنمر وما أشبهه وإما بطريق دليل آخر على ما نبهنا عليه السادسة
والثلاثون قوله عليه السلام فما صدت بقوسك فاذكر اسم الله وكل وما صدت بكلبك المعلم
فاذكر اسم الله وكل يدل على اشتراط التسمية في الحل لأن ظاهر الأمر الوجوب وشأن الاستقصاء
في المسألة أن الله تعالى في السابعة والثلاثون يقتضي إباحة ما صيد بسهمه سواء
صنعه أو براه وشيء أو غيره الثامنة والثلاثون يقتضي إباحة أكل ما أرسله
كلبه المعلم سواء علمه من يباح ذبيحته أو لا وذكر ابن حزم في المحلى قال وقال قوم لا يؤكل صيد
جارح علمه من لا يحل أكل ما ذكى قال ورويناه من طريق وكيع نا جرير بن حازم عن عيسى بن عاصم عن علي
ابن أبي طالب أنه كره صيد بازي المجوسي وصقره وصيد المجوسي كره هذا أيضا قال ومن طريق
عبد الرزاق عن حميد بن رومان عن الحجاج عن أبي الزبير عن جابر قال لا تأكل صيد كلب المجوسي
ولا ما أصاب سهمه قال ورويناه هذا أيضا من طريق سعيد بن منصور نا عتاب بن بشير نا
خصيف قال قال ابن عباس لا تأكل ما صدت بكلب المجوسي وإن سميت فإنه من تعليم المجوس

قال الله تعالى تعلمونهن مما علمكم الله وحكى هذا القول عن عطاء ومجاهد والنخعي ومحمد بن علي وهو
قول سفيان الثوري قال واحتج أهل هذه المقالة بقوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين
تعلمونهن مما علمكم الله قال فلم يجعل التعليم لنا قال ولا حجة لهم في هذا لأن خطاب الله تعالى بأحكام
الإسلام لازم لكل أحد وبالله التوفيق قال وهذا لا يصح الرواية فيه عن أحد من
الصحابة رضي الله عنهم خلافه التاسعة والثلاثون لما قسم النبي صلى الله عليه وسلم
الكلب إلى معلم وغير معلم وحكم بأكل ما صيد بالمعلم وبأكل ما أدركت ذكاته من غير المعلم دل
ذلك دلالة ظاهرة على أن المعلم لا يشترط في حل صيده وقوع الذكاة إذ لم تدرك وأنه يباح أكل ما
قتله إذا لم تدرك ذكاته مهما أطلق عليه أنه صاده الأربعون فيه إباحة الاصطياد
بالكلب غير المعلم من جهة إباحة أكل ما صيد به إذا أدركت ذكاته وقد كان شرع الاصطياد به لو
كان ممنوعا لنهى عنه وهذا أبلغ في الدلالة على الإباحة من التقرير على الاصطياد به لوروده بلفظا
به على أنه قد ذكر السائل أنه يصيد بغير المعلم ولم ينكر عليه الحادية والأربعون
قد يؤخذ من إطلاقه إباحة أكل ما صاده الكلب المعلم وإن أكل منه وقد اختلفوا في المسألة وقديم
قولي الشافعي الإباحة وجديدهما المنع إلا أن المنع من أكله بعدما أكل الكلب منه يقتضي اشتراط
شرط آخر يحتاج إضافته إلى هذا الإطلاق وفي الباب أحاديث أخر تدل على الأكل منه وأن
أكل وسيأتي ذكر المسألة إن شاء الله تعالى في الصيد ونبين الصحيح من تلك الأحاديث وما علل
منها أو ضعف غير أن المقصود أن هذا الإطلاق قد يستدل به من يرى الجواز وقيام المعارض
لا يمنع الدلالة والله أعلم الثانية والأربعون ومن هذا القبيل استرسال الكلب
إذا حصل به الصيد فقد منع من أكل صيده على هذا الوجه واستدل بقوله عليه السلام إذا أرسلت
كلبك المعلم على اشتراط الإرسال ولا يؤخذ من حديث أبي ثعلبة الجواز في هذه المسألة أما لأن معنى
اللفظ الحل للصيد المقصود لك فيقتضي فعلا منسوبا إليه وإذا لم يرسل الكلب لم ينسب إليه الصيد
فلا يكون صائدا وأما لأنه وإن كان صائدا فالحديث الذي استدل به على جواز اشتراط الإرسال
يقتضي زيادة على هذا الإطلاق والله أعلم الثالثة والأربعون قوله عليه السلام
ما صدت وقد بيناه يقتضي نسبة الفعل إليه فلو وقع السهم اتفاقا من يده فجرح صيدا ومات
بجرحه لم يكن صائدا له ولا الحل لتوقف الحل على حقيقة كونه صائدا وانتفاء ذلك بسقوط الآلة
اتفاقا وعن أبي إسحاق من الشافعية أن السكين إذا وقع من يده على حلقوم شاة وقطعها أنه يحل
والصيد مثله الرابعة والأربعون في مرتبة أخرى أقرب إلى الجواز مما قبلها
قصد إلى الفعل فأرسل سهما ولم يقصد إلى الاصطياد ولا خطر له الصيد عن أبي إسحاق من
الشافعية حله والمشهور عدم الحل لأنه لم يقصد الصيد لا معينا ولا مبهما وهذا بناء على أن
نسبة الفعل إلى الفاعل يقتضي قصده إليه فإذا لم يقصد الصيد فليس بصائد والحل مرتب على
كونه صائدا لقوله عليه السلام إذا صدت بقوسك الخامسة والأربعون في
مرتبة أخرى أرسل كلبا حيث لا صيد فاعترض صيد فأخذه لم يحل على المشهور عند الشافعية
وقيل هو كالسهم ويجري فيه الخلاف وهذه المرتبة أقرب إلى المنع من مسألة السهم المرسل لأنه إذا
اعتبر الانتساب إلى الفاعل فالانتساب في باب السهم أقوى من الانتساب في إرسال الكلب لأن الآلة
بالسهم منقولة عن فعله فهو أقرب إلى الانتساب مما يفعله الكلب السادسة
والأربعون تكلم بعض الفقهاء فيما يقع اسم الاصطياد عليه فذكر أنه يقع على العقر المزهق

بالوحشي ويقع على ما هو اعم منه وهو اثبات اليد عليه وابطال الامتناع **السابعة**
والاربعون اكثر الفقهاء المفرعين على اعتبار القصد ذكروا مسائل اشير فيه قد ذكرنا بعضها
فان كان ماخذ ذلك ان القصد معتبر في تسمية الشخص صائدا فاللفظ الذي في الحديث يدل
على حكم تلك المسائل وان كان اسم الصائد له حاصلا دون قصد فهذا يحتاج في اعتبار القصد
الى دليل خارج وعلى الاول وهو ان يكون كونه قاصدا لابد منه في تسميته صائدا ننظر في
مراتب القصد وما هو معتبر منها وما لا يعتبر فالذي نعتبره ان كان الاسم يطلق في معنى اللفظ لغة
فما انطلق عليه انه صائد به دخل تحت اللفظ ومتى اشترط شرطا اخر فيحتاج الى دليل خارج وما
لا يطلق عليه به انه صائد به لا يدخل تحت اللفظ فلا يؤخذ من الحديث وللقصد مراتب القصد
الى الفعل والقصد الى الصيد والقصد الى المصيد اما عموما او خصوصا وقد بينا الكلام
على القصد الى الفعل واعتباره في اسم الصائد فان من وقع منه سهم اتفاقا وذبح لا يسمى
صائدا وبعده القصد الى مطلق الصيد وقد بيناه والله اعلم **الثامنة والاربعون**
وبعده القصد الى جنس المصيد كما اذا رأى سربا فارسل اليه سهمه او كلبه فاصاب منه بعضه
فهو حلال وان لم يقصد عينه لان اسم الصائد يطلق عليه ولا يخرج الناس فاعل هذا عن كونه صائدا
لكون ما يقع من الصائدين وقلة قصدهم الى شيء بعينه من السرب **التاسعة والاربعون**
القصد الى عين الصيد تقدم ما فيه انه لا يشترط ولكنه لو وقع فرمى الى ظبية فاصاب غيرها من
جنسها فهل يكون هذا القصد مما تعلق به الحكم حتى لا يحل او لا يعتد بها وهو الاصح عند الشافعية والمروي
عن ابي حنيفة الحل لوجود القصد والثاني المنع لعدم القصد الى المعين والثالث انه ان كان
يرى الصيد الثاني حالة الرمي حل كالمصاب وان كان لا يراه حينئذ لم يحل كما لو رمى سهما وهو
لا يرى صيدا فاصاب صيدا **الخمسون** رمى بسهم فعدل عن الجهة التي قصدها الى
غيرها فاصاب فالاول الحل وهو مندرج تحت لفظ الحديث فانه صائد بسهمه **الحادية**
والخمسون اذا ارسل كلبا الى جهة صيد فعدل عن الجهة الى جهة اخرى واصاب صيدا ففيه
اختلاف ورجح بعض الناس فيه الحل فلولا انه ارسله على الصيد واخذ الصيد ونظيفه ان العدل
من جهة الى جهة تعسر ووجه التحريم انه مضى في تلك الجهة باختياره فهو كما لو استرسل
بنفسه والقول بالحل مندرج تحت اطلاق قوله عليه السلام وما صدت بكلبك المعلم فكل لكنه ليس
الاخذ به فالعرى من حيث اللفظ لان العدول والاختيار من شأن المانع وهو هاهنا فيه قوة بدليل
اعتباره في المانعة في ابتداء الحال الا انه تعارضه ما تقدم من الاشارة اليه من عسر تكليف الكلب
عدم العدول الى جهة اخرى واذا كان عسرا الى التعليم الاشكال فيكون لا تعتبر فاذا انتفاء
الامران اعني هذين المعنيين في نظر المجتهد فيجري على الاطلاق وحينئذ فيكون وان لم يكن فيلزم
التعادل الشيء بالقوى **الثانية والثالثة والخمسون** لفظ هذا الحديث ليس عاما بالنسبة
الى كل صائد وانما هو خطاب لانسان معين ذي اوصاف فكل وصف يحتمل الغاؤه في هذا الحكم
الكلي وما اعتبر شركة فيه من يشاركه في الوصف فالدليل الدال على عموم الاحكام للمكلفين والله اعلم
الرابعة والخمسون لفظ الصيد يقتضي اخذ المتوحش الممتنع عنه والاستيلاء عليه
اذ لا يسمى اخذ المستانس المظفور به صائدا فيقتضي عدم حل المستانس بما يحل به الصيد كالسهم
والجارح **الخامسة والخمسون** ويلزم منه ان ما استانس من المتوحشات يزول
عنه اسم الصيد فلا يؤكل بما يؤكل به الصيد **السادسة والخمسون** اما ما استوحش

من

من المستانسات فقد اختلف العلماء فيه والمتبع الاسم اعني اسم كونه صائدا لقوله عليه السلام
اذا صدت فان سمي صيدا اندرج تحت اللفظ والا فمن منع فله ان يستدل بالمفهوم ومن اجاز
فدليل خارج عن هذا اللفظ **السابعة والخمسون** هذه الاضافة التي في قوله عليه
السلام بكلبك كما ذكرنا واشرنا اليه تجري مجرى الصفة فتقتضي على مقتضى القول بالمفهوم
تقضي في الحكم عما عداها فمقتضاه انه اذا لم يصد بكلبه لم يحصل الحل فيدخل تحته اعني عدم الحل
كله اذا استرسل وكلب غيره اذا ارسله غير مالكه **الثامنة والخمسون** قد اختلفوا
فيما اذا غصب كلبا واصطاد به هل يكون الصيد للمالك او الغاصب وقد يستدل له من يقول
ان الصيد للغاصب اذا لم يصد بكلبه الا انه يدخل تحته ما يكون المصيد فيه للصائد وليس ما يصيده
بكلبه كالمعار فاما ان يقال ان الاضافة يكتفى فيها ادنى ملابسة فيكون كونه يصيد به مصححا لكونه كلبه
مع تأيد ذلك بانه ليس المقصود ظاهرا الملك للكلب فان احتج بذلك على مسئلة غصب الكلب
فيقال ما خرج عنه فالدليل او بالاجماع يستثنى ويبقى حجة في الباقي او يمكن ذلك فيه عند ما يجري مجرى
الكلابات الذي يقصد المجتهد المحقق غيرها فان قلت الخلاف في مسئلة الصيد راجع
الى ان المستحق للصيد هو المالك او الغاصب لا الى ان المصيد هل هو مستحق ام لا وليس المقصود
من الحديث شيء من المالك فلا يصح التمسك به فيما تقصد بالحديث وهو ما يكون مقصودا ام لا قلت
من اعتبر المقاصد من الكلام فقد يتجه هذا السؤال عليه ويمكن ان يقال الحديث دل على اباحة
الاكل لقوله فكله واباحة الاكل يستدعي الملك وينافيه الغصب لو كان الملك لغيره وهذا
مناسب مذهب الظاهرية ومن يترك المقصود من الكلام لا ينافي الاستدلال به على غير
المقصود فان قال المجيب ان المقصود من الحديث اباحة الاكل من جهة الاصطياد لا من
كل جهة **التاسعة والخمسون** قد يستدل به من يقول ان الكلب يملك باعتبار الاضافة
ويدعي ان كلية حقيقة فيما يملكه وقد عرف من مذهب الشافعية رحمهم الله انه اذا اطلق لابد ان
دار فلان انه يحمل على ما يملكه وهذا يقتضي ان الاضافة حقيقة في الملك لان اللفظ انما
يحمل عند الاطلاق على ما يقتضيه حقيقته **الستون** قوله عليه السلام فادركت ذكاته
فكل يحمل الادراك هاهنا على فعل الذكاة وايقاعها فيدل على ان صيد غير المعلم لا يحل الا بالذكاة
وقد يكون صيد المعلم لان ذلك كلام في غير فعل الذكاة كما لو قيل قبل ان يصيد يبقى هاهنا الا يسمى ذكاة
ما حكمه **الحادية والستون** قد يتعلق به من لا يشترط التسمية في الحل فانه مطلق فيما
اذا ادرك ذكاة الصيد بغير المعلم فيدخل تحته ما لم يحصل فيه التسمية وهو ضعيف لان
الدلائل التي دلت على اشتراط التسمية في الصيد قوية ومعارضها ضعيف وذلك يوجب الحاق شرط زائد
على ما دل عليه الاطلاق وتلخيص صورته عدم التسمية بعد تمام المانع الذي لا يقصد عند الاطلاق كما يقول
الصيد مباح بالاجماع ولو ادى في بعض الصور الى ترك الصلاة واخراجها عن وقتها يحرم ولم يمنع ذلك
من اطلاق القول باباحته كان هذا عارض مانع لا المنع من الاطلاق فكذا هاهنا ومن طريق البحث لا يقال
لا يسلم انه ادرك ذكاته لان الذكاة الشرعية ما يكون معها التسمية **الثانية والستون**
قد يستدل به في مسئلة تردي البهيمة في مهواة يتعذر معها عن ذبحها في الحلق واللبة عند الاطلاق
العرفي واذا لم تدرك ذكاته وجب ان لا يحل لدلالة الحديث على اشتراط الذكاة والمعلوم اشتراط عدم
عند عدمه كما تقرر في الاصول واذا لم يؤكل في هذه الصورة لم يؤكل في بقية الصور ضرورة ان لا قائل
بالفرق وهو ايضا ضعيف ان صح الدليل على الاكتفاء في تلك الصورة بعقر الذبح وقويت دلالته على دلالة
هذا الاطلاق لما ذكرناه في المسئلة قبلها **الثالثة والستون** اذا علق الحكم بوصف في فرع

على القول بالمفهوم وانه يقتضي نفي الحكم عما عدا المنطوق واقتضى ذلك انتفاء الحكم بانتفاء مجموع الوصفين وبانتفاء كل واحد منهما كما اذا قال اذا اتاك فقيه زاهد فاكرمه فاذا انتفى الوصفان معا وهو ان ياتي غير فقيه ولا زاهد فلا اكرام واذا انتفى وصف الفقه فقط بان يجي غير فقيه زاهد فلا اكرام وكذلك لو قيل في سائمة الغنم الكبرى زكاة لانتفى وجوب الزكاة بانتفاء الوصفين معا وهي ان يكون الغنم معلوفة صغرى وبانتفاء السوم فقط بان يكون معلوفة كبرى وبانتفاء وصف الكبر فقط وهي ان يكون سائمة صغرى **الرابعة والستون** فاذا تقرر هذا فلسائل ان يسال ويقول لم دل على الحل على صيد غير المعلم وان كان لا ذكاة فاذا اجرينا على هذه القاعدة جاءت لنا ثلاث صور انتفاء الوصفين معا وهو ان يكون معلما لم تدرك ذكاته وانتفاء الوصف الاول وهو ان يكون معلما ادركت ذكاته وانتفاء الوصف الثاني وهو ان يكون غير معلم لم تدرك ذكاته فاما القسم الاخير فظاهر انه لا يوكل وجرى الامر فيه على القاعدة **واما** القسمان الاولان فلم يجر الامر فيهما على القاعدة لان المعلم الذي لم تدرك ذكاته ماكول وصيد المعلم الذي ادركت ذكاته ماكول ايضا والجواب من وجهين احدهما ان ما ذكر من الاوصاف التي يعتد بها الحكم منها ما يمكن ان يكون وصفا معتبرا فيه وعدم التعليم ليس وصفا معتبرا في حل الصيد ولا يناسب الاعتبار فلا يكون الحكم مرتبا الا على التذكية في غير المعلم لانه الوصف المعتبر في الحل على ما نطق به الكتاب العزيز في قوله تعالى الا ما ذكيتم واذا كان مرتبا على وصف واحد وهو التذكية في غير المعلم دل على انتفاء الحكم عما عداه وهو عدم التذكية في غير المعلم لا غير والوجه الثاني ان محل السكوت اذا كان الحكم فيه ثابتا بطريق الاولى وجب الحكم فيه ولا يجوز ان يقال بالمخالفة وهو الذي يسمى بمفهوم الموافقة والصورتان الاولتان احداهما من هذا القبيل فانه اذا احل اكل ما ذكي من صيد غير المعلم فلان يحل اكل ما ذكي من صيد المعلم اولى لان وصف التعليم لا يكون مانعا قطعا فيخرج الجواب عن هذه الصورة واما الصورة الاخرى وهو المعلم الذي لم يدرك ذكاته وانه يلزم منها عدم الحل فالجواب عن ذلك ان الشارع لما قسم الكلاب الى قسمين معلم وغير معلم وافرد غير المعلم باشتراط الذكاة علم ان المعلم يحل فيه لانه الحكم الذي قصد فيه بيان الفرق بينهما وهذا في غاية الظهور حتى يكاد يكون كالصريح فيه ودلالة ذلك على اباحة اكل ما لم يدرك ذكاته من صيد المعلم اقوى من دلالة هذا المفهوم الذي ذكر على تحريمه والعمل باقوى الدليلين واجب وهذا الذي ذكرناه ليس من مجرد المفهوم بل من امر زائد وهو التقسيم الى نوعين وجعل احدهما بحكم ومعنى كلا غير وهو امر زائد على مجرد المفهوم اذ لو لم يفترقا في ذلك لبطلت فائدة التقسيم **مسألة الخامسة والستون** صيغة الامر بالاكل في الحديث للاباحة فقط فتخرج عن حقيقتها في الوجوب بالقرينة فاذا اقتضى المفهوم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فالمنفي هو الاباحة **السادسة والستون** اذا دل المفهوم المذكور في الحديث على انتفاء الحكم عما عدا المذكور انضم اليه ههنا دليل اخر وهو ان الاصل تحريم اكل الميتة فاذا قيد الحل بوصف اسند في عدم الحل عند انتفاء الوصف الى الاصل التحريم للميتة فيتضافر دليلان وكذلك في كل ما هو من هذا القبيل مما يقتضي الاصل الشرعي تحريمه فيخرج عنه شي بشرط فيستند فيه الى دليل المفهوم والاصل وله نظائر والله اعلم بالصواب ○

الحديث الخامس

وثبت من حديث عمران بن حصين قال كنا في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم وفيه فنزل فدعا

بالوضو

بالوضوء فتوضأ ونودي بالصلاة فصلى بالناس فلما انفتل من صلاته اذا هو برجل معتزل لم يصل مع القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي مع القوم قال اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك ثم سار النبي صلى الله عليه وسلم فاشتكى اليه الناس من العطش فنزل فدعا فلانا كان يسميه ابو رجاء ونسيه عوف ودعا عليا فقال اذهبا فابغيا الماء فانطلقا فتلقيا امراة بين مزادتين او سطيحتين من ماء على بعير لها فقالا لها انطلقي اذن وفيه ودعا النبي صلى الله عليه وسلم باناء ففرغ فيه من افواه المزادتين او السطيحتين واوكى افواههما واطلق العزالي ونودي في الناس اسقوا واستقوا فسقى من سقى واستقى من شاء وكان اخر ذلك ان اعطى الذي اصابته الجنابة اناء من ماء فقال اذهب فافرغه عليك متفق عليه **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في التعريف بمن ذكر اما عمران بن حصين رضي الله عنهما قال ابن الاثير في كتاب معرفة الصحابة المسمى اسد الغابة عمران بن حصين بن عبيد بن خلف بن عبد نهم بن حذيفة بن جهمة بن غاضرة بن حبشية بن كعب بن عمرو الخزاعي قاله ابن منده وابو نعيم وقال ابو عمر عبد نهم بن سالم بن غاضرة وقال الكلبي عبد نهم بن حرثة بن جهمة واتفقوا في الباقي يكنى ابا نجيد بابنه نجيد اسلم عام خيبر وغزا مع النبي صلى الله عليه وسلم غزوات بعثه عمر بن الخطاب الى البصرة ليفقه اهلها وكان من فضلاء الصحابة واستقضاه عبد الله بن عامر على البصرة فاقام قاضيا يسيرا ثم استعفى فاعفاه قال محمد بن سيرين لم نر بالبصرة احدا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفضل على عمران بن حصين وكان مجاب الدعوة ولم يشهد الفتنة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم روى عنه الحسن وابن سيرين وغيرهما قال وكان في مرضه يسلم عليه الملائكة فاكتوى ففقد التسليم ثم عادت اليه وكان به استسقاء وطال به سنين كثيرة وهو صابر عليه وشق بطنه واخذ منه شحم ونقب له سرير بقي عليه ثلثين سنة ودخل عليه رجل فقال يا ابا نجيد والله انه ليمنعني من عيادتك ما ارى بك فقال يا ابن اخي فلا تجلس فوالله ان احب ذلك الي احبه الى الله عز وجل وتوفي بالبصرة سنة اثنتين وخمسين وكان ابيض الراس واللحية وبقي له عقب بالبصرة **واما** ابو رجاء فهو عمران بن عبد الله ويقال ابن تيم ويقال ابن ملحان العطاردي البصري ادرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم روى عن ابي حفص عمر بن الخطاب العدوي وابي العباس عبد الله بن العباس الهاشمي وابي نجيد عمران بن حصين الخزاعي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم عنه ابو بكر ايوب بن ابي تميمة السختياني وابو عون عبد الله بن عون المزني وابو خالد قرة بن خالد السدوسي والقول بانه عمران بن تيم هو قول يحيى بن معين في رواية عباس الدوري والقول بان اسمه عمران بن ملحان هو قول البخاري قال عمران بن ملحان ابو رجاء العطاردي قال احمد اسمه عمران بن عبد الله والمروي عن ابن [illegible] محمد بن عبد الله ابو رجاء عمران بن ملحان قال ابو عمر بن عبد البر ادرك الجاهلية ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه واختلف هل كان اسلامه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وقيل انه اسلم يوم الفتح والصحيح انه اسلم بعد المبعث وروى ابو عمر باسناده عن ابي عمرو بن العلاء قال قلت لابي رجاء العطاردي ما تذكر قال قتل بسطام بن قيس قال الاصمعي قتل بسطام بن قيس قبل الاسلام بقليل قال ابو عمرو بن العلاء وانشد ابو رجاء العطاردي

وخر على الالاءة لم يوسد كان جبينه سيف صقيل ○

قال ابو عمرو هذا البيت من شعر عمته في بسطام بن قيس ومن ذلك قولها فيه

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

اماتته بنو زيد بن عمرو ولا يوفي ببسطام قتيل ○

وخر على الالاءة لم يوسد كان جبينه سيف صقيل ○

قلت: النشيطة بفتح النون وكسر الشين المعجمة وبعد الياء طاء مهملة ما يغنمه
الغزاة في الطريق قبل البلوغ إلى الموضع الذي قصدوه يعني أبا رجاء. قال أبو عمر وقد قيل إنه
قتل بسطام يوم بعث النبي صلى الله عليه وسلم يُعدّ في كبار التابعين ومعظم روايته عن عمر
وعلي وابن عباس وسمرة وكان ربعة روى عنه أيوب السختياني وجماعة قال أبو عمر وكان أبو رجاء
يقول بُعث النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أرعى الإبل على أهلي وأرش وأبري فلما سمعنا بخروجه
لحقنا بمسيلمة قال كان أبو رجاء رجلا فيه غفلة وكانت له عبادة وعُمّر عمراً طويلا أزيد من مائة وعشرين
سنة مات سنة خمس ومائة في أول خلافة هشام بن عبد الملك **وأما** عوف فهو ابن أبي جميلة
بفتح الجيم وكسر الميم قيل اسمه بندويه وقيل رزينه ويعرف عوف بالأعرابي وليس بأعرابي
الأصل يكنى أبا سهل وقال أبو عبد الله يعد في البصريين سمع أبا رجاء العطاردي والحسن وسعيدا
أخا الحسن البصري ومحمد بن سيرين وسيار بن سلامة والنضر بن شميل قال أبو طاهر قال
يحيى بن سعيد القطان وأبو نعيم مات سنة ست وأربعين ومائة واتفق الشيخان على إخراج
حديثه في الصحيح واتفقا على روايته عن أبي رجاء وانفرد مسلم بروايته عن النضر وانفرد
البخاري بما سميناه والله أعلم **الوجه الثاني** وقد ذكرنا أنه متفق عليه أخرجه
الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله وقد اتفقا على إخراجه بطوله واختصاره من حديث
عوف وهو الأعرابي وسلم بن زرير كلاهما عن أبي رجاء وهو عمران وسَلْم هذا هو بفتح
السين المهملة وسكون اللام وزرير والده بفتح الزاي المعجمة وبعدها راء مهملة مكسورة ثم ياء
آخر الحروف ثم راء مهملة فأخرجه البخاري مطولا في الطهارة عن مسدد عن يحيى القطان عن عوف
ومختصراً عن عبدان عن ابن المبارك عن عوف وأخرجه في علامات النبوة بطوله عن أبيه عن سلم بن
زرير وأخرجه مسلم في الصلاة عن أحمد بن سعيد عن عبيد الله الحنفي عن سلم بن زرير وهو
ابن راهويه عن النضر بن شميل عن عوف كلاهما عن أبي رجاء **الوجه الثالث** في إيراد الحديث على الوجه بكماله من بعض الروايات عن أبي رجاء العطاردي
عن عمران بن حصين قال كنا في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم وإنا أسرينا حتى إذا كنا في آخر الليل
وقعنا وقعة ولا وقعة عند المسافر أحلى منها فما أيقظنا إلا حر الشمس وكان أول من استيقظ
فلان ثم فلان ثم فلان يسميهم أبو رجاء فنسي عوف ثم عمر بن الخطاب الرابع وكان النبي صلى الله عليه
وسلم إذا نام لم يوقظ حتى يكون هو الذي يستيقظ لأنا لا ندري ما يحدث له في نومه فلما
استيقظ عمر ورأى ما أصاب الناس وكان رجلا جليدا كبر ورفع صوته بالتكبير فما زال
يكبر ويرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ لصوته النبي صلى الله عليه وسلم فلما استيقظ
شكوا إليه الذي أصابهم فقال لا ضير أو لا يضير ارتحلوا فارتحل فسار غير بعيد ثم نزل
فدعا بالوضوء فتوضأ ونودي بالصلاة فصلى بالناس فلما انفتل من صلاته إذا هو برجل
معتزل لم يصل مع القوم قال ما منعك يا فلان أن تصلي مع القوم قال أصابتني جنابة ولا
ماء قال عليك بالصعيد فإنه يكفيك ثم سار النبي صلى الله عليه وسلم فاشتكى إليه الناس من
العطش فنزل فدعا فلانا كان يسميه أبو رجاء ونسيه عوف ودعا عليا فقال اذهبا
فابتغيا الماء فانطلقا فلقيا امرأة بين مزادتين أو سطيحتين من ماء على بعير لها فقالا لها
أين الماء قالت عهدي بالماء أمس هذه الساعة ونفرنا خلوف قالا لها انطلقي إذن
قالت إلى أين قالا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت الذي يقال له الصابئ
قالا هو الذي تعنين فانطلقي فجاءا بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثاه
الحديث قال فاستنزلوها عن بعيرها ودعا النبي صلى الله عليه وسلم بإناء فأفرغ

فيه من أفواه المزادتين أو السطيحتين وأوكأ أفواههما وأطلق العزالي ونودي في الناس
أن اسقوا واستقوا فسقى من سقى واستقى من شاء وكان آخر ذاك أن أعطى الذي أصابته
الجنابة إناء من ماء قال اذهب فأفرغه عليك وهي قائمة تنظر إلى ما يفعل بمائها وايم الله
لقد أقلع عنها وإنه ليخيل إلينا أنها أشد ملأة منها حين ابتدأ فيها فقال النبي صلى الله عليه
وسلم اجمعوا لها فجمعوا لها من بين عجوة ودقيقة وسويقة حتى جمعوا لها طعاما فجعلوه
في ثوب وحملوها على بعيرها ووضعوا الثوب بين يديها وقال لها تعلمين ما رزئنا من
مائك شيئا ولكن الله هو الذي أسقانا فأتت أهلها وقد احتبست عنهم قالوا ما حبسك
يا فلانة قالت العجب لقيني رجلان فذهبا بي إلى هذا الذي يقال له الصابئ ففعل كذا وكذا فوالله
إنه لأسحر الناس من بين هذه وهذه وقالت بإصبعيها الوسطى والسبابة فرفعتهما إلى السماء
تعني السماء والأرض أو إنه لرسول الله حقا فكان المسلمون بعد يغيرون على من حولها
من المشركين ولا يصيبون الصرم الذي هي منه فقالت يوما لقومها ما أرى أن هؤلاء القوم
يدعونكم عمدا فهل لكم في الإسلام فأطاعوها فدخلوا في الإسلام **الوجه الرابع** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الأولى** قال الجوهري وسريت سُرًى
ومَسرًى وأسريت بمعنى إذا سرت ليلا وبالألف لغة أهل الحجاز وجاء القرآن بهما جميعا
قال حسان بن ثابت رضي الله عنه
حَيِّ النضيرة ربة الخِدر ... أسرت إليّ ولم تكن تسري
ويقال سريت سُرية واحدة والاسم السُّرية بالضم والسُّرى وأسرى به وأسراه مثل أخذ الخطام وأخذ بالخطام
وإنما قال تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا وإن كان السُّرى لا يكون إلا بالليل للتأكيد
كقولهم سرت أمس نهارا والبارحة ليلا والسراية سُرى الليل وهو مصدر وفعالة في
المصادر أن تجيء على هذا البناء لأنه من أبنية الجمع يدل على صحة ذلك أن بعض العرب يؤنث
السُّرى والهُدى وهم بنو أسد توهما أنهما جمع سُرية وهُدية قلت النضيرة في شعر
حسان بفتح النون وكسر الضاد المعجمة بعدها آخر الحروف ثم راء مهملة وقول الجوهري
السراية سرى الليل هو بكسر السين وقوله سريت سرية واحدة هو بفتح السين
وقال ابن سيده في المحكم السُّرى سير الليل عامته وقيل سير الليل كله يذكر ويؤنث
ولم يعرف اللحياني إلا التأنيث ثم قال وقد سرى سُرًى وسَرية وسِرية فهو سار
قال: أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا سراة الجن قلت عموا ظلاما
وأسرى وفي المثل هو أسرى من أنقد وذلك أن القنفذ يسري كله لا ينام
قال حسان: أسرت إليك ولم تكن تسري ... واسترى كأسرى قال
الهذلي: وحيّ أباتهم ما الكامل الجون ... فأسرى بليل وأما الحي بعد فأصبحوا
وأنشد ابن الأعرابي قول كثير:
أروح وأغدو من هواك وأستري ... وفي النفس مما قد علمت علاقم
وقد سرى به وأسرى به وأسراه **الثانية** وكان رجلا جلدا أي قويا مأخوذ
من الجلادة وهي الصلابة يقال جلُد بالضم فهو جليد وجلد قال ابن سيده
ورجل جلد وجليد من قوم أجلاد وجلداء وجلاد وجلد وقد جلد جلادة وجلودة.

والاسم الجَلَدُ والجلود وتجلَّد اظهر الجَلَد وقوله
ولم نتجلد الاقوام عنه ولم يقربه الثار المنيم ٥ غداة يحز اربه بمعنى تصبّر
وارض جَلَد صلبة مستوية المتن غليظة والجمع اجلاد قال ابو حنيفة ارض جَلَد بفتح اللام
وجلدة بسكون اللام قلت قوله رجل جَلْد هو على مثال عبد وجلد على مثال عبيد وقوم
اجلاد على مثال ابرار وجُلدا على مثال شهدا وجِلاد على مثال عباد وجُلُد على مثال عُنُق وقد
جَلُدَ على مثال ظَرُف جلادة على مثال لطافة وجلودة على مثال رطوبة والاسم الجَلَد على مثال البَلَد
والجلود على مثال القعود وتجلد على مثال التعنّد وقال ابو حنيفة ارض جَلَد بفتح اللام على مثال
بَلَد وجَلَدة على مثال رقبة وهذا اصبطناه بالامثلة حذرًا من تصحيفه لعدم ضبط ناقله **الثالثة**
قال الجوهري ضاره يضيره ويضوره ضورًا وضيرًا اي ضرّه قال الكسائي سمعت بعضهم
يقول لا ينفعني ذلك ولا يضورني رجلا كلا يضر وقيس بعضهم يقال ضاره يضيره ضيرًا
ضرّه ويقال ايضا يضوره وقوله عليه السلام لا تضارون في رؤيته من هذا اي لا يضير بعضكم
بعضا ووقع في المسيرح للحافظ ابي نعيم في هذا الحديث لا يضير والانضير **الرابعة**
قوله فاذهبا فابغيا المال الذي موصولة يقال بغيت الشي طلبته وبغيتك الشي طلبته لك
وابغيتك اعنتك على طلبه قال الجوهري في البغية الحاجة يقال لي في بني فلان
بغية وبُغية الحاجة فالبغية مثل الجلسة التي تبتغيها والبُغية نفسها عن الاصمعي
وبغى ضالته وكذلك كل طلبة بُغاء بالضم والمد وبغاية ايضا يقال فرقوا هذه الابل بُغيانًا
يضيبون لها اي يتفرقون في طلبها قلت يُضيبون بضم اوله اخر الحروف وبعده ضاد
معجمة مكسورة بعد ثاني الحروف وبعد الياء المشددة نون وذكر ابن سيده بغى الشي
ما كان خيرًا او شرًا ابغيه بُغا وبُغا الاخيرة عن اللحياني والاول اعرف وانشد غيره
فلا احسبنكم عن بغي الخير انني سقطت على ضرغامة وهو اكلي ٥
وابتغاه وتبغاه واستبغاه كل ذلك طلبه […] والاسم البغية وقال ثعلب بغى الخير
بغية جعلها مصدرين والبغية الحاجة **الخامسة** المزادة بفتح الميم قال
الجوهري والمزادة الراوية قال ابو عبيد ولا يكون الا من جلدين تقام بجلد ثالث بينهما لتتسع
وكذلك السطيحة والشعيب والجمع المزاد والمزايد قلت الشعيب اوله شين معجمة وبعد العين
المهملة ياء اخر ثانيه موحدة **السادسة** النفر بفتح النون والفاء قال الجوهري نفر عدة رجال من ثلاثة
الى عشرة وقال ابن سيده في المحكم والنفر والنفر […] من الرجال والجمع انفار قال سيبويه والنسب
اليه نفري وقيل النفر الناس كلهم […] قوله تعالى وجعلناكم اكثر نفيرا قال الزجاج النفير جمع نفر
كالعبيد والكليب […] وجعلناكم اكثر منهم نفارا **السابعة** قول المراة ونفرنا خلوف بضم الخاء
المعجمة واللام المخففة معًا قال الجوهري وحي خلوف اي غُيَّب قال ابو زبيد
اصبح البيت بيت آل اياس مقشعرا والحي حي خلوف ٥ اي لم يبق منهم احد قال والخلوف
ايضا الحضور والمتخلفون وهو من الاضداد وكذا قال ابن سيده والخلوف ذا الحضور والغيب ضد
قلت الذي في البيت الاياس قال بعضهم وقع في الاصل ياتي والصواب ما في النسخة لان ابا زبيد رثى
بهذه القصيدة […] اياس من قبيصة […] وقال ابن فارس الخالف المستقي والخلف الاستقا قلت
الخلف بفتح الخا وسكون اللام وعن الخطابي الذين خرجوا للاستقا وخلفوا النسا والاثقال يقال خلف
الرجل واستخلف اذا استقى وحكى الخلوف الذين غابوا وخلفوا الاثقال وخرجوا الى رعي او سقي **الثامنة**
قال الجوهري صبا على القوم […] صَبْأ وصُبُوًّا اذا طلع عليهم وصبأ ناب البعير

ضبوًّا

بعدها

ضبوًّا طلع حده وصبأت ثنية الغلام طلعت واصبا النجم اي طلع الثريا قال الشاعر يصف قحطا
واصبا النجم في غبرا مظلمة كانه باسر […] اخلاق ٥ وصبأ الرجل صبوًّا اخرج من دين
الى دين قال ابو عبيد صبأ من دينه الى دين اخر كما تصبأ النجوم اي تخرج من مطالعها قلت
صبأت على القوم اصبا صبأ مثل ضرب […] وصبوا مثل خضوع وسمت العرب المسلم الصابي لخروجه من
دينه الى الاسلام **التاسعة** رزاناك بفتح الزاي وكسرها […] اي ما نقصناك يقال ما رزاته ماله
وما رزئته بالكسر ماله اي ما نقصته وارتزا الشي انتقص قال الشاعر ابن مقبل
كريم العاد حتى […] لم يترزا […] ٥ […] بالا كسر الزاي وبعدها ثاني الحروف
[…] **العاشرة** العزالي جمع عزلا وهي عروة المزادة يخرج منها الماء
وقال الجوهري والعزلا فم المزادة الاسفل والجمع العزالي بكسر اللام وان شئت فتحت مثل الصحارى
والصحاري والعذارى والعذاري قال الكميت
مرته الجنوب فلما اكفهر حلت عزاليه السماك ٥ وعن ابي داود قال العزالي الجوانب الخارجة
الفرق […] الماء والله اعلم **الحادية عشر** قال الجوهري وايمن الله وضع للقسم هكذا
بضم الميم والنون والفه الف وصل عند اكثر النحويين ولم يجي في الاسما الف وصل مفتوحة غيرها
وقد يدخل عليها اللام لتاكيد الابتدا تقول ليمن الله فتذهب الالف في الوصل قال الشاعر
فقال فريق القوم لما نشدتهم نعم وفريق ليمن الله ما ندري ٥ وهو مرفوع بالابتدا وخبره
محذوف والتقدير ليمن الله قسمي وايمن الله ما اقسم به واذا خاطبت قلت ليمنك وفي حديث
عروة بن الزبير انه قال ليمنك لين كنت ابتليت لقد عافيت ولين كنت ابتليت لقد ابقيت
وحذفوا منه النون قالوا ايم الله وايم الله بكسر الهمزة وربما حذفوا منه الياء قالوا ام الله
وربما ابقوا الميم وحدها مضمومة قالوا مُ الله ثم يكسرونها لانها صارت حرفا واحدا فيشبهونها
بالباء فيقولون مِ الله وربما قالوا مُنُ الله بضم الميم والنون ومَنَ الله بفتحها ومِنِ الله بكسرها
الثانية عشر قوله اشد ملئة بكسر الميم وسكون اللام وبعدها همزة مفتوحة ثم تا
التانيث قال الجوهري الملا بالفتح مصدر ملات الاناء فهو مملو ودلو ملاى على فعلى والعامة
تقول ملا ماء والملا بالكسر اسم ما ياخذه الاناء اذا امتلى يقال اعطني ملاه وملايه وثلاثة
املائه **الثالثة عشر** قوله […] نحو […] قال الجوهري والعجوة ضرب من اجود التمر
بالمدينة ونخلتها تسمى لينة […] دقعة وسوقة […] بعضهم ان في دقعة وسوقة […] لغتين
بالضم والفتح في الدال لم يزد على هذا والله اعلم **الرابعة عشر** قوله صلى الله عليه وسلم ان الله
هو الذي اسقانا يقال سقى واسقى والاسم السقيا وقد جمعها لبيد في قوله
سقى قومي بني مجد واسقى نميرا والقبائل من هلال ٥ **الخامسة عشر** الصرم
بكسر الصاد المهملة وسكون الراء واخره ميم قال الخطابي الصرم نفر ينزلون باهلهم على الماء قال
الجوهري والصرم بالكسر ابيات من الناس مجتمعة والجمع اصرام واصارم وقال غير الجوهري
والصواب اصارم كما يقول اعراب واعاريب قال ذو الرمة
وانعزلت عنه الاصارم ٥ ونحو ما قاله الجوهري فسره بعضهم في الحديث قال يريد الابيات
المجتمعة قلت هذه اللفظة من المثلث اعني الصرم بالكسر والصرم بالفتح والصرم بالضم
فاما بالكسر فقد ذكرناه واما بالفتح فمصدر صرمت الشي صرما اذا قطعته واما الخلد
قال الجوهري […] معروف واما بالضم فالقطيعة الفتح للمصدر والضم للاسم ٥
الوجه الخامس قوله فاوكا افواههما استعمال اللغة

المكروه قال الله تعالى فقد صغت قلوبكما وقال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما قيل في علته كراهة اجتماع
تثنيتين ولغة اخرى بالتثنية وابقاء اللفظ على اصله مثنى وقد جمع اللغتين من قال ظهراهما مثل ظهور
الترسين ۞ واستعمل اللغة الاخرى من قال بما في فؤادينا من الهم كالهوى ۞ والاحسن
ان يكلا فيدنا والامر اذا انصادعه وعلما قد من قال كانه وجه تركيين قد غضبا ۞
الوجه السادس في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** قوله ذاتا
اسرينا حتى اذا كان في اخر الليل وقعنا تلك الوقعة فيه دليل على جواز من قال السرى اخر الليل كله ۞
الثانية قوله فما ايقظنا الا حر الشمس يشكل في الجمع بين حديث النوم اذا طلعت الشمس وبين قوله عليه
السلام ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وذكر ابو محمد عبد الواحد بن عمر بن عبد الواحد شارح البخاري فيه
اقوالا احدها قال السفاقسي ابو عبد الملك يعني بذلك انه لا يخفى عليه حاله في انتقاض وضوءه وان كان نائما
ويخفى عليه الاوقات والساعات والثاني قال وقال ابو محمد عبد الحق الخراساني معناه ان ما يدرك
بالقلب لا ينام قلبه عنه وما يدرك بالعين كرؤية الشمس تنام عينه عنه فلا يدركه والثالث قال وقيل
ان ذلك على الحالة انه لا ينام قلبه وقد ينام نادرا كحديث الوادي هذا او رابعها قال وقيل انه لا
يستغرقه النوم حتى يوجد منه الحدث ولا يشعر قلت الوجه الاول كانه اراد التخصيص
ليقظة القلب بادراك حالة الانتقاض وذلك بعيد واما الثاني فيقرب منه ان يقول للقلب مدركات وللحواس
مدركات فمدركات الحواس تمتنع ومدركات القلب على قسمين احدهما ما يتبع ادراك الحواس ويتفرع
عنه فذلك يمتنع لموانع ادراك الحواس لتوقفه عليها والثاني ما لا يتبع ادراك الحواس ولا
يتوصل القلب بموانع ادراك الحواس الى ادراكها من جهة الحواس فهذا الممتنع والاشكال ان يقظة القلب
هو بقاء ادراكه ونومه ذهاب ادراكه وادراكه على قسمين كما ذكرناه فلا يلزم الاشكال الا اذا
كان النوم حتى طلعت الشمس من مدركات القلب التي لا تتبع الحواس فان الدليل على ذلك حتى يلزم
الاشكال **الثالثة** قوله عليه السلام ان عيني تنامان ولا ينام قلبي خرج جوابا عن قول عائشة
رضي الله عنها له اتنام قبل ان توتر وهذا الكلام لا تعلق له بانتقاض الطهارة الذي تكلموا فيه والذي
يظهر منه ان هذا الاستفهام سببه ان يفوت الوتر باستغراق النوم الى الصباح ولو كان الامر يتعلق
بانتقاض الطهارة لكان الاستفهام انما يكون للصلاة بعد النوم فقال اتصلي بعد ما نمت فلو قيل عقب هذا
ان عيني تنامان ولا ينام قلبي اقتضى الجواب حينئذ ان نومه صلى الله عليه وسلم لا يوجب الطهارة لان
قلبه لا ينام فاذا كان الجواب يتعلق بامر فوات الوتر لا بامر انتقاض الطهارة فيحمل نوم القلب على اطمئنان
النفس بالنوم وسكون القلب الى استغراقه فيه وعدم تعلقه بالاستيقاظ ويحمل يقظته على
تعلق القلب باليقظة للوتر وعدم سكونه ودخوله الى الاستغراق في النوم ومن المعلوم بالعادة
المعروفة ان من شرع في النوم مطمئن القلب ومن شرع فيه متعلقا باليقظة فان الحالة الاولى
تقتضي الاستغراق والثانية لا تقتضيه وتدور على هذا القدر فيكون يقظة قلبه صلى الله عليه وسلم
بالتفسير المذكور مقتضية للقيام للوتر وكذلك الجواب عن عدم نومه ويكون الجواب منطبقا على ما
وقع عليه السؤال من النوم لا على ما لم يقع عليه السؤال وهو الصلاة بعد النوم من غير تجديد
طهارة وعلى هذا فلا تعارض ولا اشكال في حديث النوم حتى طلعت الشمس ولا يقتضي ما ذكرناه
ان النوم في ذلك الوقت الى ان طلعت الشمس كان مع سكون النفس الى الاستغراق وان ذلك
يمكن حمله على ما اوجبه تعب السرى والسير فلا يتعين حمله على السكون الى الاستغراق او
يقال سببه السكون والطمأنينة الا انه بكلاءة الحرس وكل ذلك كما جاء في حديث الوادي

وامر بلال بذلك فهذا ما وقع لنا فيها فتامله فان قلت هذا الذي ذكرته تخصيص بالسبب والعبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فقطع الفعل اعم مما ذكرته من التفسير فيدخل تحته فيعود الاشكال
قلت لا نسلم انه تخصيص بالسبب بل هو استناد الى السياق والقرائن الدالة على المراد والسياق يرشد الى
تبيين المجملات وتعيين المحتملات **الرابعة** قوله عليه السلام لا ضير فيه تأنيس وتطييب لقلوب
اصحابه صلى الله عليه وسلم لما عساه يعرض لهم من الاسف على فوات الصلاة في وقتها **الخامسة** فيه دليل
على سقوط هذا التكليف عن النائم مع قيام الدليل عليه من الحديث الآخر في رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ
وقيام الدليل العقلي على امتناع تكليفه **السادسة** امره عليه السلام بالارتحال لاجل الخروج عن المكان
بسبب ما وقع فيه من النوم عن الصلاة فيجعل اصلا في الخروج عن المكان الذي وقع للانسان فيه ما لا يحبه
فيما يتعلق بالدين وقد عبر عن هذا العيان بان ارضا **السابعة** فسار غير بعيد يدل على ان هذا الارتحال
ليس المسير الذي يقتضيه عادة السفر وسوق مثله في الايام **الثامنة** فاذا لم يكن المقصود
منه السفر المعتاد قبل ذلك فقد اختلفوا في علة سببه اما اشرنا اليه مما وقع فيه من النوم عن الصلوة
وقوله ما جاء في حديث الوادي ان هذا واد فيه شيطان والحنفية ومن شاء الله منهم حملوا على ترك
الصلاة في وقت الكراهة وتاخيرها الى ان يرتفع ذلك الوقت **التاسعة** قوله فنودي بالصلاة
يحتمل ان يراد به الاذان لانه كثيرا ما يطلق عليه ذلك ومنه قم يا بلال فناد بالصلاة اي اذن ويؤيده
بالصلاة ادبر الشيطان ومن حمله على الاذان النداء بالصلاة ويحتمل ان يراد به الاقامة وقال شارح البخاري
عبد الواحد بن عمر فيه ان من فاتته من الصلوات يؤذن لها وليس هو مذهب مالك وهذا حمل منه
النداء على الاذان والله اعلم **العاشرة** يصلي بالناس فيه الاقامة بالفوائت **الحادية عشر**
فيه الاجتهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان هذا المعتزل عن الناس لاجل الجنابة مع احتمال الحال
لوجود عدالته وبعثته لبعضها طريقة الاجتهاد فانه يحتمل ان يكون لانه لا يعلم مشروعية التيمم ويحتمل ان
يكون لاعتقاده ان الجنب لا يتيمم وان التيمم للمحدث الاصغر كما نقل عن بعض الصحابة ويحتمل ان يكون لعدم
الماء والصعيد فيحتمل ان يصلي ويقضي ويصلي ولا يقضي ولا يصلي ويقضي ولا يصلي ولا يقضي كما اختلف
الفقهاء في ذلك والذي يتعلق بالقضاء لا يعلم ما اعتقده فيه لكنه رجح عدم الاداء وبقي احتماله للاداء بالتيمم
وعدمه وتعيين المحتملات طريقه الاجتهاد ولا يحمل على كونه لم يكن التيمم مشروعا وان ذلك قبل نزول
الآية لان قوله عليه السلام عليك بالصعيد فانه يكفيك دليل على تقدم مشروعية التيمم على هذا القول
لان مشروعية التيمم على هذا القول لم يعلم الا بالآية ونزولها والحكم بعدها فلا يقتضي تقدمها
الثانية عشر واخص من هذا الاجتهاد تخصيص الرسول صلى الله عليه وسلم مع امكان
مراجعته **الثالثة عشر** الذي ذكرناه انما هو استدلال على وقوع الاجتهاد فيه اما انه تلبس
يتردد بين محامل بعضها جائز وبعضها ممتنع فحمله على الجائز يوجب الصحابة فيتعين اما انه هل وجد
دليل من الرسول عليه السلام على تسويغ ذلك والاباحة فيه بحث اخر فلينظر **الرابعة عشر**
يجعل اصلا في ان العالم اذا راى من لا يعلم فعلا محتملا للمسوغ ولما لا يسوغ سأله
ليتبين الحال فيه **الخامسة عشر** فيه ان انفراد المرء بترك الصلاة بحضرة المصلين امر منكر
على صاحبه **السادسة عشر** حسن الملاطفة والرفق في انكار ما هو منكر او يحتمل انه
هو منكر لاخراجه عليه السلام كلامه مخرج السؤال عن السبب المقتضي للترك لا مخرج

العلط وهذا الخلاف الذي بترك الصلاة مع الناس في الحضر لاجل حالة المسحر حالة مشقة واعذار
فهي اقرب الى الجمع مما هو عذر من حالة الحصر **التاسعة عشر** فيه امر الصلاة في الجماعة
الثامنة عشر فيه ابتدا ذكر العذر لنفي اللوم **التاسعة عشر** قوله عليه السلام عليك بالصعيد
يحتمل ان يكون الالف واللام فيه للعهد اذ هناك صعيد معهود وهو المكان الذي هم فيه ويحتمل ان يكون
للجنس فاذا حمل على العهد دل على جواز التيمم بما هو صعيد حسبه بذلك المكان ولا دليل لنا على
تعيين ذلك الصعيد بما اختلف فيه المسائل الا بما لا اسند الا بهذا عليه وان حمل على الجنس رجع
الحال الى معرفة ما يسمى صعيدا او يكون الحديث كالاية سوا في اخذ حكم التيمم منه ولا اشكل في تناول
اللفظ لذلك الصعيد اما بخصوصه او بعمومه **العشرون** هذه اللفظة قد تدل على
ان الذي عرض للعتيد هو اعتقاد ان التيمم ليس بما للجنب لانه عليه السلام احاله على الصعيد
من غير بيان للصعيد وما يفعل فيه وصفة تيممه به ولم يزد على قوله عليك بالصعيد هذا هو الظاهر من اللفظ
ولو كان يعتقد ان بكيفية التيمم من صفة العلم لوجب بيانه واحتمال ان يكون عنده من قبل النبي حالا وما
دل عليه ظاهر اللفظ **الحادية والعشرون** فيه الاكتفا في البيان للاحكام الشرعية بما يحصل
به المقصود من الافهام دون تعيين ما هو صريح في البيان عن محتمل لشيء اخر لقوله عليك بالصعيد **الثانية
والعشرون** فيه دليل على اعتبار ما دلت عليه القراين من فهم المقصود من العام او المطلق
اذا اقتضت القراين تخصيصا او تقييدا فان قوله عليه السلام عليك بالصعيد فانه يكفيك لا يراد
لفهم منه يكفيك في هذه الحالة او في مثل هذه الحالة ولا يوخذ منه اطلاق الكفاية بل يتقيد بما
لو حذف منه الشرط او الركن في التيمم **الثالثة والعشرون** فيه تصريح بتيمم الجنب وقد
ذكر فيه خلاف قديم لبعض الصحابة واختلف في الملاعنة وتيممي ذلك في التيمم ان شا الله **الرابعة
والعشرون** في قوله يكفيك دليل على ان التيمم في مثل هذه الحالة اعني عدم الماء التي يفعل لا
يلزمه القضا لظاهر قوله عليه السلام يكفيك ودلالة الكفاية على عدم وجوب شي اخر وان احتمل
انه يكفيه في حكم الادا دون حكم القضا فهو تقييد لاطلاقه بما هو الظاهر **الخامسة والعشرون**
فيه الجري على سنة العادة التي اجرها الله تعالى معه وعدم التوقف لاجل الخرق فان
ذلك غير منعي ولا قادح في التوكل والتوحيد وهذا الحرف نظرا الى مسائل التوكل والاستعانة
وما جاء في التوكل في المباشرة للاسباب وما لا يباشر وله موضع اخر الا ان الذي يحتاج اليه ههنا
جواز مثل هذا السبب عن تعاطيه **السادسة والعشرون** قد جعل الصحابة بها
في هذه المدة التي لا ماء او قليلا فهو دليل على جواز مثل هذا اما مطلقا او مقيدا ان ...
دليل على الامتناع في غير هذه الحالة **السابعة والعشرون** نقل السفاقسي عن ابي
الملك انه قال احرقت كرها لا نها كانت تسحر ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم واطلقها بعد ان ...
الثامنة والعشرون فاذا حمل على ذلك من جهة سؤال وهو ان يقال ان الاسر ...
بمجرده دون استرقاق السبايا واذا كان الاستيلا موجبا لذلك فقد دخلت في الملك وتبع اعراضها
امام عن اسيد ان يوجدها واما مطلقا وتطلب اخوانها عنه فيما ان يقال ان هذا الاستيلا ليس
الاستيلا المملك للسبايا او بشرط في المملك قسمة او غير ذلك مما يشترط فيه للتصرف فيما ان يقال عن ادب
اما لا تعصم من شوبها حربا على ما تقدم او من جهة اخرى اسرى فاليها او لعلم النبي صلى الله عليه وسلم
ما وقع وقوله ما رزانا من مائك شيئا وان المائدة في المسألة بعدها **التاسعة والعشرون**

هر

عن بعضهم انه اخذ منه جواز اخذ اموال الناس عند الضرورة بثمن ان كان له ثمن فاما اخذها فلا
باس بما يقع فيه ان تبين ان الماء كان مملوكا للمراة وانها معصومة المال وانتفت تلك الاحتمالات التي
قدمناها واما قوله بثمن ان كان له ثمن فان كان اخذه من اعطاء النبي صلى الله عليه وسلم لها ما اعطاها
فيرد عليه ان الذي اعطاها مقوم والتقويم معلوم ان ضمان المقوم بالنقد وضمان المثلي بالمثل
فان عد الماء مثليا او مقوما فيرد الاشكال عليه فانه بعد تقرير القاعدة التي يقولها الفقهاء
من ضمان المثلي بالمثل والمقوم بالقيمة يعدم ينعكس الحال الى ضد ما قال وهو ان المأخوذ من المالك
للضرورة لا يجب العوض عنه اذ التعويض بما ليس بعوض ليس فيه بعض هذا بعد تقرير صحيح
احد الحكم من اخذه عليه السلام للماء كما ذكره **الثلاثون** فيه علم عظيم من اعلام
النبوة ومعجزة من المعجزات له صلى الله عليه وسلم بتكثير الماء القليل الى حد لا تقتضيه العادة
الحادية والثلاثون فيه تقديم مصلحة شرف الادمي والحيوان على غيره من مصلحة الطهارة
بالماء من قوله وكان الجنب لكن ان اعطى الذي اصابته الجنابة اناء من ماء فاذهب فافرغه عليك وهذا
امر يحتمل ان يوخذ منه ان هذه المصلحة مقدمة على تلك المصلحة بسبب تقديم النبي صلى الله عليه
وسلم الاسقاء للاسباب والحيوان على اعطاء الجنب الماء للطهارة واما انه يوخذ منه جواز التيمم مع
وجود الماء لحاجة العطش ففيه نظر يحتاج الى تامل **الثانية والثلاثون** فيه جواز التوكيد
بالايمان لما يحتاج اليه في ذلك وان لم يدع اليه الضرورة او السؤال **الثالثة والثلاثون**
قال السفاقسي في قوله وانه ليخيل الينا انها اشد ملأة ... من الماء مما ظهر لنا اكثر مما
كان في ذلك المزادة ما ... اذا امتلات **الرابعة والثلاثون** اذا كان ما اعطاه النبي
صلى الله عليه وسلم ليس على سبيل العوض على بعض ما عليه الفقهاء فهو من باب الافضال او الانعام
او من باب مقابلة احسانها عن اهلها بالاحسان الذي يقوم مقام ما فاتها من مقصودها بلوغ
اهلها على حسب ما كان عليه من الشريعة **الخامسة والثلاثون** يقتضي اطلاق
لفظ الطعام على غير الحنطة لانه لم يذكر الا العجوة ودقيقه وسويقة وقد وجد في الحديث
ما يقتضي تخصيص لفظ الطعام بالحنطة ... في بعض الاحكام وقال بعضهم
اذا قيل اكثر السؤال في سوق الطعام ... الحنطة او ... وقال ويحتمل ان يكون
قوله حتى جمعوا لها طعاما اي حتى جمعهم الى ان جمعوا لها طعاما لا الحنطة ينقلا من الادنى الى
الاعلى والله اعلم **السادسة والثلاثون** يمكن ان يجعل اصلا في جواز الاخذ من الجماعة
للفقرا ولمن يقتضي حاله الاعطا بناء على ظاهر الحال من رضى المطلوب منهم لا سيما بامر النبي صلى الله
عليه وسلم ... اذا علم من حال المطلوب منهم الضنة والشح فانما يوخذ منهم حيث يعرف ذلك
... اعطاؤه وليس هذا ... الصورة **السابعة والثلاثون** وفيه جواز المعاطاة
... او الاستفادة من غير لفظ من المعطي والاخذ لعدم ذكر شي من ذلك في الحديث
... الظاهر عدمه ووقوعه اخذا اما بما دل عليه اللفظ فقط **الثامنة والثلاثون**
قوله عليه السلام ما رزانا من مائك شيئا ان اخذ على ظاهره كان جميع ما اخذ مما زاده الله تعالى
واوجده من غيبه لم يخلط فيه شي من مائها وذلك ابدع واغرب في المعجزة لاختلاط الماء
ويحتمل ان يكون المراد ما رزانا من مقدار مائك شيئا او ما نقص من هذا **التاسعة
والثلاثون** قوله ولكن الله هو الذي سقانا يحتمل ان يكون معناه جعل لنا سقيا وذلك يطابق
قوله عليه السلام في قوله لم نرزا من مائك شيئا ولكن الله هو الذي اسقانا اي لم يكن
ما وقع من جهتك سقيا لنا ولا جعل لنا سقيا ولكن الله هو الذي جعل لنا السقيا ويحتمل ان

يكون ذلك في نفس المسئلة **الاربعون** اللفظ الذي ذكرته لاهلها للنبي لفظ ايمان بل هو
في نفسه لهو وانما حصل الايمان بعد ذلك فيكون تجنب الصحابة لصيدها النبي لاجل عصمتهم
بالايمان ولعله لاجل الاستيلاف والترغيب وقد جزم به بعضهم اعني ان يعود هم عن قولهم
كان استيلافا لهم **الحادية والاربعون** المقتضي لان يراد هذا الحديث في باب الانية
انه استدل بالوضوء من مزادة المشركة على ان اواني المشركين محمولة على الاصل في الطهارة وانه
يجوز استعمالها وليس في الحديث ما يدل على ما يقتضي الحكم بنجاستها طاهرًا وهو الامر
يعمل بها فيه الاكل فيها اتبعه بما يتمسك به من يقول بخلاف هذا المذهب **الثانية والاربعون**
واطلق الغزالي في وسيطه وسبق من شيء يحتمل ان يكون الاستقا من فم العزالي عند ما خرج
منها الما ويحتمل ان يكون ذلك بعد اجتماع الما في شيء اخر بعد خروجه من العزالي الا ان هذا الاحتمال
الثاني لا دليل عليه لا من جهة الدلالة ولا من جهة القرينة والاصل عدمه فهو مرجوح في الاعتبار
ويستوي في ذلك كل واحد من الاحتمالين والله اعلم **الثالثة والاربعون** ويرد على
الاستدلال بالحديث على طهارة انا المشرك انه يحتمل ان يكون هذا الما كثيرًا لا يؤثر فيه
نجاسة الانا فلا يعارض الحديث المقتضي الدال على نجاسة اواني المشركين وهذا الاحتمال
بحسب اختلاف المذاهب في حد الكثرة والقلة فمن حد الكثرة بالقلتين والقليل بما دونها
يشتد على مذهبه ان يكون الما كثيرًا لانه اذا اخذ القلتين بخمسماية رطل مثلا امتنع ان يكون
البعير قد حمل الف رطل مع المراة والمزادتين وقد قلنا في تقدير القلتين انه ماخوذ من استقلال
البعير وان بعير العرب يكون ضعيفًا لا يحمل اكثر من ماية وستين منًا وانما قلنا انه يقتضي على
هذا المذهب ان يكون البعير قد حمل الف رطل لان هذا الاستقا كان وقد يحتمل ان يكون من فم العزالي
ويحتمل ان يكون بعد خروجه عنها واجتماعه في انا واحد وقد ذكرنا ان هذا الاحتمال
مرجوح لا دليل عليه فيحمل على الاول وهو ان يكون الشرب والاستقا من الما النازل من كل
واحدة من العزاليين فلا يكون كثيرًا الا اذا كان في كل مزادة خمسماية رطل
ويلزم ان يكون البعير قد حمل الف رطل مع المراة والمزادتين وفي ذلك بعد واما من لا يرى
تحديد الكثير بالمقدار المعين ويعتقد فيما دونه انه يكون كثيرًا فيجوز على هذا المذهب ان
يكون الما كثيرًا او لا يتم الاحتجاج على طهارة انا المشركين **الرابعة والاربعون** وقد ظهر
لكن ان الاحتمال انه يتوقف الاستدلال على ان يكون الاستقا من العزالي لا من ما جمع
بعد خروجه عنها لانه لو كان ذلك لامكن ان يكون المجتمع كثيرًا فلا يكون الحديث شاهدًا
على الوضوء مما قليل في انا مشرك **الخامسة والاربعون** ويتوقف الاستدلال
بالحديث على طهارة انا المشرك ايضا على ان الما القليل ينجس بملاقاة النجاسة لانه ان لم ينجس ذلك
لم يلزم من جواز استعمال الما [illegible] طهارة الانا لجواز ان يكون الما طاهرًا والانا نجسًا على
هذا التقدير **السادسة والاربعون** هذا الذي ذكرناه يقتضي توقف
الدلالة على قلة الما اعني ما في المزادة وتاثر الما القليل بوقوع النجاسة فيه وان المزادة لم
تبلغ قلتين وان كان الاستقا من فم العزالي فيقتضي اثبات كل واحد من هذه الامور وترجيحه
على ما يعارضه من وجوه احدها ان القليل ما نقص عن القلتين وثانيها ان القليل ينجس باتصال
النجاسة به وثالثها ان المزادة كانت ناقصة عن القلتين ورابعها ان الاستقا لم يكن بعد
اجتماع قلتين فمتى ثبت كل واحد من هذه الامور لم يطهر انا المشرك جزمًا لانه اذا ثبت ان
القليل ما نقص عن القلتين وثبت ان ذلك الما ناقص عنهما بما ذكرناه من الاستبعاد وثبت

تنجس

ينجس الما القليل باتصال النجاسة به وثبت ان الاستقا قبل اجتماع قلتين ثبت طهارة انا المشرك جزمًا لانه
لو لم يكن طاهرًا لنجس مجموع مركب من نجاسة الانا [illegible] المعنى وتنجس القليل باتصال
النجاسة به والوضوء منه مع وصف القلة فلو ثبت نجاسة الانا [illegible] لم يجز الوضوء بما في المزادة
قطعا لكن جاز بالحديث اعني حديث عمران بن الحصين هذا انتفى هذا المجموع وانتفاؤه ليس بانتفا احد
هذه الامور الاول لانا تكلمنا على تقدير ثبوتها فانتفاؤه بانتفا نجاسة الانا فيكون طاهرًا فاما اثبات
نقصان ما المزادة عن القلتين فيقدر [illegible] واما اثبات ان القلتين هو القدر المعتبر في دفع
النجاسة عن الما وتحديد القلتين واما اثبات نجاسة الما القليل بوقوع النجاسة فيه فمفهوم
حديث القلتين او نصه واما اثبات الوضوء قبل [illegible] فبما ذكرناه من مرجوحية ذلك الاحتمال
اعني الاجتماع وكل واحد من هذه الامور يحتمل المنازعة بما يعارضه فيحتاج الى ترجيح ما يدعيه
المستدل من انا مشكل [illegible] على ما يعارضه **السابعة والاربعون** فاما تحديد الكثير
بالقلتين وتحديد القلتين بالقدر المذكور فيهما اما خمسماية رطل او غيره فطريق الاعتراض فيه ان يقول
الخصم لو كان ما ذكرتموه من المقدار في القلتين معتبرًا لما جاز الوضوء بما في المزادة لكن جاز فلا يكون
ما ذكرتموه من المقدار معتبرًا بيان الملازمة انه لو كان ما ذكرتموه من المقدار معتبرًا لكان ما في هذه
المزادة ماء قليلا ملاقيًا للنجاسة ولو كان ماء قليلا ملاقيًا للنجاسة لم يجز الوضوء منه ولو كان
ما ذكرتموه معتبرًا لما جاز الوضوء بما في المزادة وانما قلنا انه لو كان ما ذكرتموه من المقدار معتبرًا
لكان ما في المزادة قليلا لما قررتموه ولانه لا يتم الاستدلال به على طهارة انا المشرك الا اذا كان
الما قليلا واما انه يكون ملاقيًا للنجاسة فلانه ملابس لانية المشرك وانية المشرك نجسة بحديث
ابي ثعلبة فيثبت انه لو كان ما ذكرتموه من المقدار معتبرًا لكان ما في المزادة قليلا ملاقيًا للنجاسة
لم يجز الوضوء به اما الزاما للخصم على مقتضى مذهبه واما بالدليل الدال على نجاسة الما القليل
بوقوع النجاسة فيه وحاصل هذا الوجه اثبات تاثر الما القليل بالنجاسة واثبات نجاسة انا
المشرك وان ما في المزادة لم يبلغ قلتين ويلزمه ما ذكر من عدم التحديد بالقلتين ويقع المعارضة
ههنا بين الدليل الدال على نجاسة انية المشرك والدليل الدال على تاثر الما القليل بالنجاسة والدليل
الدال على قلة ذلك الما وان الوضوء كان مع قلته وبين الدليل الدال على اعتبار القلتين **الثامنة
والاربعون** واما من يرى ان الما القليل لا ينجس باتصاله بالنجاسة فالطريق فيه ان
يقول الاصحاب ان الما القليل الموضوع في اواني المشركين والما القليل الموضوع في اوانيهم متصل
بالنجاسة والاصحاب بين الما القليل المتصل بالنجاسة اما المقدمة وهي ان الاصحاب بين الما
القليل الموضوع في اوانيهم فانه جاز بما في المزادة بحديث عمران وما في المزادة ما قليل لما تقدم
وهو موضوع في انيتهم فالوضوء جائز بالما القليل الموضوع في انيتهم واما المقدمة الثانية
وهي ان الما القليل الموضوع في انيتهم متصل بالنجاسة فلان اواني المشركين نجسة بحديث ابي ثعلبة
والما المتصل بها فالما القليل الموضوع في اواني المشركين متصل بالنجاسة وحاصل هذا ان يجعل الدليل
الدال على نجاسة انية المشرك مع اثبات قلة الما علة الدليل الدال على تنجس الما القليل باتصال
النجاسة به واعلم ان هذا لا يتم الاستدلال به للمالكي الذي لا يرى تنجس الما القليل باتصال النجاسة
وان امكن تقريره فطريق الالزام للخصم الحنفي القايل له اما انه لا يتاتى له الاستدلال بالحديث على ذلك
فلان الاستدلال به موقوف على اثبات قلة ما في المزادة ولا فرق بين القلة والكثرة بالنسبة الى الحكم
والنجاسة على مذهبه اذ النجاسة تقليل الما والكثير فلا فائدة لتحديد القليل حينئذ اللهم الا
ان يثبت له ان ما في المزادة انتهى الى حد القلة الذي لا يختلف في كونه قليلا ويحصل الاتفاق عليه فيتم
ذلك لكن هذا اعني تمكن [illegible] المزادة حظ [illegible] عند بعض الناس وهم الذين يقولون القليل

ملا الآنا الصغير في المزاده تسع ما هو اكثر من ذلك فاذا اراد ان ذلك المقدار يعني واراد الاستدلال
عليهم بحديث المزاده لجابوه بانه ليس بعد و اما بطريق الالزام فبان يلتزم ذلك من يحد القليل بما دون
القلتين او من يرى ما هو اكثر من ذلك فليلزمه كم حد ذلك بما يحرك احد طرفيه عند تحريك الطرف
الاخر وهذا او ارتفع وتم في الزام الطريق بكلا اصحاب المذهب في ليس لا من عند العفو والله
اعلم الناسعة والاربعون القول بان القليل محدود بما دون القلتين وان
اسم المشرك نجسه وان الما القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه بعض بعد الحوائج حديث
عمران بن الحصين هذا او لا يتجه فيه الا المنع او هذا الما كان دون القلتين بما تكلم المعاند فيما
ذكرناه من الاستبعاد او يدعي ان حديث الجيفة في نجس اسم المشركين متاخر عن هذا
الحديث ونقول بامتناع الوضوء من مثل هذه الآنية ان تاتى له دليل على ان حد الخمسون
واما من يرى ان الما القليل ينجس بالنجاسة من غير تغير ولا يحد القليل بما دون القلتين ويمثله
بالآنا الصغير فلا سبيل ان يحتج عليه من هذا الحديث على ان الما القليل لا ينجس بالنجاسة لانه
يجوز ان يكون ما المزاده كثيرا لا يتاثر بالنجاسة على مقتضى مذهبه الا ان الاستبعاد
الذي ذكرناه في بلوغ ما المزاده قلتين يمشي على مقتضى مذهبه الخمسون
القائلون بالقلتين اختلفوا في مقدارهما فمن لا يستدل به بعد القول بالرجوع الى
القلتين على ابطال بعض تلك المذاهب في التقدير بما ذكر من عظم سطلانه ثم تقديرهما
بالارطال فيكون مجموع ما حمله البعير الذي يطلع مع المراه وذلك زائد في البعد وهذا
كله بعد القول بنجاسة انا المشرك والله تعالى اعلم بالصواب

الحديث السادس

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان
جنح الليل او امسيتم فكفوا صبيانكم فان الشياطين تنتشر حينئذ فاذا ذهب ساعة
من الليل فخلوهم واغلقوا الابواب واذكروا اسم الله وخمروا الآنية واذكروا اسم الله
ولو ان تعرضوا عليه شيئا واطفئوا مصابيحكم متفق عليه الكلام عليه من وجوه
الاول في التعريف بمن ذكر فيه فنقول في الصحابة ممن يسمى جابر بن عبد الله ثلاثة
احدهم جابر بن عبد الله بن رئاب بكسر الرا المهملة وبعدها همزة وبعد الالف با موحدة
ابن النعمان بن سنان بن عبيد السلمي بفتح السين واللام بدري شهد مع عمه من المشاهد قال الحافظ
ابو عمر وهو اول من اسلم من الانصار قبل العقبة الاولى بعام وله حديث في الكلبي عن ابي صالح عنه
في قول الله عز وجل يمحو الله ما يشاء ويثبت لا اعلم له غيره وثانيهم جابر بن عبد الله الراسبي من
ينزل البصرة قال ابو عمر روى عنه ابو شداد وثالثهم جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بفتح الحا
والرا المهملتين الانصاري السلمي بفتح السين واللام معا قال ابو عمر ينسب جابر بن عبد الله بن عمرو
بن حرام بن عمرو بن سواد ابن سلمة قال وقال ابن الجارود جابر بن عبد الله بن حرام بن ثعلبة بن حرام بن كعب بن
غنم بن كعب بن سلمة امه نسيبة بنت عقبة بن عدي بن سنان بن نابي بن زيد بن حرام بن كعب
غنم اختلف في كنيته فقيل ابو عبد الرحمن والاصح ما قيل فيه ابو عبد الله شهد العقبة الثانية
مع ابيه وهو صبي ولم يشهد الاولى ذكره بعضهم في البدريين ولا يصح لانه روي عنه
انه قال لم اشهد بدرا ولا احدا منعني ابي وذكر البخاري انه شهد بدرا وكان ينقل لاصحابه
الما يومئذ ثم شهد بعدها مع النبي صلى الله عليه وسلم ثماني عشرة غزوة ذكر ذلك الحاكم

ابو احمد

ابو احمد وقال ابن الكلبي شهد احدا وشهد صفين مع علي رضي الله عنه وروى ابو الزبير عن
جابر قال غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه احدى وعشرين غزوة شهدت معه منها
تسع عشرة غزوة وكان من المكثرين الحفاظ للسنن وكف بصره في اخر عمره وتوفي سنة اربع وسبعين
وقيل سنة سبع وسبعين وقيل سنة ثمان وسبعين بالمدينة وصلى عليه ابان بن عثمان وهو اميرها
وقيل توفي وهو ابن اربع وتسعين قلت وابوه عبد الله بن عمرو بن حرام من الصحابة الانصار
ممن شهد احدا ولذلك قلنا رضي الله عنهما يعني جابرا واباه وكذلك العادة فيمن يكون هو وابوه
صحابيين وفيه من الفائدة الدلالة على صحابية الراوي فقد يكون خفيه عن الجمهور ممن لا انس
له بالرجال الوجه الثاني في تصحيحه وهو حديث متفق عليه اخرجه
البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث ابن جريج عن عطاء عن جابر الوجه
الثالث في الحسن والمقصود بايراد الحديث في هذا الباب وجمع الابواب واختيار
هذه الرواية لما فيها من الجمع بين احكام متعددة تستغني به عن ايراد الدلائل المتعددة على
كل حكم ولان في هذه الرواية ذكر اسم الله تعالى على هذه الامور اعني التخمير والايكاء واغلاق
الابواب وليس ذلك في رواية الليث عن ابي الزبير عن جابر فان فيها الامر بتغطية الانا وايكاء
السقا واغلاق الباب واطفاء السراج ولم يذكر فيها التسمية في هذه الامور وكذلك رواية عمرو
بن دينار عن جابر الوجه الرابع في شيء من مفرداته وفيه مسائل الاولى
قال في الصحاح جنح اي مال يجنح جنوحا واجتنح مثله وجنوح الليل اقباله وقال
ابن سيده جنح الشيء وجهه جنحا واجتنحه اماله والجنح الاصل الثانية قال في الصحاح
المساء خلاف الصباح والامسا نقيض الاصباح وامسينا ممسى قال
الحمد لله ممسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربي ومسانا وهما مصدران وموضعان
ايضا قال امرؤ القيس يصف جاريته
تضيء الظلام بالعشاء كانها منارة ممسى راهب متبتل يريد صومعته حيث يمسي فيها
والاسم المسا والصبح وقال والمسي والصبح لا فلاح معه ويقال اتيته لمسا خامسة
بالضم والكسر لغة واتيته مسيانا وهو تصغير مسا واتيته اصبوحة كل يوم وامسية كل ليلة
واتيته مسي امس اي امس عند المسا وقال ابن سيده المسا بعض الصباح قال سيبويه قالوا
الصباح والمسا كما قالوا الليل والنهار والسواد ولقيته صباح مسا مبني وصباح مسا مضاف
حكاه سيبويه والجمع امسية عن ابن الاعرابي وقال اللحياني يقول العرب اذا تطيروا من
الانسان او غيره مسا الله لا مسا وكذا وقال ابو عثمان بن جني اصل امسية امسوة واصل ذكي
ذكو واصل غزا غزو قلت ليس فيما ذكره الجوهري وابن سيده تفسير الوقت الذي
يطلق عليه المسا من الزمان الثالثة قال الجوهري الشيطان معروف وكل عات متمرد
من الجن والانس والدواب شيطان قال جرير
ايام يدعونني الشيطان من غزل وهن يهوينني اذ كنت شيطانا والعرب تسمي الحية
شيطانا قلت ذكر الجوهري ما يطلق عليه في لغة العرب شيطانا من غير تبيين
حقيقته وكيانه والذي يظهر انه حقيقة فيما هو من الجن مجاز في الانس المتمرد الذي يكون فيه

وأما الحية فيحتمل أن يكون مجازاً ويحتمل أن يكون حقيقة مسيركا وقال ابن سيده الشيطان حية له
عرف بموقات والشيطان من سمات الإبل وسمته تكون في أعلى الإبل متصاعداً على العجز إلى العرقوب
ملتوياً عن ابن حبيب من بدن إلى علي قلت والأمر في هذا الإسناد الرابعة قال
الجوهري الوكاء الذي يشد به رأس القربة وفي الحديث احفظ عفاصها ووكاءها ويقال
أوكى على ما في سقائه إذا شده بالوكاء وإن فلاناً أوكى ما بين عينيه وسكاه وأوكى علينا أي
بخل وفي الحديث أنه كان يوكي بين الصفا والمروة أي يملأ ما بينهما سعياً كما يوكى السقاء بعد
الملء وقيل معناه أنه كان يسكت فلا يتكلم كأنه يوكي فيه وهو من قولهم أوكِ حلقك أي اسكت
أبو زيد استوكت الناقة إذا امتلأت سمناً قلت الحقيقة من ذلك وكاء السقاء وما شبه
منه وقولهم إن فلاناً أوكى وأوكى علينا أي بخل مجاز تشبيه شبه عدم خروج شيء منه من
الجود بعدم خروج ما في السقاء الموكى وشبه ربطه على ما في يده وحفظه بربط الوكاء وحفظه
لما في السقاء وكذلك السكوت مجاز على ما ذكرناه وكذلك معنى الملء والامتلاء وقال ابن سيده
الوكاء رباط القربة وغيرها وقد وكاها وأوكاها وأوكى عليها وفي الحديث أن العين وكاء السه
فإذا نام أحدكم فليتوضأ جعل اليقظة لها وكاء وفي حديث آخر إذا نامت العين استطلق الوكاء
وكله على المثل وكل ما شد رأسه من وعاء ونحوه وكاؤه ومنه قول الحسن يا ابن آدم جمعاً في وعاء
وشداً في وكاء الوكاء هاهنا كالجراب وأوكى فمه سده وفلان يوكي فلاناً يأمره أي يسد فاه
ووكى الفرس الميدان سداً ملأه وأصله من ذلك وروي أن الرجل كان يوكي بين الصفا والمروة
أي يملأ ما بينهما وقيل هو من إمساك الكلام والله أعلم الخامسة التخمير التغطية
يقال خمر وجهه وخمر إناءه ومادة الخمر لما يدل على الستر وفي معناه والخمار ستر الرأس والخمر
الشجر الملتف لستره ما تحته والخمر لتغطيتها على العقل وقال ابن سيده خمر الشيء يخمره
خمراً وأخمره ستره وخمر شهادته وأخمرها كتمها وكل شيء مغطى مخمر قلت
خمر الشهادة مجاز من تشبيه المعنى بالحسي والله أعلم السادسة عرض العود على
الإناء والسيف على فخذه يعرِضه ويعرُضه قال الجوهري فيهما وحدها بالضم وقال ابن سيده
عرض العود على الإناء والسيف على فخذه يعرضه عرضاً وعرض الرمح يعرضه عرضاً قال
النابغة لهن عليهم عادة قد عرفنها إذا عرضوا الخطي فوق الكواثب ○
وعرض الشيء يعرض واعترض انتصب كالخشبة الوجه الخامس
في شيء من العربية وفيه مسائل الأولى أفعل في أمسى للدخول في الشيء كأصبح وأظهر
وأنجد وهو أحد محامل أفعل الثانية أصل أمسى أمسو تحركت الواو وانفتح ما قبلها
فانقلبت ألفاً على القاعدة كما في رمى أصله رمي ونظائرها أصل أمسيتم أمسيتم بياء
أولاً متحركة والثانية ساكنة فقلبت الأولى ألفاً على القاعدة فالتقت ساكنة مع الياء الساكنة
فحذفت قال الجوهري والشيطان نونه أصلية قال أمية
أيما شاطن عصاه عكاه ثم يلقى في السجن والأغلال ○ قال ويقال إنها زائدة فإن
جعلته فيعالاً من قولهم تشيطن الرجل صرفته وإن جعلته من شيط لم تصرفه لأنه فعلان وقال
ابن سيده والشاطن الخبيث والشيطان فيعال من ذلك فمن جعل النون أصلية وقولهم
والشياطين دليل على ذلك وفي التنزيل وما تنزلت به الشياطين وقرأ الحسن وما تنزلت به

الشياطون

الشياطون فإن جعله من شاط فهو غلط فيه وتشيطن الرجل فعل فعل الشياطين الوجه
السادس في الفوائد والمباحث وفيه مسائل الأولى فيه الأمر بكف الصبيان أول
الليل أي كفهم عن الانتشار والتصرف للمصلحة المذكورة في الحديث الثانية الفاء في قوله عليه
السلام فإن الشياطين تنتشر حينئذ تقتضي التعليل أعني تعليل الأمر بكف الصبيان بانتشار
الشياطين على ما تقرر في علم الأصول من اقتضاء مثل هذه الفاء ذلك الثالثة لا بد من مناسبة
العلة للحكم والسبب فيه أن انتشار الشياطين حينئذ يقتضي اختلاط الصبيان بهم بوصف
الكثرة والاجتماع فإن المنتشر بعد الانضمام يقتضي انتشاره الاجتماع في أوله كما هو المعتاد
في الجمع واختلاط الصبيان بهم لا يؤمن معه من حصول الضرر ولحوقه بالصبيان إما
بنيلهم منهم على حسب المقدور وإما برؤية بعضهم فيختل العقل الرابعة تعليق الأمر
بذلك بالصبيان مناسب لما فيه من ضعف عقولهم وكون ذلك أقرب إلى حصول الضرر وما
يخاف من المحذور الخامسة فيه الشفقة من النبي صلى الله عليه وسلم بتعريف الأمة
ما يخفى عليهم من احتمال المكروه الذي هو لهم وهو من المغيبات التي لا يطلع عليها إلا من جهة
الأخبار النبوية وإن ذلك عن أمر خاص من الله تعالى ففيه الرحمة من الله تعالى بأمر الرسول صلى
الله عليه وسلم به وهذا القول في غير هذا من الأوامر التي في الحديث السادسة
انتشار الشياطين حينئذ لما يحصل بالليل ودخول ظلمته من الوحشة وانقطاع أنس النهار
ويقال الليل أنس المستوحشين ووحشة المتأنسين ولما كان الشياطين والجن مائلة إلى
الوحدة وما يخالف الأنس كالبراري والقفار كان انتشارهم حينئذ مناسباً لحالهم والله أعلم
السابعة الأمر بتخلية الصبيان بعد ساعة لما يقتضي انتشاره الأمر إلى الجمع المنحبس إذا
خرج اقتضى الاجتماع في ابتداء خروجه ثم بعد ذلك يحصل الافتراق والانتشار فلا يبقى
ما كان أولاً من خوف وقوع المحذور بالكثرة الثامنة فيه من مسائل الأصول وقواعد
الإيمان إثبات الشياطين والجن وهو أمر مقطوع به من الشريعة لا يحتمل التأويل ولا يخالف إلا كان
الإيمان والعقل يدل على الجواز وإذا انضاف السمع بالوقوع وجب الاعتراف به أما أن
العقل يدل على الجواز فلأن إمكانها لا يلزم من فرض وقوعه محال لعينه ووجود الجن
والشياطين كذلك فوجودهم جائز وأما أن السماع دل على الوقوع فالتواتر الذي يفيد
العلم عن الشريعة به والشبهة التي تورد من جهة منكري الجن ركيكة ضعيفة ○
التاسعة والعاشرة يدل النص على حركتهم وتنقلهم في الأماكن ويتبع ذلك الدلالة على
جسميتهم لأن الحركة والانتقال من غير ذلك من صفات الأجسام الحادية عشرة
الأمر بإغلاق الأبواب لما فيه من المصالح الدينية والدنيوية أما الدنيوية فمنها الحفظ
والحراسة للأنفس والأموال من أهل العبث والفساد وأما الدينية فلما دل عليه الحديث
من كون الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً فيكون ذلك سبباً لامتناعه من مخالطة الإنسان
وامتناعه من المخالطة من المصالح الدينية لما في مخالطته من التعرض لإفساده بالوسوسة

ويوسوسه ما يلقيه في القلوب والنفوس **الثاني عشر** أن في قوله عليه السلام فإن
الشيطان لا يفتح بابا مغلقا دالة على العلة فلمّا فيه تعدد ويحتمل أن يكون الأمر بإغلاق الأبواب
قصد به مصلحة إبعاد الشيطان عن الخلاء بالإنسان بمجرد ذلك ويعلّل بأنه لا يفتح بابا مغلقا
ويحتمل أن يراد به جميع مصالح الأبواب ونبّه من بينها بهذا التعليل على ما يخفى على الإنسان مما لا
يمكنه الاطلاع عليه إلا من جهة النبوة لا التخصيص الأمر بذلك المقصود **الثالث عشر**
الألف واللام في الشيطان للجنس لأنه ليس المراد فردا واحدا من أفراد الشياطين واستعمال
الاسم المفرد المحلى بالألف واللام للعموم **الرابع عشر** وإذا كان للعموم فيحتمل أن يكون
على حقيقته في تناول كل فرد ويحتمل أن يكون مخصوصا **الخامس عشر** يحتمل أن يؤخذ
قوله عليه السلام فإن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا على عمومه في الأبواب وهو ظاهره ويحتمل
أن يؤخذ على معنى أنه لا يفتح بابا مغلقا ذكر اسم الله تعالى عند إغلاقه لأجل تقدم الأمر بالتسمية
عند الإغلاق **السادس عشر** فيه دليل على أن إغلاق الباب يمنع من دخول الشياطين ويحتمل
أن يكون ذلك لأجل أمر يتعلق بجسمه وبنيته ويحتمل أن يكون المنع بنيته ذلك ويكون لمانع من
الله تعالى بأمر خارج عن بنيته وأن بنيته وجسمه لا يمتنع عليه ذلك بنفسها **السابع عشر**
يقتضي منع دخول الشياطين الخارجة عن البيت بعد إغلاق الباب لا خروج الشيطان
الكائن في البيت قبل إغلاقه فيحتمل أن يكون هذا من باب الأمر بتقليل المفاسد لا رفعها بالكلية
وتقليل المفاسد مطلوب كما أن رفعها مطلوب ويحتمل أن يكون التسمية عند الإغلاق يوجب
خروج من في البيت من الشياطين **الثامن عشر** وعلى هذا ينبغي أن يكون التسمية قبل
تمام الإغلاق **التاسعة عشر** الظاهر من الأبواب هو ما يسبق إلى الفهم من أبواب
البيوت وهو الذي يجب حمل اللفظ عليه قطعا وعلى ذهني أن بعضهم حمله على المجاز في
بعض تصرفات كلامه وربما يجد ذلك إن شاء الله تعالى وأظنه استعمله في الأمر بكظم التثاؤب
ما استطاع لمنع دخول الشيطان لأنه لا يفتح بابا مغلقا **العشرون** فيه الأمر بالتسمية
عند إغلاق الأبواب والله أعلم **الحادي والعشرون** فيه الأمر بإيكاء السقاء
وذكر اسم الله عليه **الثاني والعشرون** يقول في إيكاء السقاء كما قلنا في إغلاق الأبواب
وأنه يتعلق به مصالح دنيوية ظاهرة لمنع الهوام وذوات السموم من الدخول إلى السقاء
والشرب منه ويتعلق به مصالح دينية وهو منع مخالطة الشياطين لمائه وقد ورد
التعليل بأن الشيطان لا يحل سقاء في الصحيح من رواية أبي الزبير عن جابر غطوا الإناء
وأوكوا السقاء وأغلقوا الباب وأطفئوا المصباح فإن الشيطان لا يحل سقاء ولا يفتح بابا
ولا يكشف إناء وإذا كان التعليل بذلك فلك فيه ما قدمنا في التعليل بكونه لا يفتح بابا وأنه
يحتمل أن يكون الأمر بإيكاء السقاء لمصلحة منع الشياطين خصوصا عملا بظاهر التعليل
ويحتمل أن يكون لجميع المصالح ونبه بالتعليل على ما لا يعرفه الإنسان إلا بأخبار النبوة
الثالث والعشرون فليجعل أصلا لما في معناه أعني إيكاء القرب كمثل ما يخرج
الماء إلا بربطه والله أعلم **الرابع والعشرون** فيه الأمر بتخمير الإناء وهو تغطيته
وقد ذكرنا أن اللفظة تدل على معنى الستر وقد ورد مصرحا بلفظ التغطية في

اعلاقه

رواية

رواية أبي الزبير غطوا الإناء وكذلك في حديث القعقاع بن حكيم عن جابر غطوا الإناء **الخامس
والعشرون** يظهر أن المراد بتخمير الإناء أن فيه شيئا ويشهد له رواية همام وعطاء عن جابر
في حديث ذكره خمروا الطعام والشراب قال همام وأحسبه قال ولو بعود أخرجه البخاري
ويكون الظاهرية أن يخصوا بذلك إذ ليس في لفظ هذا الحديث تخصيص بإناء فيه شيء وليس
هذا ولا بد من مستبعدات الظاهرية فإنه نسب في التعليل بنزول وباء في ليلة في السنة وأنه
لا يمر بإناء ليس عليه غطاء أو سقاء ليس عليه وكاء إلا نزل فيه من ذلك الوباء فإذا كان هذا هو العلة فلا
يختص ذلك بإناء فيه شيء فقد يكون نزول الوباء في الإناء الفارغ مضرا عند استعماله في شيء يكون
بعد ذلك فيه ومما يقوي هذا أن في رواية مالك رحمه الله عن أبي الزبير عن جابر أكفئوا الإناء وهذا إنما
هو في إناء فارغ إذ لا يكفأ ملؤه ولو كان فيه شيء لما طلب عند فعله فيقتضي ذلك أن إكفاء الإناء أيضا
مطلوب كتغطية الإناء المشغول ولولا أن الحديث واحد والاختلاف في اللفظ على راو
وهو أبو الزبير وقال مالك أكفئوا الإناء وقال الليث غطوا الإناء لقوي ما قدمناه من عموم الحكم للإناء
الفارغ والمشغول أعني التغطية وما يقوم مقامها من الإكفاء ويترك ذلك على اختلاف حال الرواة في
الإناء المشغول التغطية وفي الإناء الفارغ الإكفاء **السادس والعشرون** تغطية الإناء
المشغول الذي مطلوب في هذه الرواية من غير تعليل ويمكن تعليله عند هذا الإطلاق بأمرين أحدهما
صيانته من وقوع المفسدات لطهوريته أو لطهارته والثاني صيانته عن المضرات البدنية
والتعليل الوارد في حديث الليث يشعر بالثاني فإنه عن يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد الليثي
عن يحيى بن سعيد عن جعفر بن عبد الله بن الحكم عن القعقاع بن حكيم عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول غطوا الإناء وأوكوا السقاء فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباء لا يمر بإناء ليس عليه غطاء أو
سقاء ليس عليه وكاء إلا نزل فيه من ذلك الوباء أخرجه مسلم وفي رواية فإن في السنة يوما ينزل فيه وباء
وفيه قال الليث والأعاجم عندنا يتقون ذلك في كانون الأول وهذا يقتضي التعليل بما ذكر في الحديث
على ما تقرر في مثله مما تقدم **السابع والعشرون** فيه الأمر بتسمية الله تعالى عند
تغطية الإناء **الثامن والعشرون** ليس في هذه الرواية تعليل إيكاء السقاء وقد ذكر
ذلك في التي قبلها في حديث القعقاع عن جابر وفي رواية أبي الزبير عن جابر أيضا وأوكوا
السقاء فإن الشيطان لا يحل سقاء ففي مجموع الحديث علتان **التاسع والعشرون**
قوله عليه السلام في هذه الرواية ولو أن يعرض عليه شيئا في لفظ التي عموم وقد ورد ما هو
أخص منه وهو العود كما في ذلك في حديث الليث عن أبي الزبير ورواية هذه أبلغ من الرواية
التي ذكرتها في طلب التغطية لأن التي تحمل ما هو أبلغ في التغطية من العود **الثلاثون**
قوله عليه السلام ولو أن يعرض عليه شيئا يحتمل وجهين أحدهما أن يكون على حقيقة الطلب بتعريض
العود ويحتمل أن يكون ذلك مخصوصا بحالة عدم غيره ويحتمل أن لا يكون مخصوصا بحالة العجز لما فيه
في طلب التغطية واللفظ يحتمل الأمرين ولعل فيه إشارة إلى حالة العدم وقد ورد التصريح
بذلك في رواية الليث عن أبي الزبير وهو قال فإن لم يجد أحدكم إلا أن يعرض على إنائه عودا ويذكر
اسم الله فليفعل **الحادي والثلاثون** فإن حملناه على الطلب حقيقة التغطية بالعود
فقد ذكرنا أن في تغطيته صيانته مما يفسده ويخرجه عن الطهورية أو الطهارة والثاني صيانته مما
ينزل فيه من الوباء المضر فعلى الأمر الأول أن يكون ذلك من باب تقليل المفاسد على حسب الإمكان

لان الموانع تختلف بالكثرة والصغر وقد يكون من الصغر بحيث تمنعه الشيء المعروض فكل معروض
لمنع بحسب ما تقتضيه صورته ومقداره وعلى الاحتمال الذي يحتمل ان يكون لذلك ويكون العود
المعروض فيما يمنع من دخول الوباء على تقدير مضا دفعه لدافع للمفسدة على تقدير ممكن ولا يعقل
ويحتمل ان يكون العود المعروض ما يقاس من وقوع ذلك الوباء في الاناء مطلقا لان هذه الامور
والاسرار الغيبية لا تقاس بالافكار والاوهام ولا يطلع على مقتضياتها وموانعها
تصور الفكر والعقل والله اعلم **الثامنة والثلاثون** يحصل اصلاح في الاحتراز
والاحتياط للامور الدينية والمصالح البدنية على حسب العلماء فان كان الاحتياط من
الماء مستندا الى الشرعية فهو احتياط للامور الدينية وان كان الاحتراز عن الوباء كما دل عليه
الحديث الاخير فهو احتياط للامور البدنية وصيانتها من المضرات **الثالثة والثلاثون**
لاهل الطب اقوال في حفظ الصحة والاحتراز من الامراض واسبابها فيمكن ان يجعل هذا
اصلا في ذلك لان العموم مانع خاص في بعض ما يقولونه كما سيأتي في ذم الافراط في هذه
الامور ولا يتم ما ذكروه فيه والله اعلم **الرابعة والثلاثون** كل واحد من الاحتراز
اعني الديني والدنيوي المحمود منه مقدار معلوم متى جاوزه الانسان خرج في حيز الذم
فالاحتراز في الطهارات يحمد منه الورع والافراط في ذلك يخرج الى حد الوسوسة والغلو
في الدين وكذلك الاحتراز عن المؤذيات الدنيوية يخرج افراطه الى ضعف التوكل وشدة
الاغراق في التعلق بالاسباب وهو مذموم وقد جعل الله لكل شيء قدرا والعروف المومن
دقيق عسر العلم وله طرق ونظر طويل يتعلق بالتوكل والذي يحتاج اليه ههنا ان يعلم ان
هذا المقدار من الاحتراز اعني على الطهارة بتغطية الاناء وصونه عن النجاسات والمفسدات
ليس من باب الوسواس والمقطع ان كان ما ذكر من هذا المعنى داخلا في هذا التعليل وكذلك
يوخذ منه ان كان هذا الاحتراز وقاية من المؤذي في اسبابه لا يتعذر **الخامسة والثلاثون**
في مقدمة لغيرها قال الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه واذا
وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فيعرف منه ان الوباء مرض عام فاذا وقع بارض
والانسان بها فالظاهر من اهلها ستنبه له فلا يجد الفرار منه بعد دخول شيء في
جسده فاذا الدنيا بالارض الظاهر سلامته فاقدامه عليه تعرض للضرر والذي يرجح فيه
عند الله اعلم ان الاقدام عليه تعرض النفس للبلاء وما لعله لا يصبر عليه وربما كان فيه
ضرب من الدعوى لمقام الصبر والتوكل فلا يسعى ذلك لاحتمال اغترار النفس ودعواها
ما لا يستعد لحقيقته فاذا كان بارض ووقع بها فالفرار منها قد يكون داخلا في باب التوغل
في الاسباب وتصورا بصورة الفار مما لعله تقضي عليه فالتكلف في الاول في القدوم
والتكلف الثاني في الفرار فامر بترك التكلف فيهما وقد لمح الصحابي ما ذكرناه بقوله
افرارا من قدر الله عز انه استعمله في القدوم عليه وهو الذي يشير اليه قوله صلى الله
عليه وسلم لا تتمنوا لقاء العدو واذا لقيتموهم فاصبروا فالنهي عن التمني لما فيه من التعرض
للبلاء وخوف الاغترار من النفس وخورها عند الحقيقة **السادسة**
والثلاثون فاذا ظهر هذا فامره عليه السلام بتغطية الاناء الدفع مسوقع
لسبب البلاء مع لوقوع السبب المؤذي بالاسباب وهو نظير المنع من

قدومه على ارض وقع فيها الوباء المناسب كراهته من عدم التعرض لسبب الاذى البدني والسبب
ههنا ابدى تعه بل ههنا اولى لان ذلك قد يرجع الى الموت وهذا راجع الى الفعل **السابعة**
والثلاثون قد يوخذ منه الاحتراز بالحمية عما يورث المرض وانه غير مذموم ولا داخل في
باب التوغل في الاسباب وكان اولى لما ذكرناه وهذا اورد من افراد ما ذكرناه في المسائل الماضية
والملابس واما اوردناه بخصوصيته تدفع الضرر عن البدن من جهة الامراض والاعلال
الثامنة والثلاثون الامر باطفاء المصابيح في هذه الرواية مطلق وهو محمول على
اطفائها عند ارادة النوم وقد جاء ذلك مبينا مصرحا به في رواية عن عطاء عن جابر في حديث
ذكر اطفئوا المصابيح بالليل اذا رقدتم اخرجه البخاري **التاسعة والثلاثون** وقد ورد
تعليل اطفاء السراج فاخرج البخاري من حديث كثير عن عطاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم خمروا الانية واجيفوا الابواب واطفئوا المصابيح فان الفويسقة
ربما جرت الفتيلة فاحرقت اهل البيت **الاربعون** روى ابو بردة عن ابي موسى قال
احترق بيت على اهله بالمدينة من الليل فلما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم بشانهم قال ان هذه
النار انما هي عدو لكم فاذا نمتم فاطفئوها عنكم وهذا داخل في اسباب الحديث فذكر منه شيئا
سيئا او هو نز قريب يضاف الى الكتاب العزيز ولو تتبع تحصل فوائد **الحادية والاربعون**
اذا كانت العلة في اطفاء السراج الحذر من الفويسقة وجرها الفتيلة فمقتضاه انه اذا كان السراج
على هيئة لا تصل اليها الفويسقة ان لا يمنع القائه اما اذا كان على منارة من نحاس املس لا يمكن الفويسقة
الصعود اليه وابعد عن المواضع التي يمكنها الوصول منها الى اعلى المنارة التي يوضع فيها
السراج واما كان هذا مقتضاه لان اثر الحكم يدور مع علته **الثانية والاربعون**
هذا وان كان مقتضى التعليل باطفاء المصابيح الا انه قد ورد الامر باطفاء النار عند النوم مطلقا
في حديث سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون وفي حديث
ابي بردة عن ابي موسى ان هذه النار انما هي عدو لكم فاذا نمتم فاطفئوها عنكم وفي الحديثين
خرجا في الصحيحين واذا امر باطفاء النار مطلقا فهو اعم من باب السراج فالامر المعلق
باطفاء المصابيح لاجل العلة المذكورة وهي جر الفتيلة اذا امنت المفسدة لما ذكرناه
واستقلت تلك العلة بقي تعلق الامر باطفاء النار مطلقا وللمصباح الموقد المامون معه جر
الفتيلة وقد يظهر في ذلك مفسدة اخرى غير جر الفتيلة لسقوط شيء من السراج على بعض
متاع البيت فاذا امن ذلك ايضا وانحسمت مواد الفساد فلا يبعد العمل بمقتضى زوال العلة
وهو زوال المنع **الثالثة والاربعون** اذا استوثق من النار بحيث يؤمن معها الاحراق
فمقتضى زوال العلة جواز ابقائها كما ذكرناه في السراج وقد سمعت من يقول ذلك او معناه
اعني الجواز بعد الاستيثاق والامن من المفاسد **الرابعة والاربعون** لعل ذلك يقول قد
ذكرت في اطفاء المصابيح انه محمول على ارادة النوم واستشهدت بالرواية الاخرى وهو قوله
عليه السلام اطفئوا المصابيح بالليل اذا رقدتم ويصرف الامر على هذا الحال فهلا حمل على العموم
فيما عدا حالة الرقاد حتى يكون الامر دالا على اطفائها عند النوم واطفائها في غير
هذه الحالة قلت لا يمكن ههنا من وجوه احدها ان الرواية التي ذكرناها هي
رواية همام عن عطاء عن جابر والرواية التي ذكرت في الاصل مطلقة هي رواية ابن جريج

أو عنه عن عطاء عن جابر والرواية التي ذكرت في الأصل فيها حديث واحد اختلف الرواة فيه عن عطاء لأن بعضهم فيها قيّد وأهمل الآخر والأخذ بزيادة العدل واجب وحينئذ يقول إنه إذا ظهر أن الحديث واحد باتحاد مخرجه وذكر فيه قيدا وأهمله الآخر حملنا ذلك على زيادة العدل الذي ذكر القيد في ذلك الحديث على الآخر الذي لم يذكره وكأنه مطوي في الرواية التي لم يذكر فيها على ما إذا تعدد الحديث باختلاف الروايات والمخارج الوجه الثاني أن العمل بالعموم أو الإطلاق وههنا متعذر قطعا على ما ذكرنا من المثال وما هو في معناه لأنا لو عملنا بالعموم والإطلاق لزم إطفاء كل مصباح أوقد في كل وقت فيطلب من كل من أوقد مصباحا أن يطفئه عقيب وقوده لأنه مصباح موقد حينئذ وذلك باطل بالضرورة **الوجه الثالث** النظر إلى المعنى المناسب الذي علل به الحديث الآخر بلفظه وهو الخوف من الإحراق وجر الفويسقة الفتيلة مع عدم القائل في إطفاء كل مصباح لا يتعلق بفائدة ومصلحة وذلك يقتضي التخصيص بحالة الغفلة عن اعتبار حال المصباح وهي حالة النوم واتباع المعاني الظاهرة متعين **الخامسة والأربعون** ينشأ من هذا الذي ذكرناه سؤال يتوجه النظر إليه وهو أن اللفظ العام إذا علل الحكم فيه بعلة خاصة هل يقتضي ذلك تخصيصه بمحل العلة عملا بها أو يقال بعمومه عملا بمقتضى اللفظ بيانه فيما نحن فيه أمره عليه السلام بإطفاء المصابيح أو المصباح والتعليل بجر الفويسقة الفتيلة يقتضي التخصيص بما يمكن فيه ذلك وأنه المراد بالعام أو يقال هو على عمومه حتى إذا أمن جر الفتيلة تناوله الأمر بعمومه فإن قيل بالأول لما تقدم من زوال الحكم عند زوال العلة وإن قيل بالثاني فيبقى الأمر متناولا لتلك الحالة إلا أن يدل دليل من خارج يقتضي إخراج تلك الحالة وهذا على الذي تقدم من الأمر بإطفاء النار وما يتعلق به **السادسة والأربعون** قد يحمل قوله عليه السلام في هذا الحديث أطفئوا المصابيح على حالة النوم بالحديث الآخر وهو قوله إذا رقدتم ويجب أن يحمل قوله إذا رقدتم على إرادة الرقود لا على نفس الرقود وإطلاق الفعل على إرادة الفعل مجاز مشهور في كلام العرب وقد حمل الأكثرون عليه قوله تعالى فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وحمله الظاهري منه على نفس الفعل وأن الاستعاذة بعد القراءة وهذا مستعمل في هذا اللفظ الذي نحن فيه والله أعلم **السابعة والأربعون** هذه الأوامر التي وردت في هذا الحديث لم يحملها الأكثرون على الوجوب وينبغي على مذهب الظاهرية حملها على ذلك لأن ظاهر الأمر الوجوب ويجب العمل بالظاهر إلا لمعارض من خارج فإن أبدى معارضا يمنع الظاهر وإلا فلا عذر له وهذا الحكم أعني وجوب الحمل على الظاهر إلا لمعارض ظاهر لا يختص بالظاهري فإن القياسيين أيضا يوافقون في ذلك إلا أن الظاهري أولى بالإلزام لأنه لا يتبع المعاني ولا يلتفت إلى المفهومات والمناسبات ويقف عند دلالة اللفظ بخلاف القايس واتباع المعاني قد يتسع للقايس مأخذ في الخروج عن الظاهر إن صح له ذلك وعلى كل حال لا عذر لمن يقف عند الظاهر **الثامنة والأربعون** قد ذكر الأصوليون لصيغة الأمر محامل يحمل عليها وفي هذا الحديث ما يتضح بعده الأمر فالأمر على الوجوب فيها بعض النظر فماذا يحمل عليه فمنها ما يحمل على الندب ومنها ما يحمل على الإرشاد ومنها ما يحمل على الإباحة **التاسعة والأربعون والخمسون والحادية والخمسون**

ومما

ومما حمله الصيغة على الندب الأمر بالتسمية في هذه الأحوال أعني عند إغلاق الأبواب وإيكاء القرب وتخمير الآنية لما في اسم الله تعالى من رجاء البركة ولما عرف من الندب إلى ذكر اسم الله تعالى عند الشروع في الأمور **الثانية والخمسون** وأما الأمر بكف الصبيان عند المساء فينبغي أن يكون من باب الإرشاد لأنه يتعلق بالمصالح الدنيوية **الثالثة والخمسون** وأما الأمر بتخليتهم بعد ساعة من الليل فمحمول على الإباحة **الرابعة والخمسون** وأما الأمر بإغلاق الأبواب فيقتضي التعليل بأن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا أن يدخل في باب الندب لأن الحذر من مخالطة الشياطين وملابستهم أمر مندوب **الخامسة والخمسون** وكذلك القول في إيكاء القرب سواء لأن التعليل بأن الشيطان لا يحل سقاء يقتضي أن يكون من باب الندب والحذر من دخول الهوام المؤذية يقتضي أن يكون من باب الإرشاد **السادسة والخمسون** والأمر بتخمير الآنية كذلك لأنه إن كان لأجل الحذر من الوباء النازل كما في الحديث كان إرشادا وإن كان لأجل صيانة الماء عن الخروج عن الطهارة والطهورية كان ندبا وأما بالنسبة إلى الطعام فيكون إرشادا **السابعة والخمسون** قد أشرنا إلى وجه الحاجة إلى الترجيح بين الدليل الدال على نجاسة الماء المشترك في حديث التي بعلبه والدليل الدال على اعتبار القلتين ويمكن أن يرجح حديث الهرة بأنه أصح إسنادا في الصحاح وليس فيه الاضطراب الذي في حديث القلتين وبأن دلالة حديث القلتين على نجاسة الماء القليل دلالة مفهوم وبأنه يتوقف الاستدلال به على مقدمة أخرى **الثامنة والخمسون** وذكرنا أيضا الترجيح بين الدليل الدال لعدم الحكم على نجاسته إلا بالتغير والدليل الدال على أن الماء القليل تنجس بملاقاة النجاسة له ومن ذلك الدليل حديث القلتين وقد ذكرنا ما يمكن فيه من الترجيح ومنه حديث المستيقظ من النوم وهو حديث صحيح مشهور لا يتأتى فيه الترجيح بزيادة الصحة ولكن الترجيح فيه من جهة الدلالة فإن دلالة الحديث التي يعلله هي الأمر بالغسل قبل الاستعمال وهو دليل على النجاسة ظاهرا ووجه الدلالة من حديث المستيقظ هي أنه لم يباشر الماء بالنجاسة لما أمر بالغسل عند التوهم والاحتمال وعليه سؤال يأتي فيكون محل النظر ترجيح إحدى لو الدلالتين على الأخرى **التاسعة والخمسون** وأما الترجيح بين الدليل الدال على قلة ما المزادة وللعتابة عن حد الكثير بعد تسليم التحديد بالقلتين أو احتماله فذلك راجع إلى أمر وجودي ينبني عليه النظر بالقصر أو عدمه والله أعلم بالصواب

باب السواك الحديث الأول منه

عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السواك مطهرة للفم مرضاة للرب

الكلام عليه من وجوه الأول في التعريف بمن ذكر قال ابن الأثير رحمه الله في معرفة الصحابة عائشة بنت أبي بكر الصديق أم المؤمنين زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأشهر نسائه وأمها أم رومان ابنة عامر بن عويمر بن عبد شمس بن عتاب بن أذينة بن سبيع بن دهمان بن الحارث بن غنم بن مالك بن كنانة الكنانية تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة بسنتين وهي بكر قاله أبو عبيدة وقيل بثلاث سنين وقال الزهري تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة بثلاث سنين وتوفيت خديجة قبل الهجرة بثلاث سنين وقيل بأربع سنين وقيل بخمس سنين وكان عمرها لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم ست سنين وقيل سبع سنين

وبنى بها وهي بنت تسع سنين في المدينة وكان جبريل قد عرضها على رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سرقة حرير في المنام لما توفيت خديجة فكناها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأم عبد الله
بابن اختها عبد الله بن الزبير ويقال وكان مسروق اذا روى عنها يقول حدثتني الصادقة ابنة الصديق
البرية المبرأة وكان اكابر الصحابة يسألونها عن الفرائض وقال عطاء بن ابي رباح كانت عائشة من
افقه الناس واحسن الناس رأيا في العامة وقال عروة ما رأيت احدا اعلم بفقه ولا بطب
ولا بشعر من عائشة ولو لم يكن لعائشة من الفضائل الا قضية الافك لكفى بها فضلا وعلو مجد فانها
نزل فيها من القرآن ما يتلى الى يوم القيامة قال وتوفيت عائشة سنة سبع وخمسين وقيل سنة
ثمان وخمسين ليلة الثلاثاء لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان وامرت ان تدفن بالبقيع ليلا فدفنت
وصلى عليها ابو هريرة ونزل في قبرها خمسة عبد الله وعروة ابنا الزبير والقاسم بن محمد بن
ابي بكر وعبد الله بن محمد بن ابي بكر وعبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر ولما توفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان عمرها ثماني عشرة سنة **الوجه الثاني** في تصحيحه وهو حديث
لم يخرجه الشيخان في الصحيحين مسندا او ذكره البخاري بغير اسناد **الوجه**
الثالث في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** السواك يطلق ويراد به
الفعل الذي هو المصدر ومنه السواك مطهرة للفم مرضاة للرب عشر من الفطرة وذكر
منها السواك وقولهم السواك مستحب السواك ليس بواجب وغير ذلك مما لا يمكن ان
يوصف به الا الفعل ويطلق ويراد به الآلة التي يستاك بها ومنه حديث ابي داود عن عائشة
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك وعنده رجلان احدهما اكبر من الآخر فأوحي اليه
في فضل السواك ان كبّر اعط السواك اكبرهما وحديثها ايضا عنها كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يستاك فيعطيني السواك لاغسله فابدأ به فاستاك ثم اغسله وادفعه اليه
وحديثها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوضع له وضوءه وسواكه فاذا قام من الليل تخلى
ثم استاك وحديث ابن عباس بت ليلة عند النبي صلى الله عليه وسلم فلما استيقظ من منامه
اتى طهوره فاخذ سواكه فاستاك وقول حذيفة رضي الله عنه كان اذا قام من الليل يشوص
فاه بالسواك يحتمل الوجهين اعني الفعل والآلة ويختلف القوة والضعف في الحمل عليهما
بحسب اختلاف التأويل فاذا اول بالدلك حمل على الآلة واذا حمل على الغسل او التنقية
احتمل الفعل والآلة **الثانية** قال بعض المتأخرين قال اهل اللغة السواك بكسر السين وهو
يطلق على الفعل وعلى العود يتسوك به وهو مذكر قال الليث وتؤنثه العرب ايضا قال
الازهري هذا من عدد الليث اي من اغاليطه القبيحة وذكر صاحب المحكم انه يؤنث ويذكر
والسواك ما يدلك به الفم يقال ساك فمه يسوكه سوكا فان قلت استاك لم تذكر الفم وجمع
السواك سوك ككتاب وكتب وذكر صاحب المحكم انه يجوز ايضا سؤك بالهمز ثم قال ان
السواك مأخوذ من ساك اذا دلك وقيل من جاءت الابل تساوك اي تتمايل هزالا وهو في اصطلاح
العلماء استعمال عود ونحوه في الاسنان ليذهب الصفرة عنها انتهى قلت تخصيصه في اصطلاح
العلماء باستعمال عود ونحوه ليس على كل المذاهب وقال ابن سيده في المحكم ساك الشيء سوكا
دلكه وساك فمه واستاك مشتق من ذلك واسم العود السواك يؤنث ويذكر والسواك كالمسواك
والجمع سوك وانشد الشاعر على الاصل فقال تمنحه سُوُكَ الاسحل
قال ابو حنيفة ربما همز فقيل سؤك قال وانشد الخليل لعبد الرحمن بن حسان

اغرّ

اغرّ الثنايا أحمّ اللثات تمنحه سُوُكَ الاسحل ○ وهذا لا يلزم همزه والسواك
والتساوك السير الضعيف وقيل رداءة المشي من ابطاء او عجف قال
الى الله اشكو ما ارى من جيادنا تساوك هزلى مخهن قليل ○ وجاءت الغنم ما تساوك
اي ما تحرك رؤوسها من الهزال **الثالثة** مطهرة مأخوذة من الطهارة بالمعنى اللغوي الذي هو
النزاهة والتنقي من الادناس قال الجوهري والمطهرة والمطهرة الاداوة والفتح اعلى والجمع
المطاهر ويقال السواك مطهرة للفم **الرابعة** الفم مفتوح الفاء مخففا الميم هو
اللغة الكبرى الفصحى وقد حكي في فائه الضم والكسر وحكي في الميم التشديد قال ابن سيده فاما
ما حكى فيها ابو زيد وغيره من كسر الفاء وضمها فضرب من التغيير لحق الكلمة لاعلالها بحذف
لامها وابدال عينها قلت سيأتي بيان هذا الحذف والابدال في الكلام على ما يتعلق
بالعربية قال واما قول الراجز يا ليتها قد خرجت من فمّه حتى يعود الملك في اسطمّه
يروى بضم الفاء من فمه وفتحها قال القول في تشديد الميم عندي انه ليس بلغة في هذه الكلمة
الا ترى انك لا تجد لهذه المشددة الميم تصرفا انما التصرف كله على فوه من ذلك قول
الله عز وجل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وقال الشاعر
فلا لغو ولا تأثيم فيها وما فاهوا به ابدا مقيم ○ وقالوا رجل مفوه اذا اجاد القول
ومنه الافوه الواسع الفم ولم يسمعهم افمام ولا تفممت ولا رجل افمّ ولا شيئا من هذا
النحو لم يذكره يدل اجماعهم على تصريف الكلمة بالفاء والواو والهاء على ان التشديد في فمّ لا
اصل له في نفس المثال انما هو عارض لحق الكلمة فان قال قائل فاذا ثبت بما ذكرته ان التشديد
في فمّ عارض ليس من نفس الكلمة فمن اين لحق هذا التشديد وما وجه دخوله اياها فالجواب
ان اصل ذلك انهم ثقلوا الميم في الوقف فقالوا فمّ كما يقولون هذا خالدّ وهو يجعلّ ثم
انهم اجروا الوصل مجرى الوقف فقالوا هذا فمّ ورأيت فمّا كما اجروا الوصل مجرى الوقف
فيما حكاه سيبويه عنهم من قولهم ضخمّ يحب الخلق الاضخمّا وقولهم ببازلّ وجناء او عيهلّ
كأن مهواها على الكلكلّ ○ يريد العيهل والكلكل قال الاخفش فهذا احكم تشديد الميم
عندي وهو اقوى من ان تجعل الكلمة من ذوات التضعيف بمنزلة همّ وحمّ فان قلت فاذا
كان اصل فم عندك فوه فما تقول في قول الفرزدق هما نفثا في فيّ من فمويهما
على النابح العاوي اشد رجام ○ واذا كانت الميم بدلا من الواو التي هي عين الكلمة فلم
جاز له الجمع بينهما فالجواب ان ابا علي حكى لنا عن ابي بكر وابي اسحاق انهما ذهبا الى ان
الشاعر جمع بين العوض والمعوض منه لان الكلمة مجهولة منقوصة واجاز ابو علي فيها
وجها آخر وهو ان تكون الواو في فمويهما لاما في موضع الهاء من افواه وتكون الكلمة تعتقب
عليها لامان هاء مرة وواو اخرى فجرى هذا مجرى سنة وعضة الا ترى انهما في قول سيبويه
سنوات واسنو ومسانات وعضوات واوان وتجد الواحدة في قول من قال لسنة سنهاء
وبعير عاضه هاء واذا ثبت بما قدمناه ان عين فم في الاصل واو فينبغي ان نقضي بسكونها
لان السكون هو الاصل حتى تقوم الدلالة على الحركة الزائدة فان قلت فهلا قضيت بحركة
العين لجمعك اياه على افواه الا ترى ان افعالا انما هو في الامر العام جمع فَعَل نحو بطل وابطال
وقدم واقدام ورسن وارسان فالجواب ان فَعْلا مما عينه واو بابه ايضا افعال

وذلك سوط واسواط وحوض واحواض وطوق واطواق نفوه لا رعينة واو اشبه بهذا منه
تقدم ورس **الخامسة** قال ابن سيده في المحكم الفاه والفوه والفيه والفم سواء والجمع
افواه ثم قال اما الفوه جمع فوه ... واما الفوه جمع فاه فلان الاشتقاق يؤذن ان فاها من الواو
لقولهم مفوه واما الفوه جمع فم فلان اصل فم فوه فحذفت الهاء كما حذفت من سنة فيمن قال عاملت مسانهة
وكما حذفت من سنه ومن شفه ومن عضه ومن استه وبقيت الواو طرفا متحركة فوجب ابدالها
الفا لانفتاح ما قبلها فبقي فا ولا يكون الاسم على حرفين احدهما التنوين فابدل مكانها حرف جلد
مشاكل لها وهو الميم لانهما شفهيتان وفي الميم هوي في الفم يضارع امتداد الواو واما
ما حكي من قولهم افمام فليس بجمع فم انما هو من باب ملامح ومحاسن ويدل على ان فما مفتوح الفا
وجودك اياها مفتوحة في هذا اللفظ واما ما حكى فيها ابو زيد وغيره وكسر وضمها فضرب من التغيير لحق
بعض الكلمة فيمن قال ان وزنه على مذهب سيبويه فعْل والاصل فيه فوْه على وزن سوط فحذفت
منه الهاء التي هي لام الكلمة تخفيفا كما حذفت لام الكلمة في يد ودم وغد ونحوها فبقي فوْ مثل نعْ
فلم يروا اتفاع الاعراب على الواو ولئلا تنقل الكلمة ولم يروا حذفها لئلا يبقى الاسم على حرف واحد
فحفوا انه قد ابدلوا من الواو ميما لتقع عليها الاعراب قاذا الفم هذا فالميم بدل من الواو التي هي
عين الكلمة هذا راي سيبويه انما ابدلوا من الواو الميم لانهما من حروف الشفة والحرفان اذا
تقاربا جاز الابدال واما الاخفش فوزنه عنده فَل لان الميم عنده بدل من الهاء التي هي لام الكلمة
والاصل فيه عنده فَوْه مثل سوط ثم قلب فقدمت لام الكلمة التي هي الهاء على عينها التي هي الواو
فبقي فَهْوٌ على وزن فلع ثم حذفت منه الواو التي هي عين الكلمة فبقي فَهٌ ثم ابدلت الميم من الهاء
فبقي فمٌ وما يؤيد مذهب الاخفش ان مذهبهم يقول في تثنيته فموان وعلى هذا قول
الفرزدق هما نفثا في فيّ من فمويهما على النابح العاوي اشد رجام ٥
وان الشاعر لما اضطر الى ردّ الذاهب ردّ الواو نحو قوله
لا تقلواها وادلواها دلوا ان مع اليوم اخاه غدوا ٥ وكما قال سيبويه
وما الناس الا كالديار واهلها بها يوم حلوها وغدوا بلاقع فرد الواو في غدو وعلمنا
ان الذاهب من غد واو وكذلك الفرزدق لما ردّ الواو في فمويهما علمنا ان الذي ذهب
من فمه هو الواو وان الذي بقي وهو الميم انما هو عوض من الهاء ولو كان الذاهب هو الهاء
كما راى سيبويه لقيل في التثنية فمهان لان التثنية ترد الاشياء الى اصولها كما تقول في دم
دموان ودميان واعلم ان من قال في بيت الفرزدق انه جمع بين العوض والمعوض فوزن
فمويهما عنده فعليهما لانه قد اجتمع فيه عينان احدهما اصله وهي الواو والاخرى بدل من الاصلية
وهو الميم هذا راي سيبويه ومن تابعه ومن ذلك راي في بيت الفرزدق انه لم يجمع بين
العوض والمعوض فوزن فمويهما عنده فلعيهما لان الميم عنده بدل من الهاء والهاء
لام الكلمة بالاجماع هذا راي ابي الحسن الاخفش ومن تابعه قاذا تقرر هذا الذي ذكرناه
فاعلم ان النحويين اختلفوا في وزن الكلمة بعد الابدال فمنهم من يزن البدل بمنزلة المبدل
منه فيصير البدل اصلا ومنهم من لا يزن البدل بمنزلة المبدل منه بل يزنه بالزائد والذي
ذكرناه في وزن هذه الكلمة مفردها ومثناها هو متفرع على الوجه الاول واما ان وزنها
على الوجه الثاني فوزن فم فمٌ ووزن فمويهما على راي من يرى انه جمع بين العوض والمعوض
فمعيهما ويكون وزنه على راي من يرى انه لا يجمع بين العوض والمعوض فمعيهما ...

مثل

مثل الاول فيستوي المذهبان ههنا في وزنه على لفظه واما الفانة فذكر الصقلي في كتاب
تثقيف اللسان انه يقال فيه بفتح الفا وضمها وكسرها وقد جاء في بعض اللغات مشددا
انشد ابن السكيت يا ليتها قد خرجت من فمه ٥ **السادسة** لما حمل السواك
على الفعل والطهارة على النظافة كانت مطهرة مصدرا اي السواك الذي هو الفعل طهارة
للفم ويجوز ان يكون محلا على بعد فيكون مجازا لحصول الطهارة به **السابعة** قال ابن سيده
في المحكم الرضى ضد السخط وتثنيته رضوان ورضيان الاولى على الاصل والاخرى على المعاقبة
وكان هذا انما ثني على ارادة الجنس رضي رضا ورضوا انا الاخيرة عن سيبويه ونظيره سكران
وسكارى ومرضاة فهو راض من قوم رضاة ورضي من قوم ارضيا ورضاة الاخيرة عن
اللحياني وهي نادرة اعني تكسير رضا على رضاة وعندي انه جمع راض لا غير ورضي من قوم رضيين
عن اللحياني قلت ـــــــ فجعل مرضاة من مصادر رضي **الثامنة** اما مرضاة فان كان مصدرا
فلا بد من حذف مضاف بعد حمل السواك على الفعل قطعا اذ نفس السواك ليس نفس الرضى وان كانت
محلا ففيه مجاز من وجهين احدهما استعارة المحل الحقيقي للمعنى اللغوي والثاني استعارة
الحلول للتعلق النسبي بين الرضى وبين السواك **التاسعة** قال الراغب الرب في الاصل
التربية وهي انشاء الشيء حالا فحالا الى حد التمام يقال ربه ورباه وربيته وقيل لان يربني
رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن فالرب مصدر مستعار للفاعل
ولا يقال الرب مطلقا الا لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات نحو قوله بلدة طيبة ورب
غفور وعلى هذا قال ولا يامركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا اي الهة وبالاضافة
يقال له ولغيره نحو رب العالمين ربكم ورب اباءكم الاولين ويقال رب الدار ورب الفرس
لصاحبها وعلى ذلك اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه وقوله تعالى ارجع الى ربك
وقوله تعالى معاذ الله انه ربي احسن مثواي قيل عني به الله تعالى وقيل عني به الملك الذي رباه
والاول اليق بقوله ثم قال والربوبية مصدر يقال في الله تعالى والربابة يقال في غيره وجمع
الرب ارباب قال تعالى ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ولم يكن من حق الرب ان يجمع
اذ كان اطلاقه لا يتناول الا الله تعالى لكن اتى بلفظ الجمع فيه على حسب اعتقاداتهم لا على
ما عليه الشيء في نفسه والرب لا يقال في التعارف الا في الله تعالى وجمعه اربة وربوب قال
الشاعر كانت اربتهم بهز وغرهم عقد الجوار وكانوا معشرا غدرا ٥
وقال ـــــــ وكنت امرءا افضت اليك ربابتي وقبلك ربتني فضعت ربوب
ويقال للعقد في موالاة الغير الربابة ولما يجمع فيه القدح ربابة واختص الراب والرابة
بأحد الزوجين اذا تولى تربية الولد من زوج كان قبله والربيب والربيبة بذلك الولد وربما سمي
اللائي في حجوركم وربيت الاديم بالسمن والدواء بالعسل وسقاء مربوب قال الشاعر
فكوني له كالسمن ربت له الادم ٥ والرباب السحاب وسمي بذلك لانه يرب النبات
وبهذا النظر سمي المطر درا **الوجه الرابع** في بيان العربية سوى ما
تقدم مما استطرده الكلام وفيه مسائل **الاولى** لما رجح حمل الطهارة على المعنى
اللغوي وهو النظافة فمفعلة يكون مصدرا للزمان ووقع منها ما يحمل المصدر وعدة
ودر اللحياني من ذلك امثلة قال ويقال شراب مبولة وطعام مسربة اذا كان يشرب عليه
الماء وحكي عن ابي جعفر الرواسي انه قال يقال ملبنة اذا كان يطرح عليها اللبن ويعزر ...

عادة للسعالوم ...

وقال ان تجز فانه مورقة لما كان مكثره للورق وقال البطنة مونثة والنوم مورمة
واكل الرطب مورده اي محمة من الحمى وهي الورد وقال احد لهذا الطائر موقعة اي موقعة
والاصمعي لا يعرف الفتح وقال الولد مبخلة مجبنة مسفهة **الوجه الخامس**
في شي من المعاني وفيه مسايل **الاولى** لما رجح حمل الطهارة على المعنى اللغوي وهو النظافة وذلك
امر محسوس وجب ان يطلب الفايدة في الاخبار عنه ويحتمل وجوها احدها ان النظافة لما كان مقصودة مطلوبة
عند النفوس الشريفة والطباع الكريمة كان ذكر كونه نظافة منبها للنفس على جهة بعثها على الفعل
طبعا وثانيها ان النظافة وحسن الهيئة لما كان مطلوبة شرعا كما هي مطلوبة طبعا ثبت الدين على النظافة غير
من العظم ان الله جميل يحب الجمال الى غير ذلك من الامر بتجنب المحاسنات وتبرية الاماكن البرية عن المستقذرات
كان ذكره للتنبيه على الطلب الشرعي كما ذكرنا في الاول التنبيه على الطبعي وثالثها ان يكون هذا من جنس ما قيل
في قوله تعالى وجعل لكم من ازواجكم بنين وحفدة ان الحفدة الخدمة وهم البنون فعطفهم اي
لتساويهم فقط بل بين الحفدة معا فالمقصود الاخبار عن المجموع وكذلك نقول ههنا المقصود الاخبار
عن الوصف بالامرين معا اي ليس مطهرة للفم فقط كما يعطون ذلك حسا بل هو مع ذلك مرضاة للرب
ورابعها ان يكون الفايدة في قران كونه مرضاة للرب بكونه مطهرة للفم حسا وما هو متعلق الحس
فهو معلوم الحصول فيقرر بذلك كونه مرضاة للرب في الحصول وهذا انسب من القران واذا كان قوم
من الفقهاء جعلوا القران في الذكر دليلا على الاستواء في الحكم فما ظنك بهذا الذي نحن فيه وهذا اعني
ما ذكر في قوله عليه السلام للصايم فرحتان فرحة عند فطره وفرحة عند لقاء ربه وقد ذكروا او ثلاث
الاستعداد هو التنبيه على فرحة الافطار تحققا فرحة عند هو حسي لا يعصيهما ان فرحته عند فطره بالمام
عبادته لا بما يناله شهوته من الطعام فاقول المراد ظاهر وهي الفرحة بنيل الطبيعة الطعام لا باب
وفرحته عند ربه وتحقيقها عند لقاء به في النفس كما في الفرحة بالامر الطبيعي وهذه بانه حسا وطبعا
محققة عند النفس **الثانية** في قاعدة ينبني عليها غيرها يجب ان يعلم الفرق بين دلالة اللفظ
على المعنى وبين احتماله له فاحتماله له ان يكون بحيث اذا عرض على اللفظ لم يابه ولم ينافره ودلالته عليه
ما يتناوله باحد الدلالات الثلث فالمطلوب بالنسبة الى المعنى يحتمل غير ذاك والعام بالنسبة الى افراده
دال **الثالثة** اهل اللسان يقولون ان التنكير قد يكون للتعظيم وقد يكون ذلك في مواضع التحضير كلاهم
الزمخشري قبل ولما في الابهام من التفخيم حذفوا اصلة الموصول في قولهم بعد اللتيا والتي اي بعد القصة
التي لا يبلغ الخبر مداها ولا يحصر الخبر حلاها وهذا اعندي من قبيل الحمل لا من قبيل الدال فيحتاج فيه
الى امر من خارج وقراين يقتضي الحمل عليه واما عند التجرد من القراين فليس الا الاحتمال ونعد في
القران في هذا الباب ورود النكرة في مقام الوعد والوعيد والمدح والذم لمناسبة هذه المقامات
للتعظيم والتفخيم وقد يقع ما هو اقوى في الدلالة على هذا كما في قوله تعالى فيه شفا للناس اي والله
اعلم شفا واي شفا لان الكلام في معرض المدح وحصول مسمى الشفا حاصل في اكثر الموجودات فان
حملناه على اصل المنفعة ففي كل الموجودات منفعة وقد يمكن تجريد التنكير عن معنى التعظيم بان يوجد
دلالة اللفظ على مجرد المسمى وعكسه يمكن ان يحمل على هذا قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على
حياة اعني ان التنكير في الحياة يحمل على مجرد المسمى لا على معنى التعظيم لانه ليس كل احد يحرص على
معنى الحياة حتى الحياة المنغصة بالالام والذل والهوان وفقد الاحباب والبلاء بالذي يسمى لها اكثر
من الناس الموت وكذلك الحياة القصيرة المدة قد لا يرغب فيها كل الناس لعله الفايدة وقد لمح هذا
المعنى من قصد التزهد في طول الحياة بقوله
ان عشنا يكون اخر الموت سوا لنا به والقليل ن وقال الله العظيم في كتابه العظيم

اوان ان معناهم شنين برحاهم ما كانوا يوعدون ما اغنى عنهم ما كانوا يمتعون ترهيد الى الحرص
على التمتع الذي يفضي اخره الى العذاب فعلى هذا كان الحرص الناس على ما يطلق عليه مسمى الحياة كان
ابلغ في ذمهم بخلاف ما اذا حمل على معنى التكثير او تعظيم الصفات الخاصة فان قلت فاذا كان عندك
ان دلالة التنكير على التعظيم من باب الاحتمال لا من باب الدلالة ويحتاج الحمل الى قرينة داله فلم لم يثبت
تذكر المزايا التي يذكرها اهل اللسان في كثير من الكلام الذي لا بد للقرينة على الحمل على التعظيم فيه
وقد استعملوا منه كثيرا قلت ان الزمخشري انكر حصول الدلالة على التعظيم عند عدم القرينة
وكذلك القول وان الزمخشري انكر اصل المزية وسلم مطلوب الحسن فلا يلزمني ذلك لان العقد ولا عمالا
عمل المحاسن في ما يحتمل المحاسن من المحاسن لشرف القران فيحكى عن بعض الناس ويظهر لبعضهم وقد
تقوى في نفس بعض الناس وتضعف في نفس بعض ومرد كثير ما ذكروه لتنبيه الا النفس على معنى قد
يخفى على الناظر فاذا انبهت النفس له لحصل النظر في رتبتها فان قلت فما الذي جلب لك هذا الكلام
وما وجه تعلقه بهذا الحديث قلت جلبه التنكير في قوله عليه السلام مطهرة للفم مرضاة
للرب فان قلت فهل يتعلق بالنظر في ذلك فايدة حكمية او شرعية قلت نعم وسيأتي بيان ذلك
ان شا الله تعالى في وجه الفوائد والمباحث **الوجه السادس** في الفوايد والمباحث
وفيه مسايل **الاولى** اختلف المتكلمون في الرضى هل هو بمعنى الارادة او اخص منها فاذا قلنا انه اخص
فكل مرضي مراد وليس كل مراد مرضيا وعلى هذا اخرج قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر على مذهب
الاشعرية في ارادة جميع الكائنات لانه اذا كان اخص لم يلزم من نفيه نفي الاعم ويكون الرضى بمعنى
معنى القبول والثواب وما اشبهه ولا يقتضي ذلك الارادة ومن يقول ان الرضى بمعنى الارادة يحتاج
ان يؤول الاية فيقول لا يريده مامورا به او مثابا عليه او ما يشبه هذا **الثانية** قد يستدل به
من يقول ان الرضى اخص لانه لو كان بمعنى الارادة لم يكن لتخصيص السواك بكونه مرادا دون غيره من
الواجبات فايدة والسنن والمعنى الترغيب فيه ولا يناسب الا معنى الثواب والقبول وشبههما
الثالثة هو دال على كون السواك امرا مطلوبا لكونه اعم من طلبه واجبا او ندبا فلا يكون فيه دلالة
على احد الوجهين بعينه لان الدال على القدر المشترك لا يدل على احد الخاصين بعينه **الرابعة**
من يقول بان الرضى اخص من الارادة فالدلالة على ذلك من الحديث ظاهرة ومن يقول انه بمعنى الارادة
يقدر فيه مضمرا بان يقول مثلا مرادا للرب مثابا عليه ومقبولا وما قارب ذلك ليكون له في تخصيص
السواك بذلك فايدة الترغيب في السواك **الخامسة** المشهور من المذاهب ان السواك ليس بواجب
في حال من الاحوال لا في الصلاة ولا في غيرها وذكر عن واحد عن داود انه واجب ذكره الشيخ ابو حامد
الاسفرايني والماوردي الشافعيان والقاضي عبد الوهاب المالكي وذكر الماوردي عن داود
انه عنده واجب لو تركه لم يبطل صلاته وحكى عن اسحق بن راهويه انه قال هو واجب ان تركه عمدا
بطلت صلاته وقد نقل عدم الوجوب عن داود وان مذهبه انه سنة هو القول الجامع والذي يقرب هذا
الانكار ان الحسن بن المغلس ذكر في ديوانه الذي صنفه على مسايل كتاب المزني
قال الشيخ ابو زكريا النووي ولو صح ايجابه عن داود لم يضر مخالفته في انعقاد الاجماع على المختار الذي
عليه المحققون والاكثرون قلت ان اراد به ان مخالفة الواحد لا تقدح في الاجماع فليس هذا
هو المختار في الاصول لا عقلا ولا دليلا وان اراد وهو الاقرب ان يكون مراده ان داود لا يعتبر خلافه
فهذا قول قاله بعض الاكابر في الظاهرية وانهم لا يعتبرون في الاجماع والذي اراه ان يكون الشنا عات
والقبائح على معتقدها وليس يلزم من عدم الاعتداد بالقول المخصوص عدم الاعتداد بالقايل

مطلقًا وليس يخلو مذهب من المذاهب عن بعض ما يشنع به مخالفوه على أهله وقد ذكر الشافعية أحكامًا قالوا إنه ينقض بها حكم الحنفية إمامًا كان أو حاكمًا وذكر غيرهم نقض بعض أحكامهم مع الاتفاق بينهم على أن القائل بتلك الأحكام من المجتهدين غير مسلوبي أهلية الاجتهاد وأما شيء فلعله لا يصح هذا المحكي عنه والله أعلم **السادسة** في مقدمة مراتب الاستحباب متفاوتة في التأكد فمن دون ومتوسط وفوق ذلك ولبعض الفقهاء اصطلاح في تلقيب بعض المراتب بألقاب تتبين فيها رتبتها فالمالكية يفرقون بين السنة والفضيلة والمستحب فالسنة لقب لما تأكد والفضيلة والمستحب لما دونه وذكر بعض المتأخرين منهم ضابطًا في ذلك بما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم مظهرًا له في جماعة فهو سنة وما واظب عليه غير مظهر له في جماعة ففيه خلاف وهذا إن كان مجرد اصطلاح فالأمر قريب لا يترتب إلا على تسمية الإمام إلا بعد إخبار عن اصطلاحه وإرادته فلا ينازع وإن كان راجعًا إلى أمر يرجع إلى الشرع فالمراد الاختصاص بما حصلت المواظبة عليه مع الإظهار فإن دلائل التأكد أعم من ذلك نعم هذا من جملة دلائل التأكد أما أنه محصور فيه فلا **السابعة** ذكر بعض مصنفي الحنابلة أنه اتفق أهل العلم على أنه يعني السواك سنة مؤكدة لحث النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته عليه وترغيبه فيه وندبه إليه وتسميته إياه من الفطرة كما ورد في الحديث وذكر غيره ذلك من الحديث والمالكية ذكر بعض مصنفيهم من فضائل الوضوء ولم يعدوه من سننه ولو كان في درجة السنة لكان بعد الوضوء أكد استحبابًا **الثامنة** ذكر بعضهم هذا الحديث في الاستدلال على أن السواك واجب وقال في تركه إسقاط المروءة وإسقاط المروءة حرام فدل على أن تركه حرام وأجاب عنه الشيخ أبو حامد الإسفرايني بأنه قال ليس كلما كان فيه مروءة يكون في تركه مسقطة للمروءة فإن الصلاة النافلة والصوم النافلة مروءة وليس في تركهما مسقطة

الحديث الثاني

وأخرج مسلم من حديث المقدام وهو ابن شريح عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دخل بيته بدأ بالسواك **الكلام** عليه من وجوه **الأول** في التعريف قال محمد بن سعد في الطبقات شريح بن هانئ بن يزيد بن الحارث بن كعب روى عن عمر وعن سعد بن أبي وقاص وعائشة قال محمد بن سعد أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس عن زهير عن الحسن بن الحر عن القسم بن مخيمرة حدثني شريح بن هانئ الحارثي وما رأيت حارثيًا أفضل منه قال ابن سعد قالوا كان شريح من أصحاب علي بن أبي طالب وشهد معه المشاهد وكان ثقة وكان رجلًا وقتل بسجستان مع عبد الله بن أبي بكرة والمقدام بن شريح بن هانئ بن يزيد الحارثي الكوفي سمع أباه روى عنه عبد الملك بن أبي سليمان والأعمش والثوري ومسعر وشعبة وشريك وإسرائيل بن يونس المقدام وثقه أحمد بن حنبل قال أحمد بن حنبل ثقة وقال أبو حاتم ثقة صالح الحديث روى له الجماعة إلا البخاري قلت وشريح بن هانئ ممن انفرد مسلم بإخراج حديثه عن البخاري وكذا ابنه المقدام **الوجه الثاني** في تصحيحه وهو حديث انفرد به مسلم عن البخاري ورواه من حديث مسعر وسفيان كلاهما عن المقدام وهذه الرواية التي في الأصل هي لفظ رواية سفيان عن المقدام وأما رواية مسعر عن المقدام بن شريح عن أبيه ولفظها سألت عائشة قلت بأي شيء كان يبدأ النبي صلى الله عليه وسلم قالت بالسواك **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته قال الجوهري وأيّ اسم معرب يستفهم به ويجازى بمن يعقل وبما لا يعقل تقول أيهم أخوك وأيهم يكرمني أكرمه وهو معرفة للإضافة وقد تترك الإضافة وفيه معناها وقد يكون بمنزلة الذي فيحتاج إلى صلة تقول أيهم

في

في الدار أخوك وقد يكون نعتًا تقول مررت برجل أي رجل وأيما رجل ومررت بامرأة أية امرأة وبامرأتين أيتما امرأتين وهذه امرأة أية امرأة وأيتما امرأة وما زائدة وتقول هذا زيد أيما رجل فتنصب أيا على الحال وهذه أمة الله أيتما جارية وتقول أي امرأة جاءتك وجاءك وأية امرأة جاءتك ومررت بجارية أي جارية وجئتك بملاءة أي ملاءة وأية ملاءة كل جائز قال تعالى وما تدري نفس بأي أرض تموت وأيّ قد يتعجب بها قال جميل

بثينة الزمي لا إن لا إن لزمته على كثرة الواشين أي معون

قال ولا يعمل فيه ما قبله كقوله تعالى لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا والله أعلم **الوجه الرابع** في ذكر شيء من العربية ذكر الجوهري عن الفراء أيا يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله كقوله تعالى لنعلم أي الحزبين أحصى فرفع وقال وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون فنصبه بما بعده وأما قوله تصيح بنا حنيفة إذ رأتنا وأي الأرض تذهب بالصياح فإنما نصب لنزع الخافض يريد إلى أي الأرض قال الكسائي يقول لأضربن أيهم في الدار ولا يجوز أن تقول ضربت أيهم في الدار ففرق بين الواقع والمنتظر **الوجه الخامس** في المباحث والفوائد وفيه مسائل **الأولى** هذا السؤال من الراوي لابد له من فائدة والظاهر أنها طلب العلم ليحصل التأسي به صلى الله عليه وسلم **الثانية** لما كانت البداءة بالشيء دليل الاهتمام به فلعل قصده بالسؤال عما بدأ به توليه والعناية به **الثالثة** إذا كان الظاهر من السؤال هو طلب العلم للاقتداء ففيه دليل على أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت عندهم على العموم له وللأمة لا على الخصوص إذ لو كان احتمال العموم مستويًا واحتمال الخصوص لما حصل المقصود من الاقتداء المذكور فإنه فائدة السؤال **الرابعة** فيه مراد لطالب العلم أن يقصد في كل علم من هو أعرف به وأرجح في المعرفة من غيره كما رجع الصحابة إلى بعض نساء النبي صلى الله عليه وسلم في التقاء الختانين وفي الإصباح جنبًا في الصوم لأنهن أعرف به وأرجح من غيرهن فيه وكذا في هذا السؤال فإن الدخول في البيت مظنة الاجتماع بالأهل والانفراد عن غيرهن لما يتعلق بصفة معرفته ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يبدأ به فقصد من هو أحق بمعرفة ذلك **الخامسة** فيه أن السؤال إذا كان عامًا وفهم المسؤول غرض السائل بالقرينة أو بأمر ما اقتصر على ما فهمه مما يتعلق به غرضه لأن سؤاله عما كان صلى الله عليه وسلم يبدأ به عام بالنسبة إلى القربات وغيرها فأجابته بحسب القربات لفهم المقصود من السؤال **السادسة** في بدائه عليه السلام بالسواك عند دخول بيته وجهان أحدهما أن الدخول إلى الأهل مظنة الدنو منهن والاستمتاع بهن وكان صلى الله عليه وسلم يكره أن يوجد منه ريح كريهة فيبدأ بالسواك تنظفًا وتطيبًا لما لعله يقع من الدنو من الأهل ومما يدل على هذا المعنى الحديث الصحيح في قصة شرب العسل وقول عائشة لسودة فإنه سيدنو منك فقولي فإنه يشتد عليه أن يوجد منه الريح حتى دل الماضي منه على المستقبل والثاني أنهم ذكروا استحباب ركعتين عند دخول البيت والخروج منه فإن كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك يكون السواك للصلاة التي يبدأ بها عند الدخول لا لأجل الدخول **السابعة** يؤخذ منه استحباب البداءة بالسواك عند دخول البيت على ما دل عليه من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يكاد يوجد في كتب الفقهاء ذكر ذلك **الثامنة** قال بعض الشارحين في الكلام على هذا الحديث فيه بيان فضيلة السواك في جميع الأوقات وشدة الاهتمام به وتكراره والله أعلم فإن أراد أن استحباب السواك لا يختص بوقت مخصوص ولا أحوال معينة كالوضوء مثلًا والصلاة والقيام من

النوم صحيح وان اراد به شمول الاستحباب لجميع الاوقات فلا يدل والله اعلم الثا سعه

قال القاضي ابو الفضل عياض رحمه الله في الكلام على هذا الحديث معناه تكراره لذلك ومثابرته عليه وانه كان لا يقتصر في ليلة ونهاره على المرة الواحدة بل على المرار الكثيرة كما جا في الحديث الاخر قلت هذا ماخوذ من ان الدخول الى البيت مما يتكرر فاذا كان السواك متعلقا به كان مما يتكرر والتكرر دليل العناية والتاكيد **العاشرة** قال القاضي وخص ذلك دخول بيته لانه مما لا يفعله ذوو المروات بحضرة الناس ولا يحب عمله في المسجد ولا المحافل المحفل قلت هذا خلاف اختيار الشافعي رحمه الله فانه ترجم على سواك الامام بحضرة رعيته ولعله وقع له هذا المعنى واراد الرد على معتقده والمروات ومراعاتها تختلف بحسب الزمان والبلاد وما كان منها مخالفا للشرع فلا عبرة به والمروة ما وافق الشرع وما زاد عليه فمن باب الرعونة التي يتقف معها ارباب الدنيا فمن المروات تجري على هذا القانون واما الاستياك في المسجد فسياتي الكلام فيه ان شا الله تعالى **الحادية عشر** قد يستدل به من لا يكره السواك للصائم بعد الزوال ووجهه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان صومه متكررا كثيرا فكان يصوم حتى يقال لا يفطر ودخول البيت حالة متكررة لا تقتصر على وقت دون وقت وانما هي بحسب الدواعي والحاجات الظاهرة فالظاهر العالب على الظن وقوعها في حالة الصوم في بعض الحالات وفيما بعد نصف النهار فيتناول الحديث تلك الحالة التي وقع فيها الدخول بعد الزوال مع الصوم لا سيما مع القول بان كان يدل على التكرار والله اعلم **الثانية عشر** فيه ان الحكم المعلق باسم يكتفي فيه باقل الدرجات وهو ما يحصل به المسمى وذلك انه سال عن فعله صلى الله عليه وسلم وقد ذكرنا ان ظاهر معناه طلب الافراد فلم تجبه عائشة رضي الله عنها الا باسم السواك فلو لم يكن مجرد المسمى كافيا لما كان الجواب مفيدا للمطلوب من الافراد **الثالثة عشر** هذا الذي ذكرناه من الاكتفا بالمسمى هو مقتضى تعلق الحكم به من حيث هو هو وقد يكون ههنا مطالب اخر لا يكفي في تحصيلها مجرد المسمى ويكون الاقتصار على المسمى للعلم بان السامع عارف بما زاد عليه لا يحتاج الى ذكره ٥

الحديث الثالث روى جماعة عن مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة رضي الله عنه قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء ورواه روح بن عبادة عن مالك مسندا الى ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء رواه ابن خزيمة في صحيحه **الكلام** عليه من وجوه **الوجه الاول** في التعريف برواته اما ابن شهاب فهو ابو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب القرشي الزهري مدني سكن الشام احد الاكابر العلما وائمة المحدثين وجمعة العلم سمع انس بن مالك وسهل بن سعد وابا الطفيل عامر بن واثلة والسائب بن يزيد وسنينا ابا جميلة وعبد الرحمن بن ازهر وربيعة بن عباد الديلي ومحمود بن الربيع وجماعة من له صحبة من النبي صلى الله عليه وسلم وراى عبد الله بن عمر بن الخطاب وسمع عبد الله بن عامر بن ربيعة وعبد الله بن ثعلبة بن صعير وابا امامة بن سهل بن حنيف وسعيد ابن المسيب وابا سلمة بن عبد الرحمن واخاه حميدا وعروة بن الزبير والقسم بن محمد وغيرهم وهو واسع العلم منتشر الرواية روى عنه الاكابر والناس عمر بن عبد العزيز وعطا بن ابي رباح وعن مالك بن انس وعمرو بن دينار وزيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وهشام بن عروة وموسى بن

مؤدى كان بعد لولا ان يشق على امته

علمه

عقبة وابو جعفر محمد بن علي بن الحسين ومالك وايوب وسفيان ومنصور وخلق كثير غيرهم روى الحميدي حدثنا سفيان بن عبد الرحمن المخزومي ثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال ما رايت انص للحديث من الزهري وما رايت احدا الدنانير والدراهم اهون عليه منه ان كانت الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعر وروى علي بن احمد ثنا احمد بن ابراهيم بن ملحان ثنا يحيى بن بكير حدثني الليث عن جعفر بن ربيعة قال قلت لعراك بن مالك من افقه اهل المدينة قال اما اعلمهم بقضايا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضايا ابي بكر وعمر وعثمان وافقههم فقها واعلمهم بما مضى من الناس فسعيد بن المسيب واما اغزرهم حديثا فعروة بن الزبير ولا تشا ان تفجر من عبيد الله بن عبد الله بحرا الا فجرته قال عراك واعلمهم جميعا عندي محمد بن شهاب لانه جمع علمهم الى علمه وذكر القاضي ابو بكر محمد بن خلاد الرامهرمزي عن اسحق بن ابي حسان الانماطي ثنا هشام بن عمار ثنا الوليد عن سعيد ان هشام بن عبد الملك سال الزهري ان يملي على بعض ولده شيا من الحديث فدعا بكاتبه واملا عليه اربع مائة حديث ثم خرج الزهري من عند هشام فقال اين انتم يا اصحاب الحديث فحدثهم بتلك الاربع مائة ثم لقي هشاما بعد شهر او نحوه فقال للزهري ان ذلك الكتاب قد ضاع فقال لا عليك فدعا بكاتب فاملاها عليه ثم قابل هشام بالكتاب الاول فما غادر حرفا وروى ابن خلاد ايضا عن سعد بن ابراهيم انه قال في الزهري كان ياتي المجالس من صدورها ولا ياتيها من خلفها ولا يبقى في المجلس شابا الا سايله ولا كهلا الا سايله ولا فتى الا سايله ثم ياتي الدار من دور الانصار فلا يبقى فيها شابا الا سايله ولا كهلا الا سايله ولا فتى الا سايله ولا عجوزا الا سايلها حتى يحاول ربات الحجال وروى ابن سعد عن عبد العزيز ابن عبد الله الاويسي قال حدثني ابراهيم بن سعد عن ابيه قال ما ارى احدا جمع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جمع ابن شهاب وروى ابو نعيم من حديث ابي صالح عن الليث قال ما رايت عالما قط اجمع من ابن شهاب ولا اكثر علما منه ولو سمعت ابن شهاب يحدث في الترغيب لقلت لا يحسن الا هذا وان حدث عن القران والسنة كان حديثه نوعا جامعا وروى ايضا من حديث سعيد بن ابي مريم انا الليث قال قيل لابن شهاب يا ابا بكر لو وضعت للناس هذه الكتب ودونتها فتفرغت فقال ما نشر احد من الناس هذا العلم نشري ولا بذله بذلي وقد كان عبد الله بن عمر يجالس ولا يجترى عليه احد يساله عن حديث حتى ياتيه انسان يساله فيفتحه ذلك على الحديث او يسدي هو الحديث وكان يجالس سعيد بن المسيب لا يسئل عن حديث حتى ياتي انسان يسئله فيفتحه ذلك فيحدث بالحديث او يبدي هو من عند نفسه فيحدث به قال ابو مسعود احمد بن الفرات الرازي ليس فيهم اجود مسندا من الزهري كان عنده الفا حديث مسنده وقال البخاري عن علي بن المديني له نحو الفي حديث وقال ابن منجويه راى عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من احفظ اهل زمانه واحسنهم سياقا لمتون الحديث وكان فقيها فاضلا مات ليلة السبع عشرة ليلة خلت من شهر رمضان سنة اربع وعشرين ومائة في ناحية الشام وقال الواقدي وهو ابن اثنين وسبعين سنة واوصى ان يدفن على قارعة الطريق بضيعة يقال لها شغب وبدا قلت وشغب بفتح الشين المعجمة وسكون الغين المعجمة ايضا وبدا بفتح البا الموحدة وبعدها دال مهملة **واما** حميد بن عبد الرحمن فاسم مشترك بين جماعة ستة والذي له هذا الحديث منهم هو حميد بن عبد الرحمن بن عوف والده احد العشرة رضوان الله عليهم اجمعين كنيته ابو عثمان ويقال ابو ابراهيم ويقال ابو عبد الرحمن قرشي زهري مدني امه ام كلثوم بنت عقبة بن ابي معيط سمع ابا هريرة وابا سعيد الخدري ومعوية بن ابي سفيان وامه ام كلثوم وقد روى عن عثمان وقيل سمع من ابيه وسعد بن زيد بن عمرو بن نفيل روى عنه ابنه عبد الرحمن وابن شهاب الزهري وصفوان ابن سليم احد الثقات المتفق على اخراج حديثهم وفي طبقته حميد بن عبد الرحمن الحميري بصري سمع ابا هريرة ايضا وعبد الله بن عباس روى عنه محمد بن سيرين وابو التياح يزيد بن حميد وداود بن عبد الله الاودي ومحمد بن المنتشر وهو من الثقات وهو المذكور في الحديث الاول من كتاب مسلم في الايمان

عن يحيى بن نمر قال ابو زرعة حميد بن عبد الرحمن ثقة وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش واحمد بن
عبد الله ثقة قلت وحسبك بمالك والشيخين ونقله الجماعة على روايته وقال ابن سعد روى
مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن ان عمر وعثمان كانا يصليان المغرب في رمضان ثم يفطران ولم
يقل رأيت ورواه يزيد بن هرون عن ابن ابي ذئب عن الزهري عن حميد قال رأيت عمر وعثمان يفطران قال
محمد بن عمرو اثبتهما عندنا حديث مالك وان حميدا لم ير عمر ولم يسمع منه شيئا وسنه ومولده يدلان
على ذلك ولعله قد سمع من عثمان لانه كان خاله وكان يدخل عليه كما يدخل ولده صغيرا او كبيرا وكان ربعة
كثير الحديث توفي بالمدينة سنة خمس وتسعين وهو ابن ثلاث وسبعين قال ابن سعد وقد سمعت من
يذكر انه توفي سنة خمس ومائة وهذا غلط
رحمه روح بن عبادة

الوجه الثاني اخرجه مالك رحمه الله في الموطأ اختلف عليه في لفظه وفي رفعه
ووقفه فرواه يحيى بن يحيى الاندلسي عن مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة انه قال
لولا ان يشق على امته لامرهم بالسواك مع كل وضوء هكذا في روايته ليس فيه رفع اللفظ الى النبي
صلى الله عليه وسلم وقال ابو عمر بن عبد البر في التقصي بعد ذكره هذه الرواية وهذا يدخل في المسند
عند جميعهم وقال في التمهيد هذا الحديث يدخل في المسند لاتصاله من غير ما وجه ولما يدل عليه
اللفظ وبهذا اللفظ رواه اكثر الرواة عن مالك كذلك ورواه كما رواه يحيى ابو المصعب وابن بكير
والقعنبي وابن القسم وابن وهب وابن نافع ورواه معن بن عيسى وايوب بن صالح وعبد الرحمن بن
مهدي وجويرية وابو قرة موسى بن طارق واسمعيل بن ابي اويس ومطرف بن عبد الله وبشر بن
عمر وروح بن عبادة وسعيد بن عفير عن مالك كذلك ورواه كما رواه يحيى ابو المصعب وابن بكير
وسحنون عن ابن القسم عن مالك باسناده الى ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء وبعضهم يقول مع كل صلاة قلت نذكر رواية
روح بن عبادة في الاصل وزاد ابو عمر في التمهيد من حديث اسمعيل بن ابي اويس بسنده ولفظه
ورواه من طريق احمد بن صالح عن مطرف واسمعيل بن اويس عن مالك بسنده ولفظه ومن طريق بشر بن
عمر عن مالك وفيه مع كل وضوء وقد ظهر بما ذكرنا ما ذكرته في الاصل من ان جماعة رووه عن مالك كما
ذكرنا وان روحا رواه مسندا او روح بن عبادة من الثقات **الوجه الثالث**
في شيء من مفردات الفاظه وفيه مسائل **الاولى** كلمة لولا لها تركيب الدلالة بين التحضيض
والشرط فيما ورد فيه بمعنى التحضيض قول الشاعر

تعدون عقر النيب افضل مجدكم بني ضوطرى لولا الكمي المقنعا

وورودها بمعنى الشرط
لم يرحدا وفي كلام بعضهم ما يشعر بانه الاصل وان التحضيض خرجت به عن بابها فان اراد الكلام
في الشرط فقريب وان ارادها مجازا في التحضيض فبعيد والاقرب ما قاله غيره من الاشتراك
وان كان المجاز خيرا من الاشتراك لكنه اذا ترجح الدليل عليه قدم على الاصل اعني ترجيح المجاز على
الاشتراك والدليل على ترجيح المجاز الاشتراك هنا ان المجاز لا بد فيه من العلاقة بين الحقيقة والمجاز
والعلاقة بين معنى الشرط المذكور وهو الامتناع للوجود وبين معنى التحضيض الذي يشعر بطلب
بعيدة يحتاج الى تكلف بعيد خارج عن ضبط علاقات الحقيقة والمجاز واذا ثبت ورودها
للشرط بمعنى الشرط فيها امتناع الشيء لوجود غيره اي امتناع الجواب لوجود الشرط قال بعضهم
بعد ذكر معناها وكذلك سمي بذكر شيء من لو ولا وذلك انه قد تقدم ان لو اذا وقع شرطا لما انتفى
كان موجبا فالمعنى يكون لو دخلت على لا يرد جاء ... لولا
حرف نفي بقي قد صار حرفا واحدا غير مركب معناه اذا هذا معنى كلامه واذا لم يكن

دالة على النفي ايضا صار معنى لولا ما ذكر لامتناع حصول المعنى من عدم دلالة الدليل اللفظي عليه
الثانية المشقة ما يصعب احتماله على النفس كانها مشتقة من الشق وهو الواقع في الشيء
تقول شققته شقا قال الله تعالى ثم شققنا الارض شقا وقال يوم تشقق الارض عنهم سراعا
وقد تسمى الارض ذات الشقوق منشقة فلعله لما كان يسلك مثلها صعبا على البدن شبه به ما
يصعب على النفس احتماله فسمي مشقة او لعلهما معا ماخوذان من اصل واحد وهو الشق ٥
الثالثة ذكر الراغب ان الامة كل جماعة يجمعهم امر ما اما دين واحد او مكان واحد او
زمان واحد سواء كان ذلك الامر الجامع تسخيرا او اختيارا وجمعها امم وقوله عز وجل
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اي كل نوع منها على
طريقة سخرها الله عليها بالطبع فهي من بين ناسجة كالعنكبوت وبانية كالسوس ومدخرة
كالنمل ومعتمدة على قوت وقتها كالعصفور والحمام الى امثال ذلك وقوله كان الناس امة واحدة اي
صنفا واحدا او على طريقة واحدة في الضلال والكفر ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
اي في الايمان ولتكن منكم امة يدعون الى الخير اي جماعة يتخيرون العلم والعمل الصالح يكونون
اسوة لغيرهم وقوله انا وجدنا اباءنا على امة اي على دين مجتمع عليه قال الشاعر

وهل يأثمن ذو امة وهو طائع ٥

وقوله وادكر بعد امة اي حين وقرئ بعد امه اي
بعد نسيان وحقيقته ذلك بعد انقضاء اهل عصر او اهل دين وقوله ان ابراهيم كان امة
قانتا لله اي قائما مقام جماعة في عبادة الله نحو قولهم فلان في نفسه قبيلة وروي انه يحشر زيد
ابن عمرو بن نفيل امة وحده قلت عن زعدي في قوله تعالى بعد امة ان يرجع الى المدة
المتراجعة من الزمان تشبيها لاجزاء المدة باحاد الملة واحاد صنف الامة الى الرسول
اريد بها من هو على دينه وطريقته كما في هذا الحديث على امتي واذا اضيف احتمل ان يراد
به اهل الزمن كقوله عليه السلام لا يسمع بي احد من هذه الامة يهودي ولا نصراني ثم لا يؤمن
بي وبما جئت به الا كان من اهل النار او قال **الرابعة** الامر يطلق ويراد به الصيغة
المخصوصة ويطلق ويراد به الفعل والشان فقيل مشترك وقيل كالمشترك وقيل هو حقيقة
في القول المخصوص وهو الاقرب لسبقه الى الفهم عند الاطلاق وقال الراغب لفظ الامر
عام في الافعال والاقوال كلها وعلى ذلك يرجع قوله تعالى اليه يرجع الامر كله وقال تعالى ان الامر
كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء فامره الى الله ويقال
للابداع امر نحو الا له الخلق والامر وخص ذلك بالله دون الخلائق وقد حمل على ذلك قوله
تعالى واوحى في كل سماء امرها قلت الامر في الحديث راجع الى الصيغة المخصوصة
الخامسة قال الراغب مع مقتضى الاجتماع اما في المكان نحو هما معا في الدار او
في الزمان نحو ولدا معا او في المعنى المتضايف نحو الاخ والاب فان احدهما صار اخا
للاخر في حال ما صار الاخر اخاه واما في الشرف والرتبة نحو هما معا في العلو ويقتضي معنى
النصرة وان المضاف اليه لفظ مع هو المنصور نحو قوله تعالى لا تحزن ان الله معنا وقوله
ان الله مع الصابرين وقوله عز وجل وهو معكم اينما كنتم وقال وان الله مع المؤمنين وقوله
عن موسى ان معي ربي سيهدين من سنة ان يقول للكل واحد انا معك قلت والمعية
في هذا الحديث يجوز ان يكون محمولة على الاجتماع في الزمان لكن لا يحمل على المصاحبة في ذلك

وان تكونا متعاقبين في زمن واحد بل يكفي المقاربة فيه **الوجه الرابع** في شيء من العربية
وفيه مسائل **الاولى** الغالب بعد لولا ان لا يقع الا اسم وفي هذا الحديث وقع
ما هو في مقامه وهو ان والفعل والتقدير والله اعلم لولا المشقة على امتي ووجد الفعل
بعد لولا في انشد الجموح قالت امامة لما جئت زائرها هلا رميت بعض الاسهم السود
لا در درك اني قد رميتهم لولا حددت ولا عذرى لمحدود ن
وقيل ان وقوع الفعل بعدها ضعيف جدا في الابيات الا في الشعر كذا ان دخول الما حرف **الثانية**
الاسم الواقع بعدها عند سيبويه ومن تبعه مبتدا محذوف الخبر فاذا قلت لولا زيد لاكرمتك
اي لولا زيد موجود لاكرمتك وما اشبهه والخبر عندهم ملتزم الحذف كما في القسم المرفوع
نحو يمين الله وعهد الله ولعمرك وايمن الله واشباهها ورايت في فصل عن بعض فضلاء المتاخرين
وهو الفاضل تقي الدين فصلا يتعلق بلو ولولا اردت ان اذكره ههنا وان يتعلق بعضه ببعض ما تقدم
وهو ان لو تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره فاذا دخلها منفيان امتنع اثباتهما نحو لو قام زيد
لاكرمتك واذا دخلها مثبتان امتنع نفيهما فانقلب اثباتا نحو لو لم يقم لم اقم واذا كان احدهما
مثبتا والاخر منفيا امتنع النفي المنفي فصار اثباتا وامتنع الاثبات من المثبت فصار نفيا
نحو لو لم يقم لاكرمتك وبالعكس فاذا دخلت لا على لو انقلب ما يليها اثباتا ووجب ان يليها
الاسم لانه الذي يدل على مطلق الوجود ونفي ما بعده نفيا على اصل لو فلذلك قلنا لولا تدل
على امتناع وقوع ما يلي عليها لوجود ما يليها وامتناعه اما المطلق وجود الاسم فيجب حذف خبره
نحو لولا زيد لاكرمتك واما المقيد وجد في الاسم فيجب ذكر الخبر ويكون الخبر في معنى الصفة
القائمة بالاسم نحو لولا قومك حديثو عهد بالجاهلية لرددت الكعبة الى قواعد ابرهيم ن
ولولا بنوها حولها لخبطتها ن ثم انظر الى ما بعدها فان كان لا قيد معه او معه قيد
خاص نحو لولا زيد لضربت عمرا ولولا زيد لضربت عمرا فالامتناع وارد على اصل الفعل لكنه في الاول
خارج عن الوجود بنفسه وفي الثاني خارج عن الوجود بمتعلقه الخاص لان الامتناع اذا صادف
الماهية مطلقة وقع عليها واذا صادفها مقيدة بقيد خاص وقع عليها باعتبار تعلقها بمعين والفعل
يتم اذا تعلق بعام ويحصر اذا تعلق بمختص لانك لو قلت اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب
منهم جماعة على التعاقب لا يعتق الا الاول لان الضرب مقيد بتقييد فاعله لانه للمخاطب
واذا قلت اي عبيدي ضربك فهو حر فضربته منهم جماعة عتقوا لان الضرب فيه عام لعموم
فاعله وهو ضمير اي واي عامة وان كان يجوز معه قيد عام فالامتناع واقع على الهيئة
الاجتماعية من المتعلق لا على افراد ذلك المتعلق ويبقى اصل الفعل حاصلا فهو ان لولا زيد
لضربت كل واحد فالمتنع انما هو الضرب الواقع على الكل لا على الافراد بدليل صحة قولك
لولا زيد لضربت كل احد لكن لاجله ضربت بعض الاحد فالامتناع هنا وارد على افراد
الاحدين لا على اصل الضرب ومثله قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى
منكم من احد ابدا الشيء المراد امتناع اصل التزكية بل امتناعها في عموم كل احد لان احدا
نكرة في سياق النفي فكانه قيل ما زكى كل احد منكم والمعنى لكن بسبب فضل الله زكى بعضهم
وهم المؤمنون دون غيرهم فاصل التزكية حاصل وعمومها في متعلقها ممتنع ومن القسم
الاول قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم في الدنيا والاخرة لمسكم فيما افضتم فيه عذاب

صوابه حبطتها

عظيم وهي بكر في سياق الاثبات ولا عموم لها فالمعنى مسهم هذا العذاب لانه قيد بقيد خاص
وكقوله في الحديث لولا علي لهلك عمر فالممتنع الهلاك لان الامتناع ورد على ماهية مطلقة ولم
تصادف سواها فمنعته وعن الفراء انه حكى عن بعض النحويين ان لولا ترفع لنيابتها مناب الفعل لان
معنى لولا زيد لو لم يوجد زيد ورده من وجهين احدهما ان احد الاسمين بعدها وهو يقع بعد ذلك
المقدر والاخر امتناع لولا اخوك ولولا ابوك كان كذا اي لو لم يعن اخوك وزعم الفراء ان لولا
ترفع ما بعدها لانعقاد الفائدة فان بعضهم ويظهر من هذا القول ان الاسم ارتفع بعدها لانه عمدة
لا يستغنى عنه ولا يحتاج الى حذف ولا يستقل الكلام به وهو نحو ما زعم ابن الطراوة ان الاسم بعد
مبتدا خبره لكان كذا الا ان الفائدة حصلت بقولهم لكان كذا وهذا صحيح اعني ان الفائدة تصح
بالجواب كما تصح في ان قام زيد قام عمرو ولكن ليس كل ما تصح به الفائدة خبر فقوله ان لكان كذا
خبرا عن زيد خطأ وكيف يكون خبرا عن زيد ولا ذكر لزيد فيه فكلام الفراء اشبه من كلام ابن
الطراوة لانهم يقولون تمت الفائدة بالملفوظ به لان الخبر المحذوف مفهوم منه كان الفائدة
ثم يقولون ان لان الفعل المحذوف مراد مفهوم ثم حمله على ما قد استعمر حتى لا يكون مسندا
اليه كلام يكن مصوبا الا الفعل وما روي عن الكسائي انه فاعل بفعل مضمر او مرفوع لانه جرى على ما لو ثبت
استقر في كلامهم من مسند ومسند اليه غير ان ما زعم سيبويه اولى وذلك ان حذف الخبر
اولى من حذف الفعل لان الخبر هو المخبر عنه في المعنى فحذف ما ذكر اولى وانما يحذف الفعل
دون فاعله قليلا جدا في كلامهم وقد نص على ذلك سيبويه وذلك ان الفعل والفاعل شيء واحد
ولا يجوز ان يحذف بعض الكلمة ويبقى بعضها **الثالثة** تعلى مذهب سيبويه ومن تبعه الخبر
في الحديث محذوف والتقدير لولا المشقة موجودة او كائنة او ما اشبهه **الثالثة** العالة
دخول اللام في الجواب وكذلك جاء في الحديث لامرتهم بالسواك وقد يحذف وعليه بيت الحماسة
طعنت ابن عبد القيس طعنة ثائر لها نفذ لولا الشعاع اضاءها ن وقول الاخر
فلولا رجا النصر منك ورهبة عقابك قد صاروا لنا كالموارد ن بعد صاروا جواب
اي لقد صاروا **الرابعة** الجواب في هذا الحديث مذكور وهو قوله عليه السلام لامرتهم
وقد يحذف في غيره اذا دل عليه السياق كقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله
تواب حكيم الجواب محذوف تقديره لهلكتم او ما يقاربه واذا طال الكلام فالحذف حسن وهو كثير
في الكلام قال بعضهم واحسنه مع الطول **الخامسة** الالف واللام في السواك الاظهر
فيهما انها للتعريف الحقيقة ولا يجوز ان يكون للعموم الاستغراقي واما كونها للعهد فيحتمل ان السواك
كان معهودا لهم على هيئات وكيفيات فيحتمل العود اليها والاقرب الاول **الوجه
الخامس** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** تدل على استحباب مطلق
السواك لانه دال على استحباب المقيد والدال على المقيد دال على المطلق ولا نعني بالمطلق العام
فان الفقهاء قد يستعملونه في ذلك المعنى **الثانية** تدل على الاستحباب مع الوضوء ووجه الدلالة
انه علل امتناع الامر بوجود المشقة وهو تعليل بالمانع والتعليل بالمانع يقتضي قيام المقتضي للامر
وقيام المقتضي له يدل على الطلب والمشقة انما اثرت في امر الوجوب فانما منع الوجوب ولا يمنع
ما اقتضاه المقتضي من الطلب **الثالثة** لما كان الطلب ثابتا للسواك مطلقا كان طلبه في
الحالات المعينة اكد وكان يقتضي زيادة الثواب بسبب زيادة رتبة الطلب والوضوء من تلك
الحالات **الرابعة** اذا ثبت زيادة التاكيد بالنسبة الى الحالات المخصوصة فالمالكية يعدون
السواك عند الوضوء من الفضائل لا من السنن على اصلهم في الفرق بين السنة والفضيلة ولا شك

كـ

ان رُتب الفضائل والمستحبات تتفاوت من غير خلاف الا ان يخصص بعض الرتب بالسنة وبعضها بالفضيلة والمستحب ان لم يكن ثم دليل على التأكيد على الاستحباب فهو حسن وان كان ثم دليل على التأكد ولم يطلق عليه اسم السنة حتى ينتهي الى رتبة معينة زائدة على ما سبق فهذا لبس الا مجرد اصطلاح ولا مشاححة فيه الا انه قد يوهم الامتناع من اطلاق اسم السنة عليها عدم تأكدها مع كونه ... مطلوب

ما يأتي في نفس الامر ومثاله ركعتا الفجر حكم من المدتين وما بينهما فقد حصل فيها التأكد فعلا وقولا اما فعلا ففي المواظبة واما قولا فركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها فهذا دليل على التأكد فمن امتنع من اطلاق لفظ السنة عليها وجعلها من المستحبات لانه اشترط في السنة ان يواظب عليها مظهرا لها فاعتاده لفقد الاظهار في التسمية بالسنة مع حصول التأكد بمجرد اصطلاح وفي اطلاق لفظ المستحب عليها والامتناع من لفظ السنة ما يوهم قصورها عن درجة التأكد والله اعلم **الخامسة** لما دل على الطلب عند الوضوء فعند حصول مسماه يحصل الاستحباب سواء كان المتوضي مريدا للصلاة في الحال ام لم يكن **السادسة** اختلف اصحاب الشافعي رحمهم الله في ان السواك هل يعد من سنن الوضوء فلم يعدها كثيرون من سننه وان كانت مندوبة في ابتدائه وعدها اخرون من سننه قال بعضهم وهو الوجه ولهذا اتفق معتقد انها ثبت ما عليها اذا نوى مطلق الوضوء ولو لم يكن معدودا لما اعتد بها بنية الوضوء وفائدة هذا الخلاف ان المسند اذا اوصى بان ... سنن الوضوء وغرس قبل غسل الوجه ففي صحة الوصية ... هو بعد وجود الخلاف على معرفة ما هو من سنن الوضوء ليبني عليه الصحة على وجه فاذا قلنا ان السواك من سننه قوي ... عن النية حتى الوجه القائل بالصحة واذا قلنا ليس من سننه لم يجز هذا الوجه وللقائل ان يقول لما ان يكون لا بد للوضوء خصوصية في استحباب السواك او لا فان لم يكن فكيف يعد من سنن وقد ثبت انه لا خصوصية وحالة وحالة غيره سواء حينئذ فلا اختصاص وان كان له خصوصية بالنسبة اليه فالامتناع من تسميته سنة مع ثبوت الخصوصية في الندبية نازع الى المذهب المالكي في تخصيص البعض اعني السنة والمندوب او المستحب بالرتبة في الفضيلة **السابعة** الاصل ان يعتبر في الحكم ما يعلق من الاوصاف التي رتب الحكم عليها وقد دل الحديث على تعلق الطلب بالسواك مع الوضوء فيعتبر هذا الوصف ويعتقد ان له خصوصية به بظاهر اللفظ ويمنع ذلك من القول باستواء حالته وحالة عدمه وذكر ابو عمر بن عبد البر عن الاوزاعي انه قال ادركت اهل العلم يحافظون على السواك مع وضوء الصبح والظهر وكانوا يستحبونه مع كل وضوء وكانوا اشد محافظة عليه عند هاتين الصلاتين وذكر عنه انه قال السواك شطر الوضوء **الثامنة** تستدل به لمن يرى عموم الاستحباب بالنسبة الى الاوقات والشافعي وغيره رحمهم الله لا يرونه للصائم بعد الزوال ومالك وغيره يخالف في ذلك ووجه الدليل منه وهو ان صيغة العموم وهي لفظة كل تدل على تناول الاستحباب لكل ما يسمى وضوءا ومن جملة الافراد الوضوء الواقع بعد الزوال فيتناوله الاستحباب وهذا ظاهر الدلالة ومن يكره السواك بعد الزوال للصائم لا بد له من دليل التخصيص وسنتكلم عليه في بابه بعد هذا ان شاء الله تعالى عند الكلام على قوله عليه السلام لخلوف فم الصائم اطيب عند الله يوم القيامة من ريح المسك **التاسعة** هو عام بالنسبة الى الوضوء الواجب والوضوء المسنون كالمجدد يستحب فيه والله اعلم **العاشرة** هو عام بالنسبة الى كل الامة فيدخل فيه جميع اصنافهم ويخرج عنه من ليس منهم وهذا اخرج نظرا الى انا اذا قلنا انهم مخاطبون بالفروع هل يدخل تحت الخطاب المستحب او لا فان قلنا انه يدخل فمقتضى مفهوم الحديث ان يخرج من هذا الفرد من ليس من الامة واذا قلنا لا يدخل فالخروج ظاهر **الحادية عشر** قد يطلع فيه السمع من حيث دلالة اللفظ على وجود المصالح المقتضية للطلب واذا دخل فيه حصل له فائدة الامر وهو الثواب فدل على

اهليته لذلك كما دل عليه قوله عليه السلام لما سئل له عن الصبي الهذا حج قال نعم والله اعلم **الثانية عشر** يحتمل اصلا في اهلية الصبي لخطاب الاستحباب وان الممتنع في حقه انما هو خطاب الوجوب **الثالثة عشر** ويدخل فيه من يسمى منافقه كالعبد والاحرار فيوجد منه انه لا يضيق عليهم في مثل هذه القربة لقصر زمانها ويتعلق به اذا العبد والاجير للرواتب في الفرائض وهل يسامح او لا فيه نظر **الرابعة عشر** يظهر في تعليل هذا الحكم زيادة التنظيف لاجل التهيؤ للصلاة التي الوضوء من شرائطها المقدمة عليها او لحضور الملائكة للوضوء فيتيسر الاستعانة في زيادة التنظيف **الخامسة عشر** فيه من الاستدلال على ان الامر للوجوب ما في قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وسنذكر ذلك ثم ان الاصوليين استدلوا بذلك للفظ **السادسة عشر** قد تقدم معنى المعية والفقهاء يستعملونه في ابتداء الوضوء وقد قدمنا انه لا تضييق في ذلك ويعني به ان لا تضييق في معنى المعية وههنا ان لا تضييق في استحباب المصاحبة للوضوء حقيقة في جملة زمانه وهو لا شك فيه قطعا **السابعة عشر** قد ذكرنا ان الالف واللام في السواك لتعريف الحقيقة وانه يمكن ان تكون للعهد لان السواك عندهم كان معهودا بهيئات وصفات فان يرجح حمله على العهد بما عرف كون السواك عليه من الصفات والهيئات في ذلك العهد انصرف الاستحباب اليه وما لم يعرف ترتب الحكم فيه على المسمى لعدم العلم بالعهد **الثامنة عشر** مما يقتضي العادة ان السواك كان عليه استعمال الاراك فيه كقضبان الاشجار وعود الاراك لانه العادة فيه وقد استحبه الشافعية بقضبان الاشجار الا على سبيل الاستثناء لكنها او لو عدها تبلو واولاها الاراك **التاسعة عشر** لا يختص عند الشافعية بقضبان الاشجار وقالوا اولى فالمهم اصل السنة يتأدى بكل خشن لازالة القلح كالخرقة الخشنة ونحوها وهذا كانه اخذ من المعنى فيكون مقيسا ولا يبعد ان يطلق عليه اسم السواك لكنه خلاف المعتاد **العشرون** اختلفوا في الاستياك بالاصبع الخشنة وللشافعية فيه وجوه قالها انه ان قدر على العود ونحوه لا يجزئ والا يجزئ لمكان العذر وقد علم انه يحصل المقصود عند حصول المسمى فان كان الاستياك بالاصبع يسمى سواكا وجب ان يكتفى به لدخوله تحت اللفظ ادعى بعضهم انه لا يسمى استياكا ووجه القول بعدم الاجزاء ان صح ذلك خروج عن اللفظ لكن قد ذكر ابو عمر بن عبد البر ان طائفة من العلماء قالت ان الاصبع يغني عن السواك قال وتأول بعضهم في الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشوص فاه بالسواك انه كان يدلك اسنانه باصبعه ويستغني بذلك عن السواك قلت هذا لا يقتضي المنازعة في ان الاستياك بالاصبع لا يسمى سواكا كما ادعى من حكيناه عنه من الشافعية واما ما ولد مما ذكر للحديث المروي كان يشوص فاه بالسواك انه كان يدلك فاه باصبعه فليس عليه دليل اصلا ولا يمكن ان يؤخذ الا بنقل واما من جهة اللفظ فلا **الحادية والعشرون** قال ابو عمر بن عبد البر في كلامه على الحديث وفيه ايضا دليل على فضل التيسير في امور الديانة وان ما شق منها مكروه قال الله عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخير بين امرين الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان ابعد الناس منه **الثانية والعشرون** احد القاضي ابو الوليد الباجي من قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ان النبي صلى الله عليه وسلم الامر بالاحكام وايجابها وان ذلك مصروف الى اجتهاده ولولا ذلك لم يمنعه الاشفاق على امته من ان يوجب عليها السواك لاجل المشقة ان كان الباري تعالى قد امره به واوجبه

ولو لم يكن للبارئ أمر به وأوجبه لم يمكن إيجابه وإن لم يكن يجد ذلك مشقة على أمته **الثالثة**
والعشرون وقال في حديث أبي هريرة لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء
امتنع لأجل المشقة فهذا أثبت بهذا الحديث وبنفسه يجد منه الأعرج الامتناع من الأمر به على
وجه الوجوب في الجملة لأجل المشقة والله أعلم **الرابعة والعشرون** فيه إشفاق النبي
صلى الله عليه وسلم على أمته ورفقه بهم وحرصه على التخفيف عنهم والمراعاة لما يشق عليهم **الخامسة**
والعشرون قد تقدم لنا أن السواك يطلق على الفعل وعلى الآلة وهو ههنا محمول على
الفعل **السادسة والعشرون** وتقدم أن المسمى يكتفى به في تأدية المطلوب فإن دل
على استحباب أمر زائد كما استحب الشافعية أن يكون عرضا فذاك من أمر من خارج لأن الحديث
لا أن يحمل الألف واللام على العهد وليس عهد في ذلك وبعد سوقنا هذا أو ذكر إمام
الحرمين من الشافعية لمن السواك على طول الأسنان وعرضها فإن اقتصر على إحدى الجهتين
فالعرض أولى وذكر غيره أنه يستاك في عرض الأسنان ولم يذكر طولها وعلى الجملة فالمأخوذ
من الحديث اعتبار المسمى وما عدا ذلك يؤخذ من أمر خارج ولا يتأتى رده إلى الحديث إلا
بتكلف وليس يتعذر على المتكلفين **السابعة والعشرون** ومن هذا القبيل صفة
العود الذي يستاك به واستحب الشافعية أن يكون بيابس قد ندي بالماء دون ما لم يلين فإنه
يجرح اللثة دون الرطب فإنه لا ينقي اللزوجة والمالكية يقول بعضهم الأخضر لغير الصائم أحسن
وذلك يستخرج من اللفظ الذي في الحديث وليس في الحديث ما يدل على طلب الاستحباب في
هذه الكيفيات وإنما يؤخذ من دليل آخر وأما الذي يقتضيه اللفظ في الاكتفاء بالمسمى كما قلنا
الثامنة والعشرون هذه الدلائل الخارجة عن اللفظ قد تعارض بها دلالة اللفظ
ويقال بعدم اعتبارها إلا إن كان من تلك الأدلة قويا يرجع إلى القواعد الشرعية ويكون
في حيز المعارض الراجح فهو مقدم على الإطلاق لأن الإطلاق بالنسبة إلى المعارضات والموانع
التي لا تقصد باللفظ ضعيف في الاعتبار من المعارض القوي والعمل بأقوى الأدلة متعين
التاسعة والعشرون يمكن من هذا استياك الصائم بما يتحلل ومنه العلك والوصول
إلى الجوف لأن الاحتياط على الصوم أمر معلوم في الشرع قال عليه السلام وبالغ في
الاستنشاق إلا أن تكون صائما ومنه الاستياك بما يؤذي لأن الاحتراز من المؤذيات من القواعد
المعلومة **الثلاثون** كره بعضهم الاستياك بالريحان والقصب فعلى هذا إذا ثبت
ذلك يكون تقييدا لمطلق الحديث **الحادية والثلاثون** قال الحافظ أبو عمر وكره
جماعة من أهل العلم السواك الذي يغير الفم ويصبغه لما فيه من التشبه بزينة النساء يعني
والسواك المندوب إليه هو المعروف عند العرب وفي عصر النبي صلى الله عليه وسلم وذلك
الأراك وكل ما جلى الأسنان إذا لم يكن فيه صبغ ولون فهو مثل ذلك ما خلا الريحان والقصب
فإنهما يكرهان قلت هذا يشعر بما قدمته من حمل الألف واللام في السواك على
العهد أعني قول أبي عمر **الثانية والثلاثون** فيه من الاستدلال على عدم وجوب
السواك في هذه الحالات ما في قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك
عند كل صلاة وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى ٥

الحديث الرابع روى مالك عن أبي الزناد عن الأعرج
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم

بالسواك

بالسواك عند كل صلاة **الكلام** عليه من وجوه **الأول** في التعريف بمن ذكر فيه أما أبو الزناد
فقال أبو عمر أبو الزناد لقب غلب عليه وكنيته أبو عبد الرحمن لا يختلفون في ذلك وهو عبد الله بن
ذكوان وذكوان أبوه مولى رملة ابنة شيبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف وكانت رملة هذه
تحت عثمان بن عفان وقيل هو مولى عائشة بنت عثمان وقيل إن ذكوان أبا أبي الزناد كان أخا أبي لؤلؤة
قاتل عمر بن الخطاب ولادة العجم هكذا قال الواقدي ومصعب الزبيري والطبري وذكر أبو عمر
بإسناده إلى أبي مسلم صالح بن أحمد بن عبد الله بن صالح قال قال لي أبو الزناد من رهط أبي لؤلؤة
كانت تسمى ورانه قال وكان أحد مفتي المدينة وروى أيضا عن مصعب بن عبد الله قال كان أبو الزناد
فقيه أهل المدينة وكان صاحب كتابة وحساب وكان كاتبا لعبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن
الخطاب وكاتبا أيضا لخالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم بالمدينة وقدم على هشام بن عبد الملك
بحساب ديوان المدينة فجالس هشاما مع ابن شهاب فسأل هشام ابن شهاب في أي شهر كان عثمان يخرج
العطاء لأهل المدينة فقال لا أدري فقال أبو الزناد كنا نرى أن ابن شهاب لا يسأل عن شيء إلا
وجد عنده علمه قال أبو الزناد فسألني هشام فقلت في المحرم فقال هشام لابن شهاب يا أبا بكر هذا
علم قد أفدته اليوم قال ابن شهاب مجلس أمير المؤمنين أهل أن يفاد منه العلم قال مصعب وكان
أبو الزناد معاديا لربيعة بن أبي عبد الرحمن وكانا فقيهي أهل المدينة في زمانهما قال أبو عمر وذكر
الحلواني في كتاب المعرفة عن ابن أبي مريم عن الليث عن عبد ربه بن سعيد قال رأيت أبا الزناد دخل
مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه من الأتباع مثل ما مع السلطان من بين سائل عن حديث وبين
سائل عن فقه وبين سائل عن فريضة وبين سائل عن شعر قال وحدث علي بن المديني عن سفيان بن عيينة قال
سألت الثوري قلت هل رأيت أبا الزناد قال وكان ثم أمير غيره وروى أبو عمر بإسناده عن أبي زرعة وهو
الدمشقي قال سمعت أحمد بن حنبل يقول أبو الزناد أعلم من ربيعة قيل لأحمد حدث ربيعة كيف هو
قال ثقة وأبو الزناد أعلم منه وروى أيضا بإسناده عن أحمد بن زهير قال حدثنا سليمان بن أبي شيخ
قال ولي عمر بن عبد العزيز أبا الزناد بيت مال الكوفة وذكر أيضا عن أحمد بن زهير قال حدثني أبي
نا ابن عيينة عن ابن شبرمة قال كان الشعبي يقول لأبي الزناد جئت بها يوقا وتذهب بها جبابا وقال
المدائني كان خالد بن عبد الملك بن الحارث قد ولى أبا الزناد المدينة فقال علي بن الجعد الغطفاني ٥
دانت الخير عاش لنا بعيشنا * فاحلى بمكان أبي الزناد
وسار بسيرة العمرين فينا * بعدل في الحكومة واقتصاد ٥ قال الواقدي سمعت مالك
بن أنس يقول كانت لأبي الزناد حلقة على حدة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الواقدي
مات أبو الزناد فجأة في مغتسله ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة خلت من شهر رمضان سنة ثلاثين
ومائة وهو ابن ست وستين وقيل توفي أبو الزناد سنة إحدى وثلاثين ومائة وهو ابن أربع
وستين وقال الطبري كان أبو الزناد ثقة كثير الحديث فصيحا بصيرا بالعربية كاتبا حاسبا فقيها
عالما عاقلا وقد ولي خراج المدينة قلت ذكره محمد بن سعد في الطبقة الرابعة وذكر ولاءه
لرملة بنت شيبة وقال أخبرني ابن عمر قال أخبرني عبد الرحمن بن أبي الزناد أن عمر بن عبد العزيز
ولى أبا الزناد خراج العراق مع عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب فقدم الكوفة
وكان حماد بن أبي سليمان صديقا لأبي الزناد فكان يأتيه ويحادثه وشغل أبو الزناد ابن أبي حماد بن
أبي سليمان في شيء من عمله فأصاب عشرة آلاف درهم فأتاه حماد يشكره له وقال أخبرنا محمد بن عمر قال
أخبرني من سمع أبا عبد الله بن حسن وداود بن حسن يجلسان إلى أبي الزناد حلقته قال

وقال محمد بن عمر عن المشيخة الذين كان أبو الزناد إذا حدث عنهم يقول حدثني السبعة وهم
سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام والقاسم بن محمد وعبيد
الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وخارجة بن زيد بن ثابت وسليمان بن يسار **وأما الأعرج**
فهو عبد الرحمن بن هرمز أبو داود المدني قال ابن يونس في تاريخ الغرباء عبد الرحمن بن هرمز
الأعرج مولى ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب يكنى أبا داود مدني روى عن أبي هريرة وقدم مصر
وخرج إلى الإسكندرية روى عنه جعفر بن ربيعة وسعيد بن سويد القتباني وغيرهما توفي بالإسكندرية
سنة سبع عشرة ومائة وقال محمد بن سعد في الطبقات عبد الرحمن بن هرمز الأعرج ويكنى أبا داود مولى
محمد بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب روى عن عبد الله بن بحينة وأبي هريرة وعبد الرحمن بن عبد القاري
قال ابن سعد أخبرنا محمد بن عمر ثنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي سبرة عن عثمان بن عبيد الله بن أبي رافع قال
رأيت من يقرأ على الأعرج حديثه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيقول هذا حديثك
يا أبا داود قال نعم قال فيقول حدثني عبد الرحمن وقد قرأ عليك قال نعم قال حدثني عبد الرحمن بن
هرمز وقال أيضا أخبرنا محمد بن عمر ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه وعن عبد الله بن الفضل قالا
خرج عبد الرحمن بن هرمز إلى الإسكندرية فأقام بها حتى توفي بها سنة سبع عشرة ومائة وكان ثقة
كثير الحديث قلت وقبره إلى الآن معروف بالإسكندرية واتفق الأئمة أصحاب الكتب المشهورة
الستة على إخراج حديثه في كتبهم **الوجه الثاني** في تصحيحه اختلف الرواة
عن مالك في لفظ حديث أبي الزناد هذا فأما يحيى بن يحيى الأندلسي راوي الموطأ عنه قال
لفظ متنه عنه لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك ولم يزد على ذلك قوله عند كل صلاة
قال أبو عمر عقب إيراده لهذا الحديث هكذا قال يحيى في هذا الحديث لولا أن أشق على أمتي
لم يزد وتابعه جماعة من رواة الموطأ على ذلك وقال بعضهم فيه لولا أن أشق على أمتي أو على
الناس وقال فيه آخرون عن مالك لولا أن أشق على المؤمنين أو على الناس لأمرتهم بالسواك
قاله القعنبي وعبد الله بن يوسف وأيوب بن صالح وقال فيه قتيبة عند كل صلاة ولم يقل على الناس
كل هؤلاء رووه عن مالك في حديث أبي الزناد ثم أخرج أبو عمر بسنده إلى أيوب بن صالح ومالك بن أنس
عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا أن أشق على أمتي
أو على المؤمنين لأمرتهم بالسواك قال وقال ابن عيينة في هذا الحديث عن أبي الزناد عن الأعرج عن
أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بتأخير العشاء والسواك
مع كل صلاة وقال فيه سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لولا
أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء قلت حديث مالك عن أبي الزناد عن الأعرج
عن أبي هريرة انفرد به البخاري عن مسلم فرواه في كتاب الصلاة عن عبد الله بن يوسف أنا مالك
عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا أن أشق على أمتي
لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة وهذا خلاف ما ذكرناه عن أبي عمر أن رواية عبد الله بن يوسف
لولا أن أشق على المؤمنين أو على الناس لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ورواه قتيبة بن سعيد عن
مالك أخرجها النسائي عنه بالسند المذكور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا أن أشق
على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة هكذا عند النسائي ورواها الغافقي عن حمزة بن
محمد الكناني عن أحمد بن شعيب وهو النسائي عن قتيبة عن مالك بالسند المذكور أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بالسواك قال الغافقي وفي

رواية أبي مصعب وابن بكير لولا أن أشق على أمتي أو على الناس وفي رواية ابن القاسم وابن عفير
على أمتي أو على الناس وفي رواية يحيى بن يحيى الأندلسي على أمتي وليس فيها عند كل قلت
ظاهر قوله إن هذا الحديث ليس عند القعنبي وقد ذكر أبو عمر ما قدمنا حكايته عن القعنبي فيما رواه
عن مالك وأما رواية سفيان التي ذكرها أبو عمر فإن مسلما أخرجها في صحيحه عن قتيبة بن سعيد
وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا ثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال لولا أن أشق على المؤمنين وفي حديث زهير على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ورواه
أبو داود في سننه عن قتيبة بن سعيد عن سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة يرفعه قال لولا أن
أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء والسواك عند كل صلاة وروى الترمذي من حديث زيد بن خالد
الجهني قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة
الحديث وهذا حديث حسن **الوجه الثالث في المفردات** وقد تقدمت في الحديث
قبله **الوجه الرابع** من روى لولا أن أشق على المؤمنين فصفة الإيمان مناسبة للتخفيف
ومن روى على أمتي فهو أدخل في هذا الباب لأن المحمول هاهنا على المؤمنين فمعناهما في رواية
المؤمنين وزيادة توجيه الإضافة المقتضية للاختصاص به صلى الله عليه وسلم المناسبة للتخفيف
الوجه الخامس في المباحث والفوائد وقد اشتمل هذا الحديث مع الذي قبله
في كثير منها والذي نذكره في هذا مسائل **الأولى** يدل على استحباب السواك عند كل صلاة وهي
إحدى الأماكن التي يستحب فيها السواك ووجه الدليل منه كوجه الدليل من الذي قبله وهو أنه
يدل على أن المقتضي للأمر به عند كل صلاة موجود وإنما ترك لأجل المشقة وذلك كاف في الدلالة
على الاستحباب **الثانية** ويدل على استحباب مطلق السواك لا بقيد **الثالثة** علة هذا الأمر
تطييب الأفواه لقراءة القرآن والمناجاة في الصلاة وقد ورد ما يقتضي أن ذلك لأجل الملك **الرابعة**
استدل به في أصول الفقه على أن الأمر للوجوب ووجه الدليل منه أن كلمة لولا إذا دخلت
على اسم تقتضي امتناع الثاني لوجود الأول فيدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة ولو كان الأمر للندب لم ينتف
لأجل المشقة لأن الاستحباب ثابت فالأمر الدال عليه ثابت على ذلك التقدير لكنه منتف بمقتضى لفظه
لولا فالمنتفي هو الوجوب فالأمر الدال على الوجوب منتف فالأمر للوجوب واعترض عليه من وجهين
أحدهما بعد تسليم أن ذلك إنما يصح على تقدير أن يكون استحباب السواك عند كل صلاة ثابتا عند تكلم
النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ ولا نسلمه لجواز أن يكون الندب ثابتا بعد ذلك فلا يلزم ما ذكرتم
من انتفاء اللازم الذي ادعيتموه وهو أنه لو كان الأمر للندب لما انتفى عند وجود المشقة لثبوت
الاستحباب لكنه منتف بمقتضى لولا فنقول لا نسلم أن الاستحباب ثابت حينئذ والوجه
الثاني أن يقال إنه إذا كان الأمر للوجوب فبدليل أنه قرينة المشقة والمشقة لا تكون إلا في فعل
الواجب لكونه يتحتم بخلاف المندوب لكونه في محل التخيير بين الفعل والترك فالقرينة صرفت الأمر
للوجوب لقرينة ودخول حرف لولا على مطلق الأمر لا يمنع من هذا التأويل والجواب عن
السؤال الأول أن يقال قد بيناه من أن اللفظ نفسه يدل على وجود المقتضي للأمر لولا المشقة
ووجود المقتضي للأمر كاف في الاستحباب فيكون الاستحباب ثابتا حينئذ فإنه لو صح
وقيل لولا وجود المشقة لوجب السواك عند كل صلاة لما ذكرناه من دلالته على وجود المقتضي
وانتفاء الوجوب لحصول المشقة لا ينافي هذه الدلالة على وجود المقتضي لولا المشقة

قال المشقة إنما تعارض الوجوب والتحتم وعن الثاني أن المعنى مطلق الأمر أو الأمر المطلق
ولو أن المشقة المعلق على الوجوب لا تمنع من كون المطلق للوجوب والتقييد خلاف الأصل
الخامسة الذي تقتضيه نقل الماوردي وذكر عن داود من على أن السواك واجب للصلاة
قال وقال داود هو على السواك واجب لكن لا تقدح تركه في صحة الصلاة قال وقال إسحاق بن راهويه
السواك واجب قال إن تركه عامدًا بطلت صلاته وإن تركه ناسيًا لم تبطل قال بعض الشارحين
فيه دليل على أن السواك ليس بواجب قال الشافعي رحمه الله لو كان واجبًا لأمرهم به شق
أو لم يشق أورده هذا الشارح عقب ذكره قوله صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على المؤمنين
أو على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وأقول لا يتم هذا الاستدلال على ما ذكره من
أن السواك ليس بواجب مطلقًا وإنما يدل إن تم على أنه ليس بواجب عند كل صلاة ولا يلزم
من نفي وجوبه عند كل صلاة نفي وجوبه مطلقًا لأن نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام وإنما
يمكن الاستدلال به على نفي الوجوب مطلقًا على رواية يحيى بن يحيى التي لم يرد فيها على قوله لأمرتهم
بالسواك السادسة قال هذا الشارح وقال جماعة أيضًا فيه دليل على أن المندوب ليس
مأمورًا به قال وهذا فيه خلاف لأصحاب الأصول ويقال في هذا الاستدلال ما قدمناه في
الاستدلال على الوجوب والله أعلم قلت والذي كان قدمه أنه يحتاج في تمامه إلى الدليل
على أن السواك يعني كان مشنونا حال قوله صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم وقد
كان يذكر في الأمر للوجوب أنه مذهب أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وأصحاب الأصول وأقول
إنما من ذهب إلى أن الأمر للندب فلا شك أنه يقول المندوب مأمور به وإنما من ذهب إلى أن
الأمر للوجوب فعلى مذهبه يقول المأمور به واجب فما لا يكون واجبًا لا يكون مأمورًا به وعلى
هذا هو ما نقول لأصحاب الأصول في إيجاب دلالة الأمر للوجوب السابعة قال
وفيه دليل على جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يرد فيه نص من الله تعالى وهذا
مذهب أكثر الفقهاء وأصحاب الأصول وهو الصحيح المختار قلت وقد ذكر هذا المعنى
القاضي أبو الوليد الباجي في المنتقى في شرح الموطأ غير أن هذا الشارح قد قدم عن الشافعي
رحمه الله أنه قال لو كان واجبًا لأمرهم به شق أو لم يشق وهذا الكلام يدل على عدم الاجتهاد
وتعين الحكم بالنص لأن الحديث دل على أن المشقة مانعة من الأمر أي أمره صلى الله عليه وسلم
فعلى تقدير تعين الحكم بالنص لا يكون المشقة هي المانعة من أمره صلى الله عليه وسلم لأنه لو وجد
النص لأمر شق أو لم يشق قال الشافعي رحمه الله فيكون المانع من أمره صلى الله عليه وسلم عدم
وجود النص بالوجوب لا المشقة وعلى تقدير جواز الاجتهاد صح أن يكون المشقة مانعة
من الأمر لأن الاجتهاد إذا اقتضى أن يكون المشقة مانعة من الوجوب اقتضى ذلك عدم
الأمر ويكون المشقة مانعة من الأمر فمن لوازم كون المشقة مانعة أن يكون الاجتهاد جائزًا
وهذا الملزوم ثابت بالحديث فيثبت جواز الاجتهاد الثامنة وفيه بيان ما كان النبي صلى
الله عليه وسلم عليه من الرفق بأمته صلى الله عليه وسلم التاسعة يستدل به على جواز
السواك للصائم بعد الزوال لعدم [illegible] في الذي قبله وقد ترجم عليه النسائي رحمه الله
في سننه الرخصة في السواك بالعشي للصائم وأدخل هذا الحديث فيه عن مالك الإسناد
[illegible] لأنه يدل على الاستحباب عند كل صلاة وصيغة كل للعموم فيدخل تحته صلاتا

العشي

العشي أعني الظهر والعصر العاشرة ذكر بعض المالكية المصنفين كراهة السواك في
المسجد وعلته إدخاله في باب إزالة المستقذر والمسجد منزه عنها وهذا الحديث عندي
يدل على خلافه لأن عند للظرفية حقيقة فيقتضي [illegible] الإمكان فيقتضي استحباب السواك بحضرة
كل صلاة وعندها وحينئذ لا يخلو من أن يقال بتقديم السواك على الدخول للمسجد فلا يوفي
بلفظة عند لاستيماع ما [illegible] من انتظار الصلاة وما عرف من استحباب البكور إلى المسجد
للصلاة وكما دل عليه حديث الرواح إلى الجمعة وإما أن يحافظ على مقتضى لفظة عند فيقتضي
ذلك أن يخرج من المسجد عند إقامة الصلاة لإقامة سنة السواك عند الصلاة وذلك ما [illegible] لم
ينقل عن المسلمين أنهم كانوا إذا أقيمت الصلاة خرجوا بأجمعهم عن المسجد إلى أبوابه والطرق
المتصلة به ليستاكوا ثم يدخلوا المسجد وأيضًا فقد نهى عن الخروج من المسجد بعد الأذان وأما
إدخاله في باب إزالة المستقذر فإذا لم يحصل التفل في المسجد ولا البصاق فيه عارضنا ذلك
بأنه عبادة على ما دل عليه الأحاديث ونص من استحبابه والعبادات محلها المسجد والله أعلم الحادية
عشر من روى لأمرتهم بالسواك فالمشقة على هذه الرواية في الوجوب لأنها تقتضي
عدم المكنة من الترك والتعرض للعقاب على تقديره ومن روى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة فالمشقة
في التكرار بصفة الوجوب على ما تقدم من الاستدلال به على أن الأمر للوجوب الثانية عشر
يمكن من قال إن الأمر المطلق للتكرار أن يستدل لرواية من روى لأمرتهم بالسواك وطريقه
أن يقال دل الحديث على كون المشقة مانعة من الأمر بالسواك ولا مشقة في وجوبه مرة واحدة
ليسر السواك مع عدم كلفته أو قلتها وإنما المشقة في تكرار الفعل مع الوجوب فلو لم يكن الأمر
به للتكرار لما كانت المشقة مانعة لأنه يمنع كون المشقة مانعة ولا مشقة لكن المشقة مانعة
من الوجوب فيكون الأمر للتكرار وفيه ما قدمنا من كون المشقة بنفس الوجوب من جهة تحتم الفعل
والتعرض للعقاب على تقدير الترك الثالثة عشر قد قررنا في غير هذا الموضع أنه إذا
ورد نهي عام وخاص ومطلق ومقيد وكان في طرفي النهي أو النفي لم يحمل العام على الخاص
ولا المطلق على المقيد وهذا الحديث رواية من روى النهي عن مس الذكر باليمين مطلقًا ومن
روى النهي عن مسه في الاستنجاء فلا يقول إن المطلق محمول على المقيد حتى يكون مسه في غير
حالة الاستنجاء لأن حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد يكون عند التعارض ولا تعارض
ههنا فيترك العمل بالعموم أو الإطلاق والمقيد لذلك للنهي إلا أن يكون للخاص مفهوم فعند من
يقول بالمفهوم يبنونه على أن المفهوم هل يخص به العموم أو لا وهذا نظر أصولي ثم استدلال
من صاحب الحديث أنه ينظر هل الروايتان يرجعان إلى حديث واحد أو حديثين فيعرف باتحاد
الحديث باتحاد مخرجه وتقارب ألفاظه فإن كان حديثًا واحدًا نظر هل يمكن أن يكون الرسول
صلى الله عليه وسلم أو الراوي جمع بين اللفظين معًا أو لا ونعني بالإمكان ههنا ما يقتضيه غلبة
الظن لا الإمكان على طريقة المتكلمين فإن أمكن اجتماع اللفظين وكان الحديث واحدًا احتمل الأمر
على النطق باللفظين وأن بعض الرواة ترك شيئًا من اللفظ إما نسيانًا أو لأنه لم يسمعه هذا هو
الذي يقتضيه [illegible] هذا الحديث راجع إلى مالك عن أبي الزناد عن الأعرج
عن أبي هريرة فهذا مخرجه عند الرواة عن مالك وهو مخرج واحد ثم إن بعضهم روى لأمرتهم
بالسواك واقتصر على ذلك وبعضهم روى عند كل صلاة ويمكن الجمع بين اللفظين فعلى مقتضى
ما ذكرناه يحمل الأمر على الجمع بينهما وأن من ترك قوله عند كل صلاة إما أن يكون تركه لعدم
سماعه أو يكون تركه نسيانًا بعد سماعه أو لغير ذلك فيحمل الحديث على رواية الكمال وهو

وهو لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فعلى هذا اذا اردنا ان يستدل برواية من روى لامرتهم
بالسواك فقط كان فيه هذا البحث واعلم انه ربما يقع تفاوت في الطرق فيما ذكرناه من القاعدة
وربما اختلفت وبان نوع فانه لا يسمع ان يكون الرواة اثنين حديثين وان وجد ما ذكرناه من
الدليل على الاتحاد والاتحاد فيما هذا المسطور فيه الناظر ويعمل بما يغلب على الظن فيه فانه الميسه
على الظن ... المطر اليه في العمل والله اعلم **الرابعة عشرة** قد يوجد منه ان
صيغة كل للعموم من حيث ان حملها على الخصوص لا يوجب مشقة وفيه البحث السابق **الخامسة**
عشرة ... لذلك دليلا على ان للعموم صيغة لان الدال على المتعدد دال على المطلوب **السادسة**
عشرة قد ذكرنا في رواية البخاري مع كل صلاة وذلك يقتضي من العرف والخصوص ما
يقتضيه عند مع زيادة على ذلك لاشعار المعية بالاتحاد في الزمان واذا تعذر ذلك عادة
او شرعا حمل على العرف المكن فيدل على قوة اعتبار العرف فيكون ادل على عدم كراهة
السواك في المسجد **السابعة عشرة** اذا تردد اللفظ بين الحقيقة الشرعية واللغوية
وجب حمله على الشرعية فلا يقال الحديث الا ما يسمى صلاة شرعا لا الدعاء **الثامنة**
عشرة ينبغي حمله على الصلاة الكاملة وان كان قد زعم بعضهم ان الركعة الواحدة تسمى صلاة
حتى استدل على وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة بقوله عليه السلام كل صلاة لا يقرا فيها
بام القرآن فهي خداج **التاسعة عشرة** فان صح ما قيل من هذا فقد دخل هذا الحديث
المخصوص **العشرون** يمكن ان يستدل بهذا الحديث على بطلان الاستدلال
المذكور في وجوب الفاتحة في كل ركعة وطريقه ان يقال لو كانت كل ركعة صلاة لاستحب السواك
فيها واللازم منتف بالاجماع ودليل الملازمة عموم هذا الحديث **الحادية والعشرون**
يدخل في العموم اعني عموم قوله عليه السلام عند كل صلاة صلاة الفرض والنفل على احدى
اصناف **الثانية والعشرون** يدخل تحته ايضا صلاة الجنازة وان حالف الصلوات
المعهودة لانطلاق الاسم شرعا **الثالثة والعشرون** من اشترط في سجود التلاوة شروط
الصلاة واستدل على ذلك بانها صلاة لزمه ان يدرجها تحت العموم **الرابعة والعشرون**
جاء في الحديث الطواف بالبيت صلاة فان حمل على الحقيقة اندرج وان حمل على المجاز فلا **الخامسة**
والعشرون وهل يدخل تحته الصلاة المكروهة كالصلاة في الاوقات المكروهة اذا
قلنا بانعقادها اما من قال بانه يقطعها فلا شك انه لا يستحب ذلك لانه انما يستحب لاجل
الصلاة وما كان مامورا بقطعه لا يطلب الاجل فعله واما من لم يقل بقطعها فيمكن
ان يقال يدخل تحت اللفظ لانها صلاة منعقدة والصواب ان يقال انما كان مطلوب
العدم لا يطلب لاجله تحصيل ما يطلب تحصيله لاجل مطلوب الوجود والاستحباب لو ثبت
ههنا لثبت لكونه للصلاة ولا يلزم ان يطلب وجود الشيء لمعنى انما هو مطلوب العدم
الله الا ان يحتاط لقرب فعل المشروط وبانيها **السادسة والعشرون** هل يدخل تحته
الشيء الذي الحد من تجرد منع المشقة من الامر فلا يدخل لان الموضوع بال الطلوع والوجود
به من الامر فلا يكون المشقة في الكتاب مانعة في حقه واما على طريقتنا في ان اللفظ يقتضي
وجود ما يقتضي الوجوب لولا المشقة من المصلح وان ذلك مجرده يكون دليلا على الاستحباب
مدخل فيه الصبي لانه من اهله **السابعة والعشرون** هل يدخل تحته صلاة
من لم يجد ماء ولا ترابا اما من قال انه يصلي ولا يعيد فظاهر لانها صلاة ويعتبر به

واما

واما من قال يصلي ويعيد فمقتضى ان لا يدخل لانها ليست بصلاة حقيقة وانما هي تشبه الصلاة
الثامنة والعشرون ولهذا قال بعض الناس فيمن لا يقرأ فيها القرآن اذا كان جنبا فعلا
ما يسابر الاركان يؤتى بها تشبيها وقراءة القرآن حقيقة **التاسعة والعشرون**
المراد بالسواك ههنا الفعل الذي هو المصدر وقد قدمنا انه يطلق على الآلة الا انه يحوج اذا حمل
على ذلك الى الاضمار مثل ان يقال لامرتهم باستعمال السواك او ما يقرب من ذلك ولا حاجة الى
الاضمار مع امكان الاستغناء عنه **الثلاثون** مقتضى اللفظ الا كما يسمى السواك فان
طلب امر انما يدل على المسمى فيدل من خارج او باعتبار العلة كما قال ان المالكي يقع فاه على قدر الفارك
فعلى هذا لا بد من ان ما سهل رائحة مكروهة بجملته على حسب الامكان اعتبارا للمعنى
الحادية والثلاثون لما كان يستدعي الامر هو المشقة في التكرار والحالات التي
يستحب فيها السواك متعددة متكررة اتضى ان المشقة حاصلة في الامر بالسواك عندها تخصيص
ذكر الصلاة دون ذكر بقية الحالات التي يقتضي الامر بالسواك عندها لحوق المشقة
يدل على زيادة في تاكد الاستحباب عندها الحالة على بقية الحالات لان الاشتراك
في مقتضى المصلحة يقتضي الاشتراك في الحكم فلا شيء في التخصيص فيه بخلاف ما اذا حصل
التفاوت في ذلك المقدار بالزيادة حسب اذا اقتضت زيادة الحالات انتسب زيادة
المشقة فلا يلزم الاستواء في الاستحباب وثبتت الفائدة في التخصيص بذلك **التاسعة**
والثلاثون يدل على الاستحباب عند الصلاة يمكن ان يجعل من سنتها ولا يمنع من
ذلك تقدمه عليها ويمكن ان لا يجعل من سنتها لاحتمال ان يكون المطلوب تقدم هذا الفعل
على الصلاة من غير ان يجعل سنة من سننها وقد قدمنا الخلاف في الوضوء هل يعد السواك
من سننه مع الاتفاق على كونه مطلوبا عنده وفي ذلك ما يدل على الفرق بين مجرد الطلب
عند الشيء وبين كونه مع ذلك معدودا من سننه والله اعلم

الحديث الخامس وعن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام
من الليل يشوص فاه بالسواك اخرجوه الا الترمذي ويشوص يعني يدلك وقيل يغسل وقيل ينقي
الكلام عليه من وجوه الاول في التعريف نقول ابو عبد الله حذيفة بن اليمان واسمه
حسيل بضم الحاء وفتح السين المهملتين وسكون اخر الحروف واخره لام بتصغير حسل على التكبير دون التصغير
ابن جابر بن عمرو بن ربيعة بن جروة بن الحارث بن مازن بن قطيعة بن عبس بن بغيض بن ريث بن غطفان بن سعد
ابن قيس عيلان بن مضر يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مضر وكان حليف بني عبد الاشهل شهد وقيل
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هو وابوه احدا وقتل ابوه يومئذ قتله المسلمون وقيل خطا وقيل
اراد ان يشهد بدرا فاستحلفهما المشركون ان لا يشهدا مع النبي صلى الله عليه وسلم فحلفا لهم فسالا النبي صلى
الله عليه وسلم فقال نفي لهم بعهدهم ونستعين بالله تعالى عليهم وقيل جروة هو اليمان وهو ولد حذيفة
وانما قيل له اليمان لان جروة اصاب دما في قومه فهرب الى المدينة فحالف بني عبد الاشهل فسماه قومه اليمان
لانه حالف اليمانية وذكر بعضهم ان اليمان والد حذيفة وجروة الجد هذا معنى قوله روى عنه عمر
واخذ من الصحابة ولاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه المدائن فبقي بها ومات بها سنة ست وثلاثين بعد قتل عثمان
رضي الله عنه بار بعين ليلة فيما قيل وقد اتفق الائمة على اخراج حديثه وروايته قال ابو عمر كان حذيفة من كبار
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الخندق ينظر
الى قريش فجاءه بخبر رحيلهم وكان عمر بن الخطاب يسأله عن المنافقين وهو معروف في الصحابة بصاحب

من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عمر ينظر إليه عند موت من مات منهم فإن لم يشهد جنازته حذيفة لم
يشهدها عمر وكان حذيفة يقول خيرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الهجرة والنصرة فاخترت
النصرة وهو حليف الأنصار لبني عبد الأشهل وشهد حذيفة نهاوند فلما قتل النعمان بن مقرن أخذ الراية
وكان فتح همذان والري والدينور على يدي حذيفة وكانت فتوحه كلها سنة اثنتين وعشرين ومات
حذيفة سنة ست وثلاثين بعد قتل عثمان في أول خلافة علي رضي الله عنهما وقيل توفي في سنة خمس وثلاثين والأول
أصح وكان موته بعد أن أتى نعي عثمان إلى الكوفة ولم يدرك الجمل وقتل صفوان وسعيد ابنا حذيفة
بصفين وكانا قد بايعا عليا رضي الله عنه بوصية أبيهما بذلك لهما وسئل حذيفة أي الفتن أشد فقال أن
تعرض عليك الخير والشر فلا تدري أيهما تركب وقال حذيفة لا تقوم الساعة حتى يسود كل قبيلة منافقوها
انتهى. **الوجه الثاني** وقد قلنا في الأصل أخرجه الأئمة الستة والمراد أصحاب
الكتب الستة البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وقد استثنى الترمذي
ثم أخرجه وهو حديث من رواية أبي وائل عن حذيفة رواه عن أبي وائل منصور وحصين والأعمش
وأخرج مسلم رواية الأعمش. **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسائل
الأولى قد ذكر في الأصل تفسير يشوص وحكى فيه ثلاثة أقوال يدلك ويغسل وينقي وتفسيره
بالغسل هو قول أبي عبيد قال والموص مثله وأنشد لامرئ القيس

الثانية إذا فسرنا يشوص بيدلك يحمل السواك على الآلة ظاهرًا مع احتماله للدلك بالأصبع وإنما
للاستعانة وإن فسرناه بيغسل فيمكن أن يراد الحقيقة أي الغسل بالماء قاله المصنف وحينئذ
يحتمل أن يكون السواك الآلة ويحتمل أن يريد الفعل ويمكن أن يراد المجاز وأن يكون تنقية الفم
وإخراج ما فيه يسمى غسلا على مجاز المشابهة وإن فسرناه بينقي فيحتمل الأمرين أيضا وحمله على الآلة
أقرب. **الثالثة** قوله إذا قام من الليل يحتمل أن يراد به القيام من النوم بمعنى استيقظ ويكون
فيه حذف أي استيقظ من نوم الليل ويحتمل أن يكون من لا ينتبه إلا للغاية من غير تقدير حذف النوم
ويحتمل أن يريد بالقيام القيام إلى الصلاة فإن هذا اللفظ قد يستعمل في مثل هذا المعنى يقال
فلان يقوم من الليل أي يصلي. **الرابعة** إن فسرنا يشوص بيدلك فالأقرب حمله على الأسنان فيكون من
مجاز التعبير بالكل عن البعض أو من مجاز الحذف كأن التقدير يدلك أسنانه وإن فسرنا يشوص بيغسل وحملناه
على الحقيقة أو المجاز المذكور فلا مانع من حمله على جملة الفم ويكون الباء للمصاحبة وإن فسرناه بينقي فالأقرب
حمله على الأسنان كما في الأول إذا كان ينقي مستعملا في إزالة ما عساه يلتصق بالعضو لبعض المأكولات
مثلا وإن كان ينقي بمعنى يجعله نقيًا فلا يمتنع حمله على جملة الفم. **الوجه الرابع**
في الفوائد وفيه مسائل **الأولى** استحباب السواك في الحالة التي نص عليها من القيام من
النوم فإذا حمل القيام من الليل على الاستيقاظ من النوم استدل به على ذلك وقد استدل بعض
الفقهاء على استحباب السواك عند القيام من النوم بحديث حذيفة لكنه روي فيه كان إذا قام من النوم
فلتفتقد هذه اللفظة وينبغي أن ينظر وجودها أو عدمه. **الثانية** هذا الحكم يعلل بما يعتريه
النوم من تغير الفم بالمناسبة. **الثالثة** يمكن أن يصحح حمله على هذا المعنى فإن اللفظ اقتضى تعليق
الحكم بمسمى القيام من الليل فيكون الظاهر حمله على المسمى وحمله على ما زاد على ذلك خارج عن مجرد
ما دل عليه اللفظ إلا أن هذه يعود إلى لفظ القيام. **الرابعة** وإذا حملناه على القيام إلى
الصلاة فيحتمل أن يكون السواك لأجل الصلاة وقد دل على ما دل عليه الحديث قبله من السواك عند الصلاة

أو

أو لأجلها ويحتمل أن يكون لأجل الاستيقاظ من النوم لما ذكرنا من العلة ويحتمل أن يكون لهما معًا. **الخامسة**
إذا حملناه على الاستيقاظ من النوم جعل علته ما ذكرنا من تأثير النوم في تغير الفم بالمناسبة فيجعل
أصلا في استحباب السواك في كل ما يوجد فيه هذه الحالة في تغير الفم وقد يتعين عند تغير هذه الأحوال
أما عند ترك الطعام وأما طول السكوت وأما شدة الجوع وأما أكل ما يغير الفم من الأشياء الكريهة
قال الشافعي رحمه الله والاستيقاظ من النوم والأزم وفي الأزم قولان أحدهما أنه الجوع ومنه ما
روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل الحارث بن كلدة وكان طبيب العرب فقال ما الدواء قال الأزم
قال فما الداء قال الأزم يعني الجوع والاحتماء وقال كعب بن زهير
المطعمون إذا ما أزمة أزمت والطيبون ثيابا كلما عرقوا ⊙ والثاني أنه السكوت قاله
بعضهم وهو في اللغة الإمساك فتارة يعبر به عن الجوع لأنه إمساك عن الأكل وتارة يعبر به عن السكوت
لأنه إمساك عن الكلام. **السادسة** قد علمت أن الفم جميعه في الجملة يقتضي الاستياك في جملته
قال بعض الفقهاء الشافعية الاستياك عرضًا في ظاهر الأسنان وباطنها ويمر السواك على أطراف أسنانه
وكراسي أضراسه ليجلو جميعها من الصفرة والتغير ويمر على سقف حلقه إمرارًا خفيفًا
ليزيل الخلوف عنه وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يشوص فاه بالسواك. **السابعة** قد ذكرنا ما
يقرب فيه حمل السواك على الآلة وما يقرب حمله فيه على الفعل وما يحتمل الأمرين وذكرنا أنه إذا
فسر يشوص بيدلك أنه يحتمل الآلة ظاهرًا فإذا كان ذلك دل على استحباب السواك بالآلة. **الثامنة**
قد دلت على أن السنة الاستياك بالآلة فالأقرب حمله على المعتاد في ذلك والمشهور فيه عود الأراك
وقول من قال من الفقهاء إنه يعني فإن تعذر الأراك فعليه الاستياك بعراجين النخل فإن تعذر استاك
بما وجد ويظهر أنه أتى بما ذكر نظرًا إلى المعنى ويمكن أن يقال إذا كان الأصل الاستياك
بعود الأراك إما حملا للفظ على المعتاد في أرض الحجاز والعرب أو أخذًا بما روي من حديث
أبي خيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستاك بالأراك فعند تعذر النوع الأقرب إليه ما
يقربه من الجنس الأقرب فالأقرب لأنه أقرب إلى التأسي والاستنان في الأسنان. **التاسعة**
هذا الذي ذكرناه من الدلالة على استحباب الاستياك بالآلة وبنيناه على تفسير يشوص بيدلك
إذا أردنا أن نستدل عليه في تفسير الأمر على التقدير المفسر بيدلك فليس لنا أن ننبه على أن
اللفظ المشترك هل يحمل على جميع معانيه فإن أجريناه ذلك دخل فيه الدلك وحصل الغرض وإنما
قلنا ليس لنا ذلك لأن هذه حكاية فعل معين من جهة الراوي لا حكاية لفظ من النبي صلى الله عليه
وسلم علق فيه الحكم على لفظ مشترك وإذا كان حكاية فعل معين فصفته غير معلومة أعني الصفة
التي عبر الراوي عنها بيشوص أهي الغسل أو الدلك أو التنقية وليس لنا أن نحمل عليه أنه عبر عن
الجميع لأن ذلك مشكوك فيه وفي اعتقاد الراوي جواز حمل المشترك على جميع معانيه
العاشرة وكذلك ليس لنا أن نستدل على جواز الاستياك بالأصبع بأنه يحصل منه مسمى
الدلك ويكفي فيه لا يثبت له ذلك لأنه لم يعلق الحكم في لفظ الرسول على مسمى الدلك وإنما حكى الراوي
فعلا معينًا صح حمله على الدلك وهو يحتمل الدلك بالأصبع وبالآلة وحمله على الآلة أولى بالغلبة في
الاستعمال. **الحادية عشر** ويمكن أن يسلك في ذلك طريقة وهو أن يقال دليل التأسي
والاتباع فيه أن يكون فعل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم أمرًا مطلوبا وورود هذا اللفظ
المشترك من الراوي لا يزيل هذا الطلب وحصول هذا الأمر المطلوب موقوف على فعل
هذه الأمور الثلاثة وهو ممكن وما لا يتم حصول المطلوب به مع إمكانه فهو مطلوب

فالاستياك بالآلة مطلوب وذلك يحصل الغرض **الثانية عشر** الاظهر التسمية اسمًا بعد جمع هذه الامور وهو بعد الوجود في نصوص الفقهاء اعني الجمع بين الدلك والآلة والفعل بالماء ان حملنا الغسل على حقيقته

الحديث السادس

وروى مسلم من حديث ابي بردة عن ابي موسى قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وطرف السواك على لسانه ورواه ابو داود بلفظ اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحمله فرايته يستاك على لسانه **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في التعريف بقول ابو موسى عبد الله بن قيس بن سُليم بضم السين وفتح اللام بن حَضّار بفتح الحاء المهملة وتشديد الضاد المعجمة واخره را مهملة ويقال حِضار بكسر الحاء وتخفيف الضاد والحضار بهذه الصيغة الاحمر الثور الاشقر فهو اسم منقول بن حرب بن عامر الاشعري من ولد الاشعر بن ادد بن زيد بن كهلان وقيل انه من ولد الاشعر بن سبا اخي حمير بن سبا وامه ظبية بنت وهب من عك قال ابو عمر ذكر الواقدي ان ابا موسى قدم مكة فحالف سعيد بن العاص بن امية ابا احيحة وكان قد قدم مع اخوته في جماعة من الاشعريين ثم اسلم وهاجر الى الحبشة وقال ابو اسحق هو حليف لآل عتبة بن ربيعة وذكره فيمن هاجر من حلفاء بني عبد شمس الى ارض الحبشة وقالت طائفة من اهل العلم بالنسب والسير ان ابا موسى لما قدم مكة وحالف سعيد بن العاص انصرف الى بلاد قومه ولم يهاجر الى بلاد الحبشة وقدم مع اخوته وصادف قدومه قدوم السفينتين من ارض الحبشة قال ابو عمر الصحيح ان ابا موسى رجع بعد قدومه مكة ومحالفته من حالف من بني عبد شمس الى بلاد قومه فاقام بها حتى قدم مع الاشعريين نحو خمسين رجلا في سفينة فالقتهم الريح الى النجاشي بارض الحبشة فوافقوا خروج جعفر واصحابه على النبي صلى الله عليه وسلم وحين فتح خيبر وقد قيل ان الاشعريين حين رمتهم الريح الى النجاشي اقاموا بها مدة ثم خرجوا في حين خروج جعفر ولهذا ذكره ابن اسحق فيمن هاجر الى ارض الحبشة والله اعلم وولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم من مخاليف اليمن زبيد وعدن وساحلها الى الساحل وولاه عمر البصرة في حين عزل المغيرة عنها فلم يزل عليها الى صدر من خلافة عثمان فعزله عنها وولاها عبد الله بن عامر بن كريز فنزل حينئذ ابو موسى الكوفة وسكنها فلما رفع اهل الكوفة سعيد بن العاص ولوا ابا موسى وكتبوا الى عثمان يسالونه ان يوليه فاقره عثمان على الكوفة الى ان مات وعزله علي عنها قال ابو عمر ومات بالكوفة في داره بها وقيل انه مات بمكة سنة اربع واربعين وقيل سنة خمسين وقيل سنة اثنين وخمسين وهو ابن ثلاث وستين وكان من احسن الناس صوتًا بالقران قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد اوتي ابو موسى مزمارًا من مزامير آل داود وسُئل علي رضي الله عنه عن موضع ابي موسى من العلم فقال صبغ في العلم صبغة وهذا **واما** ابو بردة فهو عامر بن ابي موسى عبد الله بن قيس المقدم ذكره الاشعري الكوفي قاضيها سمع اباه وابن عمر وعبد الله بن سلام وعائشة روى عنه الشعبي وعبد الله بن عمير وابو اسحق الهمداني وابو اسحق الشيباني وحميد بن هلال وغيلان بن جرير وابنه سعيد وابن ابنه ابو بردة بريد بن عبد الله قال البخاري قال ابو نعيم مات سنة اربع ومائة وقال ابن ابي شيبة وهو ابن نيف وثمانين سنة وقال ابن سعد قال الهيثم توفي سنة ثلاث ومائة وقال ابن بكير مات قبل موسى بن طلحة بايام وقال مات موسى سنة ست ومائة **الوجه الثاني** في تصحيحه وقد ذكر في الاصل ان مسلمًا رواه وهو حديث اخرجه في صحيحه عن يحيى بن حبيب الحارثي عن حماد بن زيد عن غيلان وهو ابن جرير المعولي عن ابي بردة عن ابي موسى ولفظه ما في الاصل وهو عند

البخاري ايضًا من هذا الوجه اعني من رواية حماد بن زيد عن غيلان بن جرير عن ابي بردة يسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يستن بسواك وطرف السواك على لسانه وهو يقول عا عا وقوله في الاصل ورواه ابو داود اي ابو داود انه حديث واحد والذي في كتاب مسلم والبخاري ليس بصريح في الاستياك على اللسان ودلالة لفظ مسلم على ذلك اقرب ولما وقع التصريح به في لفظ ابي داود ذكره فيجمع بين الدلالة على صحته بنسبته الى رواية مسلم وبين التصريح بالسواك على اللسان بلفظ ابي داود والدلالة على انه حديث واحد بقوله ورواه ابو داود بلفظ كذا وانما جعلها حديثًا واحدًا لاتحاد مخرجه فان ابا داود رواه عن مسدد وسليمن بن داود العتكي قالا ثنا حماد بن زيد عن غيلان بن جرير عن ابي بردة عن ابيه قال مسدد اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم نستحمله فرايته يستاك على لسانه قال ابو داود وقال سليمن قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يستاك وقد وضع السواك على طرف لسانه وهو يقول اه اه يعني يتهوع قال مسدد وكان حديثًا طويلا اختصره **الوجه الثالث** في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** الاستحمال طلب الحمل **الثانية** الاستياك افتعال من السواك والاصل يستوك تحركت الواو وانفتح ما قبلها فانقلبت الفا **الثالثة** قد قدمنا ان السواك يطلق على الفعل وعلى الآلة وهذا انما اطلق فيه على الآلة اعني قوله وطرف السواك على لسانه **الرابعة** هذا اللفظ الذي ذكر في حديث البخاري وابي داود وقد اختلف في ضبطه ففي كتاب ابي داود كما ذكرناه اه اه بفتح الهمزة وسكون الهاء كذا في الاصل بخط ابن طاهر الحافظ وروي عا عا بالعين والالف وقد ذكرنا عن البخاري وهو عند النسائي ايضًا من طريق حماد عن غيلان وروي اع اع بضم الهمزة وسكون العين وهذه رواية ابي النعمان عن حماد بن زيد عند البخاري **الوجه الرابع** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه دليل على استحباب السواك على اللسان وذكر ذلك بعض الاكثرين الفقهاء وقد نص عليه بعضهم فقال ويستاك على لسانه واستدل بحديث ابي موسى **الثانية** العلة في ذلك ظاهرة لما يتركب على اللسان بسبب الابخرة المرتفعة من المعدة بل ربما يكون الحاجة الى ذلك في ذوي البخر من الرائحة اقوى من الحاجة الى الاستياك على الاسنان والله اعلم **الثالثة** فيه الاستياك بحضرة الناس وترجم النسائي في سننه هل يستاك الامام بحضرة رعيته وادخل حديث ابي موسى من غير هذا الوجه الذي ذكرناه ورواه من حديث عمرو بن خالد ثنا حميد بن هلال حدثني ابو بردة عن ابي موسى قال اقبلت الى النبي صلى الله عليه وسلم ومعي رجلان من الاشعريين احدهما عن يميني والاخر عن يساري وكلاهما سال العمل يعني والنبي يستاك فكلاهما سال فقال والذي بعثك بالحق ما اطلعاني على ما في انفسهما وما شعرت انهما يطلبان العمل فكاني انظر الى سواكه تحت شفته قلصت فقال انا لا او لن نستعين على العمل من اراده ولكن اذهب انت فبعثه على اليمن ثم اردفه معاذ بن جبل رضي الله عنهما

الحديث السابع

وروى مسلم وهو متفق عليه من رواية ابي هريرة حديثًا فيه والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم عند الله يوم القيامة اطيب من ريح المسك **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في ايراد الحديث بتمامه على الوجه روى مسلم من حديث عطاء عن ابي صالح الزيات انه سمع ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل كل عمل ابن ادم له الا الصيام فانه لي وانا اجزي به والصيام جنة فاذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يصخب فان سابه احد او قاتله فليقل اني صائم اني امرؤ صائم والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم عند الله يوم القيامة من ريح المسك وللصائم فرحتان يفرحهما اذا افطر فرح بفطره واذا لقي ربه فرح بصومه **الوجه الثاني** في تصحيحه وقد ذكرنا روايته مسلم له وانه متفق عليه اي بين الشيخين كما هو العادة عند المحدثين في قولهم متفق عليه او اخرجه الشيخان او ما اشبهه ومرادهم به الاتفاق على

اصل الحديث دون اعيان الالفاظ وقوله من رواية ابي هريرة اراد ان الالفاظ على حديث ابي هريرة
واحترز عن رواية ابي سعيد في هذا فانها غير متفق عليها بل انفرد بها مسلم **الوجه**
الثالث لهذا الحديث طرق تختلف فيها الفاظ الرواة بالزيادة او النقص او غيرهما فرواه
سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله عز وجل كل عمل
ابن ادم له الا الصيام هو لي وانا اجزي به فوالذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصايم اطيب عند الله من
ريح المسك ورواه عطا الى اخيرت في الاصل وقد ثبت فيها يوم القيمه وعلى مقتضاها الا اسع حمله
على حقيقته ويكون الله تعالى يجعل رايحة فم الصايم اطيب رايحة من ريح المسك تشريفا وتعظيما
واظهارا لمنزلته كما يجعل رايحة دم الشهيد كرايحة المسك واذا لم يمتنع الحقيقة حمل اللفظ عليها
وليس في رواية اخرى يوم القيمه وانما فيها اطيب عند الله من ريح المسك وهذا يحتمل وجهين
احدهما ان يكون هذا المطلوب اذ ذلك المقيد والعندية عندية الحشر والدار الاخرة وهذا
قوي اذا كان الحديث واحدا متحد المخرج فان الجمع بين اللفظين مناسب من غير استكراه فيحمل
عليه ويحمل اللفظ مجملا من جهة الرواة وبعضهم اثبت ما لم يثبته الاخر فقبل زيادته
والوجه الثاني ان يكون المراد بذلك في الدنيا وعلى هذا الابد من التاويل لان علم الله تعالى بما يتعلق
بالاشيا على ما هي عليه واذا كانت متغيرة فلا يتعلق علم الله تعالى بها الا متغيرة ومن اسند
المتكلمين ادر اكا خارجا عن العلم فلا مرية كذلك ايضا الا ان يكون الاعلى فوق المدرك ثم في
التاويل وجهان احدهما انه يحمل ان يقال ان الرضى بالشي من لوازم طيبه فيكون المعنى ان رضى الله
تعالى بهذا او عن صاحبه اعظم من رضى مدرك المسك بادراكه وانما اخترنا التاويل بالرضى
ليكون اقرب الى قوله صلى الله عليه وسلم السواك مطهرة للفم مرضاة للرب ثم رجع الامر الى معنى
الرضا فاذا حمل بمعنى ارادة الثواب كان مجازا مجازا لان الطيب مجاز عن الرضا والرضا مجاز عن
الارادة والنوع الثاني ان يكون من باب مجاز الحذف على ان يكون عند ملايكة الله تعالى او ما اشبهه
ثم يعد ما اندرج ان الملك يتاذى برايحة الفم وان السواك يطلب لذلك اما مطلقا واما
عند الصلاة او كلاهما واذا كان الملك يتاذى بذلك لم يصح حمله عليه الا ان يقال بهذا المخصوص
خلوف الصايم والثاني يكون خلوف غير الصايم **الوجه الرابع** في
مفرداته وفيه مسايل **الاولى** كل اسم لمجموع اجزاء الشي ومعناه الاحاطة
والعموم ويستعمل تابعه وغير تابعه ولذلك كانت مقدمه في التاكيد على اجمعين لان
اجمعين لا يستعمل الا تابعه وهي في لفظ الحديث غير تابعه **الثانية** قال ابو محمد بن
الخشاب في الشرح العوني يعني شرحه لمقدمة عون الدين بن هبيرة الوزير واما كل
فالجيد اخذت المال كله وجايز ان يقول اخذت كل المال وجاني كل القوم وفي التنزيل
وكلا اخذنا بذنبه وفيه كلا نمد هولا وهولا من عطاء ربك وفيه كل امرء بما كسب رهين
وقريت الايه على وجهين قل ان الامر كله لله بالنصب على التاكيد للامر وقوله لله خبر
ان وكله بالرفع على انه مبتدا ولله خبره والجملة خبر ان وهذا الكلام منه يقضي ترجيح
التاكيد في كل وان يكون تبعا وترجيح قراءة النصب في كله على الرفع وان يكون المذكور في
الحديث على الوجه الجايز كما في الايات الكريمة التي تلاها ما يقضي عدم التبعية في كل
الثالثة تعرض بعض الادبا لاشتقاق لفظة كل من كلل الشي اذا ما طله الاكليل ويحمل
ان يكون من قولهم اخذ كله اي اخذ ما يكمل به الكامل اذا احمله **الرابعة** العمل يطلق
على عمل الجوارح وعلى عمل القلوب وقد دخل الصوم تحت اسم العمل باستثنايه منه في
الحديث ويمكن ان يجعل من اعمال القلوب لانه يتم بنيته وكف وكلاهما عمل **الخامسة**

لتشهر

اشتهار الصوم في اللغة الامساك قال خيل صيام وصايمه وصام الفرس على اريه اذا لم يعتلف
وصام بمعنى صمت لانه امساك عن الكلام وقوله تعالى اني نذرت للرحمن صوما يحتمل ان يراد به الصمت
عن الكلام وعبر عنه بالصوم ويحتمل ان يكون اطلق على العرف الشرعي في التشريع السابق على ما قيل
ويكون الصمت لازما فاذا علم انه صايم علم انه صامت وعن ابي عبيدة يقال لكل ممسك عن الطعام والشراب
والكلام او عن اعراض الناس وغيبتهم صايم وانشد النابغة
خيل صيام وخيل غير صايمة   تحت العجاج وخيل تعلك اللجما قال يعني قياما من غير
اعتلاف ممسكة عن الجري وعن تعليك اللجم وعن الصهيل قال ابو عبيد وقد حكى المفسرون ما
يصدق هذا المذهب وروي باسناد له عن ابن عباس في نذرت للرحمن صوما قال صمتا حكاه السجستاني
في الزينة عن ابي عبيد ويقال للقايم صايم صايم واسند الاعشى   فهو صايم يلطم اللجم
ومن صام يصام وكل صايم قام وهو الرافع لراسه لا يرعى ولا يعتلف والمصام المقام وليس
حمل الصوم حقيقة لغويه في الامساك جاريا على القانون الذي قرره المتاخرون من النظار
وهو جعل المعنى العام في موارد الاستعمال حقيقة اللفظ لانه يقال صام عن الطعام وعن
الشراب والاعراض والصهيل والجري والمشي والاعتلاف وغير ذلك والمعنى العام
لموارد الامساك واعلم ان الذي يظهر ان الامساك اخص من عدم الفعل وانه يقتضي قصدا
وكفا للنفس عن الفعل بعد توقه بعرضيته واذا كان ذلك فقد استعمل الصوم فيما الامساك
فيه بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فيقال صام الماء بمعنى قام ودام وصام النهار اذا قام قايم
الظهيرة وركد الحر قال الاعشى   وقول اذا صام النهار وهجرا فيحتمل ان يكون
اطلقوا الامساك على المعنى الاعم العدمي فيكون صام الماء وصام النهار حقيقة لغويه ويحتمل ان
يكون صام الماء والنهار مجازا لان العدم يشبه الامساك المقصود السابق ذكره الا ان يلاحظ
والاختصاص العهد لزيد والسرج للدابه ويمكن ان يجعل حقيقة في الاختصاص لانه المعنى الاعم
فكان ملك اختصاص وليس كل اختصاص ملكا وقد قدمنا من طريقة النظار المتاخرين ان المعنى العام
يجعل حقيقة للفظ دفعا للاشتراك والمجاز واذا كانت بمعنى الاختصاص على كل تقدير فهو اعم
من اختصاص النافع والاختصاص الضار ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وقد كثر
استعماله في الاختصاص النافع وبه قال بعضهم في الاختصاص الضار لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
كلام ابن ادم كله عليه لا له وما يوخذ منه لولا الاختصاص قوله صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن ادم
له فانه لا يمكن حمله على الملك اذ لا معنى لملك ابن ادم لما يعمله من الطاعات وسيأتي وجوه في معنى قوله
تعالى الا الصوم فانه لي وان الاحسان فيه عندنا ان المعنى كل عمل ابن ادم مقدر له ثوابه الا الصوم
فانه لا يقدر في ثوابه على ما سيأتي بعد ذلك السابعة ذكروا وجوها في معنى فانه لي نذكر
ما حضرنا ثم نعطي في ذلك ان شاء الله تعالى قال الشيخ ابو العباس القرطبي اختلف في معنى هذا على
اقوال احدها ان اعمال بني ادم يمكن الريا فيها فيكون لهم الا الصيام فانه لا يمكن فيه الا الاخلاص لان
حال الممسك شبعا كحال الممسك تقربا وارتضاه المازري وثانيها ان اعمال بني ادم كلها لهم فيها حظ
الا الصيام فانه لا حظ لهم فيه قاله الخطابي وقيل ان اعمالهم هي اوصافهم ومناسبة احوالهم الا
الصيام فانه استغنا عن الطعام وذلك من خواص اوصاف الحق سبحانه وتعالى ورابعها ان اعمالهم مضاف
اليهم الا الصيام فان الله تعالى اضافه الى نفسه تشريفا قاله ابن عادي وخامسها ان
اعمالهم يقتص منها يوم القيمة فيما عليهم الا الصيام فانه لله ليس لاحد من اصحاب الحقوق ان
ياخذ منه شيا قاله ابن العربي قال ابو العباس وقد كنت استحسنته الى ان فكرت في
حديث المقاصة فوجدت فيه ذكر الصوم في جملة الاعمال المذكورة للاخذ منها فانه قال

انه اتدرون من المفلس قالوا المفلس فينا من لا ضيع له ولا متاع قال المفلس هو الذي ياتي يوم القيمة
بصلاة وصدقة وصيام ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وضرب هذا وسفك دم هذا فيأخذ
هذا من حسناته وهذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يقضي ما عليه اخذ من سيئاتهم وطرح
عليه ثم طرح في النار وهذا يدل على ان الصيام يؤخذ كسائر الاعمال وسادسها ان الاعمال كلها
ظاهرة للملك فيكتبها الا الصوم فانما هو نية وامساك فالله يعلمه ويتولى جزاءه قاله ابو عبيد
وسابعها ان الاعمال قد كشفت لبني ادم مقادير ثوابها وتضعيفها الا الصيام فان الله يثيب عليه
بغير تقدير ويشهد له سياق الرواية الاخرى التي فيها كل عمل ابن ادم يضاعف الحسنة بعشر امثالها
الى سبع مائة ضعف قال الله الا الصوم فانه لي وانا اجزي به والله اعلم انه يجازي عليه جزاء كثيرا من غير ان
يعين مقداره ولا تضعيفه وهذا كما قال الله تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب وهو القائل
في اكثر اقوال المفسرين وهذا القول ظاهر الحسن غير انه قد تقدم ويأتي في غير ما حديث ان صوم
اليوم بعشرة وان صيام ثلاثة ايام من كل شهر وصيام رمضان صيام الدهر وهذه نصوص في اظهار
التضعيف فيبعد هذا الوجه بل يبطل والاولى حمل الحديث على احد الوجوه الخمسة المتقدمة فانها ابعد
عن الاعتراضات الواردة والله اعلم ان هذه الوجوه فلا يكاد يخلو من اشكال او اعتراض او عدم تخصيص او
تعقيد في المجاز او غير ذلك من وجه المجاز في اللفظ ونذكر الان ما يسره الله تعالى اما الوجه الاول
فيظهر من قوله ان اعمال بني ادم يمكن الرياء فيها فيكون لهم ان معنى كونها لهم انها طلبه ليست لله كاحا ولا تقولوا
لله وللرحمن فانه للرحمن وليس لله فيه شيء وكما قال وهذا باطل فانه ضرورة ان اخذنا الكلام على ظاهره لان
امكان الرياء لا يكون سببا لابطال العمل انما يكون سببا لامكان ابطال العمل فيصير المقدر كل عمل ابن ادم يمكن ان
يكون له اي يمكن ان يكون باطلا بسبب ريائه الا الصيام فانه لا يمكن ان يكون باطلا بسبب الرياء لانه اخلاص
محض كما ذكر وهذا المعنى لان الرياء لا يدخل الصوم وليس كذلك فانه يمكن ان يرائي به كغيره من الاعمال
فانه يمكن ان يظهر الصائم من الكلال والهيئات ما يشعر بصومه رياء وطلبا للغرض الدنيوي بعد حصول الاخلاص
فيه ابتداء من حصوله بالاعمال الظاهرة التي تتوقف على الجوارح لكن ترك الصوم في هذا اشد مما يثاب عليه
من الصلاة والغزو والاعمال القلبية كالتوكل على الله والتفويض اليه فانه لا يظهر فيها عمل فلا يظهر
في الصوم المنوي مع الامساك عمل وقد صرح الحديث الصحيح بالثواب على الترك مع النية من غير
اظهار عمل وهو قوله صلى الله عليه وسلم قالت الملائكة رب ذاك عبدك يريد ان يعمل سيئة وهو ابصر
به فقال ارقبوه فان عملها فاكتبوها له بمثلها وان تركها فاكتبوها له حسنة انما تركها من جراي اي من
اجلي فهذا ترك اقترن به نية من غير عمل ظاهر وكتب له حسنة فهو غير الصوم ولا يكون علة اختصاص
الصوم بامر مشترك بينه وبين غيره فان قلت لم يمتنع اكثر من ابد اصورة او صور غير الصوم
يكون لابن ادم وليس فيه اكثر من تخصيص عموم كل عمل ابن ادم له الا الصوم ولا انكار في تخصيص العموم
قلت لا انكار في تخصيص هذا العموم اذا ثبت ان ههنا عملا اخر غير الصوم يكون لابن ادم وانا انكرت
تسليمك اختصاص الصوم بكونه لابن ادم دون سائر اعماله معللا لهذا الاختصاص بعلة لا تختص بالصوم
وليس هذا مجرد تخصيص العموم فانه لو قام دليل على تخصيص العموم خصصناه ولم يلزم منه
هذا المنكر الذي انكرناه فهذا انما نشأ من جعلك علة الاختصاص ما هو مشترك واما الوجه
الثاني فهو ان اعمال بني ادم كلها لهم فيها حظ الا الصيام فانه لا حظ لهم فيه فما ان يعني بالحظ الحظ
الدنيوي والاخروي فان اراد الحظ الدنيوي بمعنى انه لهم في الاعمال التي هي غير الصوم ما يوافق
اغراضهم ويلائم طباعهم الا الصوم فهذا لا يصح لان ههنا اعمالا اخرى هي اشق من الصوم واصعب
على النفس وابعد عن موافقة الطبع والغرض الدنيوي كضرب الرقاب في سبيل الله وقطع
الايدي والقيام الطويل في الليالي الطوال وما لا يحصى من الاعمال الشاقة التي لا توافق الطبع
ولا فيها حظ للنفس دنيوي وان اراد الحظ الاخروي وهو الثواب فالصوم مشترك

مع

مع غيره في ذلك لمن يقصد بعمله الثواب والاجر الاخروي ولا اختصاص للصوم بذلك وكذلك من
لا يقصد بعمله الثواب والجزاء الاخروي وغيره من الصوم وغيره في سقوط حظه من قصد الجزاء والثواب
وان اراد بالحظ ما يرجع الى الرياء فهو الوجه الاول وقد قدمنا ما فيه واما الوجه الثالث وهو
ان اعمالهم هي اوصافهم ومناسبة لاحوالهم الا الصيام فانه استغناء عن الطعام وذلك من خواص الحق سبحانه
وتعالى فهذا ابعدها من المجاز ولكن يحتاج الى بيان نوعه من انواع المجاز ووجه العلاقة فيقول هذا
جرى مجرى قول الانسان لمن ذكر له فعلا غير هذا له بمعنى انه مناسب ولا يليق باحواله او افعاله
ووجه المجاز فيه ان اللام تقتضي الاذن في الفعل والاذن يقتضي تيسر الفعل كما ان المنع منه تعسر لفعله
وما عليه الانسان من الاخلاق والطباع اذا اقتضت شيئا تيسر فعله عليه بسبب خلقه وطبعه وملايمته
الفعل له فقد تشابه تيسر الفعل المقتضي للخلقة والطبيعة والاحوال تيسره بسبب الاذن والاباحة
له فاطلق على تيسره بالخلق والطبيعة الصيغة المستعملة في الاذن لاشتراكهما في تسبب التيسر ويلزم
على قوله وذلك من خواص الحق سبحانه وتعالى ان يكون الملايكة صلوات الله وسلامه عليهم يأكلون
ويشربون وهذا الالزام يلزم هذا القائل الا على ان يقيم دليلا شرعيا يقتضي الخبر عنهم بذلك حتى لا يصح
له ان يجزم الحكم عليهم به هذا مع ما تقرر في نفوس المؤمنين وغيرهم من خلاف ما يقتضيه قوله وتنزيه
الملايكة عن الاكل والشرب وقد ذكر بعضهم في الحديث ما معناه انه صفة ملايكية فاسندها وهذا المخالف
لما قال ومع الاحتمال فلا ينهض دليل يدل على ما جزم به واما الوجه الرابع وهو ان اعمالهم
مضافة لهم الا الصيام فان الله تعالى اضافه الى نفسه تشريفا كما قال ان عبادي وهذا الوجه قريب
فان اضافة التشريف معلومة غير انه ينبغي تتبع الفاظ الكتاب والسنة حتى لا يبقى فيها شيء اضيف الى الله
تعالى غير الصوم وقول هذا القائل كما قال ان عبادي فليس كما ظنه من قوله تعالى فانه لي وهذه الاضافة
في الصوم لي ليست كذلك فانه ليس في الصوم لي من معنى اضافة التشريف ما في قوله تعالى ان عبادي
وعبدنا فان اللام للملك او الاختصاص وذلك لا يقتضي به تشريف نفسه فان له ما في السموات وما في
الارض وليس المقصود تشريف كل ما في السموات وما في الارض ولا يفهم منه ذلك بخلاف قوله عبدنا
وعبادي واما الوجه الخامس وهو ان اعمالهم يقتص منها يوم القيمة فيما عليهم الا الصيام
فانه ليس لاحد من اصحاب الحقوق ان ياخذ منه شيئا فهذا الوجه الحسن وان حسن من حيث
انطباقه على اللفظ من غير تكلف ولا مجاز معتقد الا انه لا يجوز ان يقال به الا ان يرد توقيف
يقتضيه واما مجرد الاحتمال فلا يجوز ولو لم يكن الا هذا الكلام في التوقف عن القول به لاسيما مع ما
ذكره ابو العباس وساقه من حديث المقاصة وقوله وهذا يدل على ان الصيام يؤخذ كسائر الاعمال
فظاهر الحديث كما ذكر الا انه لو وجد دليل صحيح على ان الصوم لا يؤخذ في القصاص امكن الجواب
عن العمل بظاهر حديث المقاصة واذا لم يرد فلا يجوز العدول عن الظاهر بمجرد احتمال لا دليل
عليه وقول ابي العباس ان قاله ابن العربي فيفهم منه انه جعله قولا له مرضيا وليس الامر على ذلك
فيما هو على ذهني واما حكاه واما الوجه السادس وهو ان الاعمال كلها ظاهرة للملايكة
فتكتبها الملايكة الا الصوم فانما هو نية وامساك فالله تعالى يعلمه ويتولى جزاءه وهذا وان قرب
في قوله لي فان يكون معناه اني منفرد بالاطلاع عليه لكنه يبطل بقوله كل عمل ابن ادم له على انه يطلع
عليه الملايكة بعيد لا يوجبه الا مجاز بعيد واما الوجه السابع فلم ازل
اظن المراد بالحديث المطلق لقوة دلالته على ان عمل ابن ادم مقدر بعشر امثاله الا الصوم
فانه غير مقدر بل الله يثيبه بغير تقدير تعظيما له لما فيه من قهر النفس وتعظيم ثوابه كل مذهب وهذا
الحديث فيه بعض الخصوصية في التقدير لغير الصوم وعدم التقدير في الصوم والذي
اورده ابو العباس من ان صوم اليوم بعشرة وان صيام ثلاثة ايام من كل شهر وصيام رمضان
صيام الدهر وقوله وهذه نصوص في اظهار التضعيف فيبعد هذا الوجه بل يبطل فنقول

ان الحديث الذي فيه تفسير كونها له تفسيره واستثنا الصوم عن ذلك لاشي اقوى منه في تفسير
هذا اللفظ وانطباقه عليه وهو حديث صحيح فتعين المصير اليه وما يرد عليه ان امكن عنه جواب
فذاك والا قلنا فيه المراد ولو وقف علينا الجواب ولم نر لفظ متين عن خلاف الدلالة يرد
عليه ما يعجز عن جوابه بعض الناس والذي يمكن عندي ان يجاب عن هذا ان المقدر محمول على
التقدير في اصل تضعيف الثواب الذي وجب بالوعد الكريم ان لا ينقص عنه وما زاد على العشر
الى السبع مائة فالامر فيه مفوض الى مجرد المشيئة لانه داخل في اصل وضع الثواب والوعد به
الذي يوجب وقوعه واما الصوم فانه في اصل وضع الثواب غير مقدر بشي معين يكون الزائد عليه
غير موعود بل الموعود عليه في الصوم ثواب غير مقيد بعدد في اصل وضع الثواب وهذا المعنى
لا ينافي ان يحصل تحت هذا الامر العظيم عدد يذكر لا على معنى تقييد الوعد به بل لانه فرد من
افراد ما يتعلق الوعد به من عدم انحصار الوعد في عدد فالحاصل ان الاعمال غير الصوم يقدرها
بالعشر هو الموعود به الذي يجب وقوعه بالوعد والصوم لا يقدر فيه في اصل وضع الثواب
الثامنة من المفردات ذكر صاحب الجامع في اللغة محمد بن جعفر ان الجزا المكافاة على
ما يفعله الانسان من خير او شر يقال فيه جزاه بعمله جزا حسنا وجزا سيئا قال والجزا
ايضا الاكتفا بالشي يقال فلان ذو غنا وجزا اي يكتفي به التاسعة مادة الجنة من
الاستتار ومنه الجنة والجن والجنين ومعنى الاستتار شامل للكل والحقيقة الستر الحسي
وغيره مجاز والصوم من المعاني فلا يكون الستر حقيقة فيه بل للمجاز وجهه سنذكره فيما بعد
العاشرة الرفث يطلق ويراد به الجماع يقال رفث الى امراته اي افضى
اليها قال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يقال رفث بفتح الفا يرفث بضمها وكسرها
ورفث بكسرها في الماضي يرفث بفتحها في المستقبل رفثا بسكونها في المصدر وفتحها في الاسم
قاله القرطبي وهو محمول على الجماع ويطلق على الفحش في الكلام رفث في كلامه وارفث
وترفث قال بعضهم اذا افحش وصرح بما يجب ان يكنى عنه من ذكر النكاح وقال الزجاج
فيما حكاه عنه الواحدي الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجل من المراة انتهى ورافث الرجل
ورافث صاحبته مرافثة ومنه ما هو منافثة انما هي مرافثة قال العجاج
ورب اسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم ٥ وقيل الرفث بالفرج الجماع
وباللسان المواعدة للجماع وبالعين الغمز للجماع والله اعلم الحادية عشر الصخب
اختلاط الاصوات يقال في الليث صخب وقد صخب فلان يصخب فهو صخب وصاخب ويقال ما
هو صخب انما هو صاخب وهو صخاب في الاسواق واصطخبوا وتصاخبوا وسمعت
اصطخاب الطير وصاخبته مصاخبة قال الزمخشري رحمه الله ومن المجاز
واد صخب الاذي واصطخبت امواجه وعود صخب الاوتار وذكر بعضهم ان الصخب اختلاط
الاصوات وكثرتها ورفعها بغير الصواب وهذا ابعد منه وقد قدمنا انه مطلق ارتفاع
الاصوات وقد يكون ذلك بسببه مكروها لما فيه من مخالفة الوقار والسمت الحسن والتؤدة
ويقال السخب بالسين ايضا الثانية عشر ان في بعض الروايات ولا يسخر وهو من
المعروف وكانه عندي تصحيف فان صح فالسخرية الاستخفاف والاستحقار او ما يقرب
منه يقال سخر منه وبه واستسخر واتخذه سخريا وسخريا وفلان سخرة وسخرة يضحك منه
الناس ويضحك بالناس وهو مسخرة من المساخر ويقال رجل مساخر يعدها الناس مفاخر
الثالثة عشر يقال سابه وتسابوا واستبوا وهو سبة يكثر السب اي مسبوب به
واياك والمسبة والسباب ولا تكن سبة ولا سببة كضحكة وضحكة وذكر الزمخشري ان
من المجاز حبل مسبته يقال لها فلان ما بها باس واخزاها اذا استجيدت قال الشماخ

مشتبه قب البطون كانها رماح نحاها وجهة الريح راكز ولا هذا احتمال ان المجاز في
مسبه اما في الافراد او التركيب ولا مجاز في الافراد لان السب مستعمل في حقيقته ولا
في التركيب لان السب منسوب الى الحبل نسبة المفعول له اي المسبوب بسببها انه على نسبة
المفعول له حقيقة لانها مسبوبة حقيقة قال بعض المباحثين استعمل لفظ الذم في المدح وهو
مجاز الا انه يلزم عليه مجاز اخر وهو استعمال اللفظة الواحدة في معنيين مختلفين الرابعة
عشر قال ابن سيده ابن سيده والوحد والاحد كالواحد همزته مبدلة من واو وقال الانصاري رجل احد
ووحد ووحد ووحيد متوحد والانثى وحدة وحكاه ابو علي في التذكرة وانشد
كالبيد انه الوحيدة وقال ايضا يقال هذا احدى الاحد يعني بكسر الهمزة واحد الاحدين
وواحد الاحاد الخامسة عشر المقاتلة مفاعلة تقتضي ان يكون من اثنين وكذلك قاتل ولا
يحسن حمل الحديث عليه فان المراد ان يتسبب لقتل وليس المراد ان انسانا قاتل انسانا فقد وقع
المجرور من الصائم ويمكن ان يقال ان قاتله من باب طارق وسافر وعاقب مما يكون من واحد ويمكن ان يكون
على الاصل بوجه مجازي وهو ان يكون من باب اطلاق لفظ الشي على ما قاربه فان المسبوب عضبه
لاجل السب يحمله على المقابلة بمثله فيقارب ان يسبه فجعل سابا بالقرينة من السب وقد حملوا قوله
تعالى فاذا بلغن اجلهن على قاربن اجلهن ومن دقيق هذا ما قيل في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
رب ان ابني من اهلي ان المراد فاراد النداء لا اوقع النداء لدخول الفا في فقال فانه لو وقع النداء
لاسقطت وكان ما ذكر تفسيرا للنداء كما في قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه قال رب فهو تفسير للدعا
فاسقطت الفا السادسة عشر المجاز على كل تقدير لازم سواء جعلنا قاتله من باب
المفاعلة ام على معنى قتله كان فيه مجاز ان احدهما استعمال صيغة المبالغة في غير موضعها الذي هو
ان يكون من اثنين والثاني المجاز الذي في لفظ قتل فان القتل حقيقة في ازهاق الروح او الفعل الى
هذا اذا حملنا قاتل على قتل وان تركناه على معنى المفاعلة على اصله فلا بد من المجاز في اللفظ الدال
على القتل كما ذكرناه انفا والمجاز في تسميته ما قارب الشي باسمه السابعة عشر اذا تعين
المجاز في قاتله او قتله فلا بد من تحرير العبارة في المعنى المجازي المراد بقتله او قاتله الثامنة
عشرة الخلوف بضم الخا المعجمة واللام قال ابو عبيد الخلوف تغير طعم الفم لتاخير الطعام
يقال خلف فمه يخلف خلوفا قاله الكسائي والاصمعي وغيرهما قال ومنه حديث علي حين سئل عن
القبلة فقال وما اربت الى خلوف فيها وقال ابن دريد في الجمهرة وخلف فوه يخلف خلوفا وخلافة اذا
تغير من صوم او مرض وقال ابو فارس في المجمل وخلف فوه تغيرت رائحته وقال ابن سيده وخلف
اللبن وغيره وخلف يخلف خلوفا تغير ريحه وطعمه وخلف فوه يخلف خلوفا تغير ومنه خلوف فم
الصائم وقد خلف فوه واخلف لغتان قال محمد بن جعفر التميمي في كتاب جامع اللغة وقال بعضهم
انما يقال اخلف فوه اي حدث له رائحة بعد ما عهد منه وانشد بان الشباب واخلف العمر
والعمر هنا اللحم الذي بين الاسنان ويريد قوله اخلف تغيرت رائحته قلت العمر هنا بفتح
العين وسكون الميم التاسعة عشر يجوز ان يطلق الخلوف على الجسم الحاصل للخلوف الذي هو
التغير وسياتي بحث يتعلق بذلك ويقع في السنة الفقها خلوف فم الصائم بفتح الخا وقد غلط قائله
لانه نقل المعنى الى غير المراد به المستحيل ارادته ههنا فان الخلوف الشخص الذي يكثر اخلافه
لوعده العشرون ذكر الراغب ان عند لفظ موضوع للقرب فتارة يستعمل في المكان وتارة
للاعتقاد نحو عندي كذا وتارة في الزلفى والمنزلة وعلى ذلك قوله بل احيا عند ربهم رزقون ان الذين
عند ربك وعلى هذا قيل الملائكة المقربون وقوله تعالى وما عند الله خير وابقى وقوله فاولئك
عند الله هم الكاذبون وقوله وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله عز وجل ان كان هذا هو

المعاقد

رابعين

الحق من عندك معناه في حكمة والعنيد المعجب بما عنده يقال مثله يمشي ابنه هو وقيل بينهما فرق لان
العنيد الذي يعاند ويخالف والعنود الذي يعدل عن القصد قال وبقال بعير عنود واما العنيد
فجمع عاند وجمع العنود عند وجمع العنيد عند وقال بعضهم العنود هو العدو لعن الطريق لكن
حص العنود بالعادل عن الطريق في الحكم وعند عن الطريق عد اعد وقيل عاند لازم وعاند فارق
وكلاهما من عند لكن باعتبارين مختلفين كقولهم البين في الوصل والهجر باعتبارين مختلفين قلت
قوله وبانه للاعتقاد نحو عندي كذا اشعر انه يدل لفظة الاعتقاد بالعلم اذ يجمع بينهما معا لان ذلك
يستعمل بالنسبة الى علم الله تعالى ولا يقال له اعتقاد الحادية والعشرون الفرح
انبساط النفس وسرورها بما يرد عليها من الملايم والفرحة المرة الواحدة منه وقد تطلق
الفرحة على سببها يقال لك عندي فرحة اي بشرى لان البشرى سبب الفرحة والرجل فرحان
ومفراح ويقال افرحه كذا بمعنى سره وافرحه بمعنى غمه والهمزة للسلب والشد
لما نوى الجيش قلت ولم اكن لا افرحه ابشر بغزو ومغنم ٥ ولو اراد السرور لكان
قد افرحه ولم يصح قوله ولم اكن لا افرحه ومنه يقال المرء دائر بين مفرحين فاعله
من سلامه وحين وقال ابو محمد بن قتيبة الفرح المسرة قال الله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها اي سروا والفرح الرضا لانه عن المسرة يكون قال الله تعالى
كل حزب بما لديهم فرحون اي راضون وقال فرحوا بما عندهم من العلم اي رضوا والفرح البطر
والاشر لان ذلك عن افراط السرور وقال الله عز وجل ان الله لا يحب الفرحين وقال انه لفرح فخور
وقال ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وقد تبدل الحاها في هذا المعنى فيقال
فره اي بطر قال تعالى وتنحتون من الجبال بيوتا فرهين اي اشرين بطرين والهابدل من الحا والعرب
تخرجها تقول مدحته ومدهته بمعنى واحد الثانية والعشرون قد ذكرنا ان
الذوات تقصد بذكرها صفاتها الجميلة المناسبة لما تذكر معها كما تقول انت تقول كذا اي مثلك
يفعل كذا او يراد به مناسبة صفته لذلك الفعل فقوله تعالى وانا اجزي هذا الجزي
فكانه يقال وانا المحسن المنعم الواسع العطا اجزيه الثالثة والعشرون با من اسناد
تعديه الصيام في صدر الكلام والفرق بينه وبين الصوم لي وانا اجزي به لو قيل فان فيه
اشارة عظمى الى فضيلة الصوم الرابعة والعشرون الحج المناسبة بين لي وانا اجزي
به الخامسة والعشرون استبعد بعضهم ان يكون المراد تفرح الصايم عند فطره فرحه
بما اباح له من الطعام والشراب

الوجه الخامس في شيء من العربية

وفيه مسائل **الاولى** ساته قد اجتمع فيه ساكنان ولا يلتقي ساكنان في الاعراب من
كلام العرب في الوصل الا بثلاثة شروط احدها ان يكون الاول حرف مد ولين الفا او واوا
مضموما ما قبلها او يا مكسورا ما قبلها الثاني ان يكون الثاني من الساكنين مشددا الثالث ان يكون الساكنان
من كلمة واحدة نحو دابة وهذه الشروط موجودة في ساته اما الاولى فظاهر وكذلك كونه
من كلمة واحدة واما الادغام فلان المثلين اذا التقيا في الفعل وكان الحرف صحيحا وكان
الثاني منهما متحركا بحركة لازمة فالادغام نحو رد وشد وشم وارتد واشتم وهذه الشروط
موجودة في ساته لان الاصل سابب فاجتمع المثلان في كلمة واحدة والثاني متحرك بحركة
لازمة فجاء الادغام الذي هو احد الشروط الثلاثة وقولنا بحركة لازمة احتراز عن الحركة
العارضة كما اذا كان الثاني ساكنا فتصل اليه الحركة نحو لم يرد واردد فان الحركة

فصل الى هذا الحرف الثاني الساكن فيقول لم يرد الرجل واردد الباب فهذا اختلف فيه العرب
على ما تبين في موضعه التاسعة احد احد المواضع التي اعلت فيها الواو فاء مع فتحها وهو
شاذ فيقاس ومثله في الشذوذ وداناة وانما اجلفوا اذا كانت مكسورة كما شاح في وشاح هل يوقف
فيه على السماع او يكون قياسا والمنقول عن الجرمي انه ذهب الى الوقوف على ما سمع وان الاكثر النحو
ذهبوا الى القياس لانه كثير ومثل اناة واحد اسما وقد استضعف هذا الابدال لان الهمزة
لا تجتمع مع الواو الا ترى ان هذه من حروف طرف الفم والهمزة من اقصى الحلق فاعتذر بانهم ابدلوا
الواو من الهمزة كثيرا فلذلك ابدلوا الهمزة من الواو قال بعضهم وعلته والله اعلم انها وان بعدا في
المخرج فقد تقاربا في الصفة الثالثة قال ابن سيده في المحكم والمرء الانسان تقول هذا
مرء وكذلك في النصب والخفض بفتح الميم هذا هو القياس ومنهم من يضم الميم في الرفع وينصبها
في النصب ويكسرها في الخفض يتبعها الهمز على حد ما يتبعون الراء اياها اذا ادخلوا الف الوصل
فقالوا امرؤ وقول ابي خراش جمعت امورا ينفد المرء بعضها من الحلم والمعروف
والحسب الضخم ٥ هكذا رواه السكري بكسر الميم وزعم ان ذلك لغة هذيل ولا يكسر هذا
الاسم ولا يجمع جمع السلامة لا يقال امراون ولا امرؤون ولا امارئ وانثوا فقالوا
مراه وخففوا التخفيف القياسي فقالوا مرة وهذا مطرد قال سيبويه وقد قالوا مراة وذلك
قليل ونظيره كماه قال الفارسي وليس بمطرد كانهم توهموا حركة الهمزة على الراء فبقي مراه لم يخفف
على هذا اللفظ والحقوا الف الوصل في المؤنث ايضا فقالوا امراة فاذا عرفوا قالوا المراة وقد حكى
ابو علي الامراة وحكى ابن الاعرابي انه يقال للمراة انها لامرؤ صدق كالرجل وهذا نادر الرابعة
قد ذكرنا ان العندية قد يراد بها عندية العلم فاذا حملناها ههنا على ذلك فههنا معنيان احدها
ان يكون المراد ان الخلوف عند الله يوم القيامة اطيب من ريح المسك ولا يكون في ذلك علم الله تعالى حتى
يكون في الخارج لان علم الله تعالى لابد وان يكون على وفق المعلوم فاذا عبر الله تعالى رايحة
الخلوف الى الطيب من رايحة المسك علمه الله يوم القيامة فذلك يوم القيامة ظرف لعندية العلم
فلذلك وليس في هذا ما يوهم عدم العلم قبل ذلك اليوم اعني يوم القيامة والمعنى الثاني ان يكون المراد
ان عندية العلم حاصله الان فانه يكون يوم القيامة اطيب من ريح المسك فعلى المعنى الاول يتعلق يوم القيامة
بالظرف الذي هو عند الله تعالى ويتعلق عند الله تعالى بالمقدر الذي هو الخلوف بمعنى المتغير
ويجوز ان يتعلق الظرفان معا بالذي هو عند الله ويوم القيامة باطيب ولا مانع من ذلك فان الظرفين اذا
اختلفا فكان احدهما زمانيا والاخر مكانيا جاز تعلقهما بعامل واحد نحو ضربت زيدا يوم الجمعة
عند الامير لان الفعل يطلبهما معا اذ لا يعقل حصوله في الوجود الا واقعا فيهما وان اتفقا اي الظرفان
وكانا زمانيين او مكانيين فان عطف احدهما على الاخر او كان بدلا منه نحو صليت يوم الجمعة ويوم السبت
ونحو عند زيد وفوق الدار وصليت يوم الجمعة وقت الاذان ونحو عندك قدامك
جاز تعلقهما بعامل واحد لان حرف العطف ينوب عن العامل والبدل هو المقصود بالنسبة دون
المبدل منه فان لم يكونا كذلك لم يتعلقا بعامل واحد فلا تقل قعدت عند زيد عند بكر ولا صليت يوم
الجمعة يوم السبت الا على الوجه المذكور لا يتعلق الظرف بعامل عبارة عن وقوع ذلك العامل فيه
بمعنى اقترانه بجزء من الزمان وحصوله في جهة من المكان وعند تكرار الفعل الواحد بصدد
حين صدوره من فاعله الواحد مقترنا بجزءين من الزمان ولا حاصلا في جهتين متغايرين وعلى
الثاني يتعلق يوم القيامة باطيب اي ان علم الله تعالى ان يتعلق بانه يوم القيامة اطيب من ريح المسك
الخامسة حيث يتعلق الظرفان المختلفان بعامل واحد فالواسع ان يتقدم الى العامل
الظرف الزماني لا رتبة له ادنى من رتبته المكاني بدليل جواز عمله في المبهم والمعين من الزمان

نحو اعتكفت وقتا وصليت يوم الجمعة وامتنع عمله في المفعول في المكان نحو صليت المسجد وصليت
البيت ولا يعمل الا في المبهم منه نحو صليت نحو المسجد وسرت فرسخا وعلى هذا اخذ لفظ الحديث
اذا الظرف الزماني وهو يوم الجمعة وفي العامل الذي هو اطيب فهو في معنى المقدم الذي ذكره
لان المقصود من المقدم اذا تقدم العامل ان يكون يليه ويباشره وهذا البحث على تقدير تعلق
الظرف باطيب السادسة فقد ذكرناه تقدير معمول اطيب يستبعد وقد منع او استبعد
الشيخ ابو عمرو بن الحاجب اجازه ولم يستبعده حيث على قولهم هذا بسرا اطيب منه رطبا ورجح
ان العامل في الحال اطيب وحكى عن ابي علي الفارسي ان العامل اسم الاشارة ولم يرتضه وذكر انه يعني
الفارسي لم يات بشيء عن ما ذكرته واستبعد عمل افعل فيما قبله وهو غير مستبعد قلت
وكانه لم يستبعده للاتساع في الظروف ما لا يتسع في غيرها الا ترى ان البصريين لا يجيزون في كان
واخواتها تقديم معمول الخبر الا اذا كان ظرفا او حرف جر نحو كان يوم الجمعة زيد قائما واجاز
ذلك الكوفيون في نحو كانت الحمى تاخذ زيدا ان يقال كانت زيدا الحمى تاخذ والظرف
والمجرور يتسعان فيهما ما لا يتسع في غيرهما وقال الشيخ ابو عمرو ولا يلزم من تقدم معمول افعل عن
المعمول في المفعولية انه لا يعمل في الحال السابعة [illegible] العربي كلاما
ادرج تحته شيئا من الكلام على هذا الحديث وهو قوله في قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا
وشبهه اصل هذا والله انبتكم من الارض انباتا فنبتم نباتا فحذف مصدر الاول لدلالة فعله
عليه والفعل الثاني لدلالة مصدره عليه وكذلك قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا
بعيدا اي فيضلون ضلالا بعيدا فيعمل فيه ما ذكرناه وهذا الحذف في ظرفي الزمان والمكان لدلالة
مثلها عليها لارشاد المعنى الى ذلك نحو قوله صلى الله عليه وسلم لخلوف فم الصائم عند الله يوم
القيامة اطيب من ريح المسك المعنى اطيب من ريح المسك عندكم في الدنيا لان المعنى يفضل ريح
الخلوف في يوم القيامة في الطيب على ريح مسك اهل الدنيا عندهم لا على مسك الجنة فان الله
اعلم انها اطيب وليس في الحديث تعرض الى مسك الاخرة لان اهل الدنيا لا يعهدونه والتفضيل
في ابدال التفضيل الا بين امر معهود عند المخاطب لئلا يخلو الكلام من الفايدة ومنها فاذن
الالف واللام في المسك للعهد لا للجنس لان مسك الجنة يطلق عليه اسم مسك وليس مرادا
بلفظ الحديث الثامنة قد ذكرنا في الكلام ان الالف واللام للعهد مثله بالنسبة
الى المعنى لا من اعني الجنس وتعريف الحقيقة وقد تقدم منعه لكونها للجنس فتوفر
للنظر في تعريف الحقيقة

الوجه السادس في شيء من المعاني والبيان

وفيه مسائل الاولى قد ذكرنا في شرح هذا الحديث ان الحكم قد يراد الى الذوات
والمراد صفاتها المناسبة او المنافية لما ذكرنا المجهد الى قوله تعالى وانا اجزي به فكانه
قال وانا المحسن المنعم الواسع العطا اجزي به الثانية لا تغفل عما تضمنه تقديم
هذا الضمير المتصل في صدر الكلام والفرق بينه وبين لي واجزي به فان فيه اشارة
عظمى الى فضيلة الصوم الثالثة المح المناسبة بين لي واجزي به الرابعة
لفظ جنة دال على الاستتار وانه حقيقة في الاجسام فهو اذن مجاز في الصوم
وظاهره الاخبار عن كونه جنة مانعة لكن من الرفث والمعاصي وامثال ذلك فاذا جعلناه
خبرا فلكونه لا يدل على الطلب دلالة التزامية واذا جعلناه بمعنى الامر اي ان يريد به
الامر كانت دلالته على الطلب دلالة مطابقية الخامسة اذا جعلناه على الخبرية
فيحتمل ان يكون خبرا عن كونه جنة من النار وقد جاء انه ورد ذلك في بعض الروايات
جنة من النار وفي بعضها جنة ما لم يخرقها والمقدر جنة مانع من النار ما لم يخرق

الجنة

الجنة لانه على هذا التقدير يرتفع للامر بجعله جنة بان يكون ما يمنع منه الصوم ولا يكون جنة
حينئذ بانخراقها والحسن في هذا اللفظ ان يكون بمعنى الامر بتقدير ليكن الصوم جنة عند
انخراقها وليس كذلك لانه لو خرقها لا يستمر الامر بعد ذلك بان يجعل جنة ولا بد من ان يكون خبرا اعني
جنة ما لم يخرقها السادسة يحتمل ان يكون خبرا عن امر شرعي اي حكمه في الشرع ان يكون جنة
وهذا اعني كونه بمعنى الامر لما ذكرنا من الفرق بين الدلالة فلا يكون بمعنى الامر والدلالة الالتزامية
في ان يدل على شيء يلزم منه الطلب ولا شك ان يكون الشيء حكم الشرع ان يكون جنة وهذا يلزم منه
الطلب لانه موضوع للطلب السابعة اذا جعلناه على انه جنة من النار ففيه وجهان
احدهما ان يكون المراد به يمنع من دخول النار ويبعد عنها ويجوز عن معنى المنع والابعاد بالستر
ويقوي هذا الحديث الصحيح من صام يوما في سبيل الله باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا والثاني
ان يكون كونه جنة من النار من باب ذبح الموت في الاخرة ومن باب تجيء البقرة وال عمران كانهما
غمامتان او غيايتان او فرقان من طير صواف فيكون المعنى ان الله تعالى يبرز للابصار ساترا
بين صاحب الصوم والنار اظهارا للمعاني في الامثلة الحسية الثامنة اذا جعلناه
من باب ذبح الموت فيجوز ان يكون اطلاق لفظ الجنة عليه حقيقة بان يكون اللفظ لما يتقى ويحتمى
به من السهام ولا يدخل في الحقيقة خصوص الحسية في الخارج ولهذا ان يرد اي ذلك
الساتر ولم يكن ممن يفهم هذا المعنى او ممن لم يثبته اطلق عليه اللفظ الا على جهة المجاز لانه لم
يفهمه فكيف يطلقه عليه ويريده وهذا يسوق الى المسالة الاصولية وهو ان اللفظ موضوع
للمعنى الذهني او الخارجي وهذا الوجه يكون هاهنا مجاز حذف وان جعلناه مجازا عن المانع له
وعدم دخول النار فهذا من مجاز الملازمة لان الساتر بين الشيئين مانع من المخالطة والملابسة
فهو من باب اطلاق اسم الملازم على الملزوم لان المنع من المخالطة والملابسة لازم منه الستر
التاسعة يجوز ان يجعل الصوم جنة بمعنى كسره للشهوات التي مادتها الطعام والشراب
بالاضعاف والازالة ويكون وصفه بانه جنة كوصفه بانه وجاء اي يقوم مقام الجنة الساترة
بين المرء وبين الشهوات وهذا راجع الى حمله على المجاز فهو ظاهر لفظ الحديث ولا ابالي انه
احتراز عن المواخذات والمحسوسات فاي فايدة فيه لانا نقول لما كان هذا المنع ناشيا عن فعل المكلف
الذي هو الصوم ذكر في ترتيب الثواب عليه للتسبب الذي فعله المكلف بالصوم العاشرة
قد ذكرنا احتمالين في معنى الصوم جنة احدهما الخبرية والثاني ان يكون بمعنى الامر واذا تردد
اللفظ بين احتمالين احتيج الى الترجيح والترجيح له وجوه منها الترجيح بالحقيقة على المجاز
وهذا موجود في جعله خبرا لان اللفظ موضوع حقيقة للخبر وتايد ذلك بما ذكرناه من
رواية جنة من النار وجنة ما لم يخرقها فان قلت من وجوه الترجيح الاستدلال
بما سبق اللفظ من المعنى وما تاخر عنه حتى كان ذلك سببا لترجيح المجاز على الحقيقة في
بعض المواضع قلت لا ولقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فانه يحتمل
كما ذكر التبجيل والتعظيم في دعائه فلا ينادى بالاسم بل بالصفة الجليلة كيا نبي الله ويا رسول
الله ويحتمل ان يراد به اجابته صلى الله عليه وسلم اذا ما دعوا لانه عبث لا تجعل دعاءه لكم
عليه في رتبة ما ذكره الاجابة فلا يكون ان الحا وقد رجح بعضهم هذا الثاني لمناسبة للسابق
وهو انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى
يستاذنوه وفي ترجيحه نظر ومن الثاني وهو الترجيح باللاحق قوله تعالى والتين والزيتون
فانه حقيقة في الثمرين او الشجرين المعروفين ومجاز في الجبلين اللذين هما بالشام
ورجح الثاني بقوله وطور سينين فهو ترجيح بالمتاخر ويقوي قول من قال انه اراد بالتين
دمشق والزيتون بيت المقدس فانهم الله تعالى يحل دمشق ماوى علي وجبل بيت المقدس

[illegible]

لانه ساوى الانبياء كلهم وليكن لانها اثر ابرهيم صلى الله عليه وسلم وورد على عيسى بما نسبت الى عيسى عليه الصلاة والسلام ويرجح هذا الحمل مناسبة هذا القسم لهذه الامارات المعظمة بما وقع فيها من النبوات وآثارها فاذا ثبت ان المرجح قد يكون بسابق والاحق فقوله صلى الله عليه وسلم الصوم جنة فاذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل يناسب ان يكون المراد الامر اي ليكن جنة فلا تفعلوا ما يخالفه مما لا يليق به لمناسبة الامر بالشيء للنهي عن ضده قلت هذا المتبع المناسب بين ما تقدم وبين قوله اذا جعلنا الخبر عن الامر الشرعي فانه لا يناسب الامتثال ايضا فان كان الامر الى النهي اقرب فالمرجح فالروايات الاخرى اقوى والله اعلم الحادية عشرة قد مر ترجيح الخبر على الامر لحديث الاخر الصوم جنة من النار الصوم جنة ما لم يخرقها فللقائل ان يقول اذا رجحنا الخبرية او اخرتها وحملها على كونه جنة من النار بدليل الرواية الاخرى فما معنى هذا التسبيب الذي جاء بالفاء فان كونه جنة من النار لا يظهر فيه كونه سببا لعدم الرفث والصخب والجواب ان في هذا ايماء واشارة الى ان الرفث والصخب فيه يخرجه عن كونه جنة من النار فكونه جنة سبب النهي عن الرفث والصخب فيه بواسطة كون الرفث فيه ينفي كونه جنة الثانية عشرة لو قال قائل اذا جعلته جنة من النار وقررت ان ذلك بواسطة كون الرفث والصخب يوجب خروجه عن كونه جنة والخروج عن كونه جنة لا يقتضي دخول النار فالجواب ان في هذا اشارة لطيفة وايماء خفيا الى غلبة الوقوع في الذنوب او الاكثرية فاذا كان المقتضي للدخول موجودا والمانع مفقودا عمل المقتضي عمله فحصل المقصود من التهديد والتعظيم الثالثة عشرة فاذا تعلقت بالدليل على غلبة الذنوب او اكثرها قلت اجتناب رجال الالتزام من الناس والنظر الى افعالهم وقد سمعت ما جاء كل بني ادم خطاء وخير الخطائين التوابون ولو تنبهت الى الاعلام بهذا الوجه مرتقيا الامر بالتوبة والاستغفار عموما من غير تخصيص وتقييد بقدر الذنب يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه علمني دعاء ادعو به في صلاتي قال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا ولم يكن اسفا المانع وهو كونه جنة مما يثير الخوف لتجويز ان يكون الجنة مقصودة عليه الرابعة عشرة قد يكون الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم فاذا كان يوم صوم احدكم يفهم منه خروج النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وانه بسبب خروج اللفظ على وجه الخطاب لتنزه النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وانه ليس بعرضيته فلم يكن فاحشا ولا متفحشا ولا صخابا في الاسواق صلى الله عليه وسلم الخامسة عشرة الصوم جنة ليس فيه حصر الجنة فيه وانما يقتضي انه جنة وفقط اي سبب للستر عن النار اذا سلم من الامور المنهي عنها وقد يكون غيره سببا ايضا وجنة فمن استطاع منكم ان يتقي النار بشق تمرة فليفعل والحساب يدخل السيئات ووصف اشياء كثيرة بالنسبة الى النجاة او غيرها من ثواب الاخرة يقتضي مصالح منها الحرص على جميعها فانه تندفع الشك في قبول بعضها او صحته فاذا اخرت كان الرجاء في تحصيل فائدتها اكثر السادسة عشرة هذا العموم الذي في قوله صلى الله عليه وسلم احد يقصد الامر بهذا القول بالنسبة الى كل احد ويلغي الفرق بين احوال الناس من فيهم الوضيع والرفيع والخسيس والنزيه فربما يتوهم خروج الخسيس عنه كما في عادة الناس انه اذا سب حلف فما يكون ان يهان المقابل كان ينبغي ان يحترمه ويتسامح لنفسه واذا شتمهم الخسيس عذره في مقابلته فالعموم يلغي هذا الوهم ويقصد التساوي السابعة عشرة ولا يرفث ولا يصخب هذا من النوع الذي يكشف فيه الى مراتب الترقي والتنزل

[illegible]

ويرتب

وترتيبه ما ينبغي ان يبدا به وهذا انتقال من الادنى الى الاعلى لان الرفث الخنى والفحش من الصخب فان الصخب الذي هو اختلاط الاصوات من حيث هو هو انما ينافي السكينة والسمت الحسن والاتيان بالالفاظ الفاحشة من حيث هي هي الفحش وربما كان يحرمه ولذلك ترى الناس يصطحبون في مباحثهم العلمية وتخاطباتهم وكلا ستحقونه استقباح ذكر الالفاظ الفاحشة التي يكنى عنها واذا كان هذا ان المقصود النهي عن المنافيات للصوم وتعظيم امر الصوم لعدم كونه جنة واذا ابتدا بالنهي عن الفحش لم يلزم منه النهي عن الادنى فاذا الحق النهي عن الادنى بعده كان ابلغ في تعظيم الصوم وتنزيهه عن المنافيات فكانه نهى عن الافحش وقيل ولا يقتصر ذلك عليه بل وعلى ما هو دونه في الفحش وكما هذا الحديث من حيث النهي الداخل على الرفث والصخب الذي هو معنى النفي ولا يشتبهن عليك قولنا انه انتقال من الادنى الى الاعلى فان الذي ادعيته من الانتقال من الاعلى الى الادنى بالنسبة الى حقيقة النفي والنهي داخل عليهما والانتقال من الادنى الى الاعلى فان الذي ادعيته من الانتقال من الاعلى الى الادنى بالنسبة الى حقيقة النفي والنهي داخل عليها والانتقال من الادنى الى الاعلى باعتبار النهي الداخل على النفي لا باعتبار حقيقة النفي الذي دخل عليها النهي فالمقصود ان النهي عن الادنى ابلغ في مقصود المنع والتعظيم من النهي عن الاعلى فان قلت هلا اكتفي بالنهي عن الادنى الذي جعلته ابلغ من النهي عن الاعلى الذي هو الرفث كما اكتفي بالنهي عن التافيف عن النهي عن الضرب قلت هذا او لا خروج الى سؤال اخر والجواب عن السؤال الذي يعلق بالقدر بسبب والماخذ قد حصل وبعد ذلك فنقول لا يكفي لان الرفث سبب داع الى ما يفسد الصوم وهو الجماع لاجل ثوران الشهوة بذكر ما يتعلق بالنساء لا سيما مع الاجانب في حق بعض الناس والصخب لا يفسد الصوم والاعتناء بذكر ما يفسد العبادة اهم من الاعتناء بذكر ما لا يفسدها فلم يترك لشدة الاهتمام بذكره واشغل الى الصخب الذي هو اخف لاجل تاكيد النهي كما ذكرناه وحصل الجمع بين ذكر الاهم وبين الترقي في تاكيد النهي الثامنة عشرة قوله صلى الله عليه وسلم فليقل اني صائم الحديث لا يحمل الثاني على التاكيد لان التاكيد اللفظي اعادة اللفظ او مرادفه كقوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى بخلاف قوله الحاقة ما الحاقة وقوله اني امرؤ صائم ليس كذلك وقد ورد في بعض الروايات اني صائم اني صائم وذلك تاكيد حرما فنقول اما اني صائم فقد تحرر به على قاعدة وهو ان الحكم المضاف الى الذوات قد يكون المقصود منها صفاتها القائمة بها اما المناسبة تلك الصفات وما يراد تحصيله والحث عليه كما يقول المرء احسن واجاد في كلامه تقول هذا او المقصود صفاته المقتضية لذلك الحسن ولعل من هذا والله اعلم وكان ما عليه قول الراجز انعتها اني من نعاتها او يكون تلك الصفات منافية لما يصدر عنه كما يقول المرء يفعل فعلا لا يليق به انت تفعل هذا تريد وصفه بما ينافي ذلك الفعل فاذا ثبت هذا فقوله اني صائم المنافاة صفته التي هي الصوم للرفث والفحش واما قوله اني امرؤ صائم ففيه معنى اخر وهو منافاة الوصف للصوم على سبيل العموم في حق كل امرئ والتنبيه الى العلل في امتناعه هو انه من جملة افراد ذلك العام الذي يتعلق به الحكم فالاول يرجع الى امر تخصيصه والثاني يرجع الى العموم يدخل هو تحته فان قلت فمن اين ياخذ العموم في اني امرؤ صائم قلت لان المقصود التنبيه وهو ان هذا الذي سب او قاتل لا يرفث ولا يصخب وهذا الاخذ فيه من مقدمة

[illegible]

أخرى وهو أن كل امرئ صائم لا يرفث ولا يصخب فيكون المعنى هكذا إني امرؤ صائم وكل امرئ صائم لا يرفث
فأنا لا أرفث فلا بد أن يكون العموم حاصلا في كل امرئ صائم لا يرفث حكما وشرعا لأنه لو لم يكن عاما والقسم
الحاصل له إني صائم له الرفث وصائم ليس له الرفث لم يلزم أن يكون هذا المسبوب لا يرفث التاسعة
عشر فائدة الأمر بهذا القول تذكير النفس بالحالة التي وجد ما يذهلها عنها ويغيبها عن الذهن
وهو المشار به المقصد لثوران الغضبية إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا
فإذا هم مبصرون ذلك والله أعلم يذكر وأما توجيه عدم الإجابة لداعي الشيطان بجلال الله وعظمته
وما يجب أن يكون الإنسان عليه من الحياء منه العشرون فائدة التكرار لهذا القول فإن المعنى
في النفس وتقوية النفس إلى الامتناع مما نافى الصوم وقد ورد الشرع بالتكرار في الأذكار رواية
والله أعلم أن الوساوس والغفلات تعتري الطروق للقلوب والمقصود بالذكر الحضور
ومواطأة القلب للسان فإذا أمر بتعداد الذكر رجي أنه يحصل هذا المقصود ولو مرة واحدة
فيحصل الثمرة والثواب الموعود به من استغفر الله غفر له الحادية والعشرون
إذا كان المقصود تذكار النفس بالمنع من المنهي عنه فلو قال فإني لم خص قوله إني صائم مع أنه
يمكن أن يقال لفظ آخر يقتضي منع ذلك للنفس من ذلك المنهي عنه فلتنبيه أمران أحدهما الجمع
بين المعنى الشرعي في الصوم والإشارة إلى مناسبة المعنى اللغوي له أيضا لأنه الإمساك إذا
كان الإمساك فليقصر الإمساك عن المشاتمة وليس في الألفاظ التي تمنع من غير إشعار المناسبة اللغوية
الثاني الدلالة على أن مقتضى الصوم الإمساك عن هذه الأمور ولو ذكر لفظ آخر لا يدل على أن ذلك
مقتضى الصوم لم يقم مقامه كما لو قال إني أخاف الله أو إن هذا معصية فإن هذا لا يدل على
مقتضى الصوم بخصوصه ترك هذه الأمور المنهي عنها لا بشرط الجمع الحاصل في ذلك الثانية
والعشرون أمرنا بقوله إني صائم إني امرؤ صائم مطلقا وقد يكون الساب له صائما
إنما كان في الصوم المفروض أو المستحب إذا علم به فكان يمكن أن يقال إنك صائم فاترك ما فعلت
ولم يؤمر بذلك بل أمر بقوله إني صائم ولعل السبب فيه أنا إن جعلنا هذا القول قولا نفسيا مراعاة
لنفي الرياء أما بالصوم أو بالأمر بالمعروف أحسن بمحوزهما وإن جعلناه قولا لفظيا ففيه
وجهان أحدهما أن اهتمامه بنفسه لم يردعها بعد وجود الداعي إلى الفعل أولى فإنه أقدر على
الصبر والامتناع لموعظة نفسه من اقتداره على امتناع غيره بوعظه والثاني أن فيه تعريضا
لسابه بأنه فعل خلاف مقتضى عادته فكأنه يقول أنا صائم فتركها لا سعي كما فعلت أنت من ترك
ما سعى متى لم يكن صائما وهذا كما يقول لمن تريد عتبه عند محاورته وأنا أخاف الله تعريضا له بأنه
لا يخافه في المعصية والله أعلم الثالثة والعشرون قوله عليه السلام في هذا الموضع وفيما
لا يحصى من المواضع والذي نفس محمد بيده أو والذي نفسي بيده مقصوده فائدة الإخبار بالقسم
وهذه فائدة القسم كله ولكن يحتاج إلى فائدة تخصيص هذا القسم المخصوص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
والذي نفس محمد بيده وفائدته ضم الفائدتين وقوع المخبر عنه بمطلق القسم إلى الفائدة في الصدق
في الإخبار بذكر كون النفس بيده وكان درعها فتأمله الرابعة والعشرون لا يغفل عن
تفضيل الخلوف على الطيب الطيب كما في الحديث وهو أطيب الطيب يعني المسك إذا
كان يحصل التفضيل بما هو دونه في الدرجة من الروائح الطيبة فالعدول إلى التفضيل بالنسبة
إلى أعلى الدرجات في الطيب لأن المعظم تفضيل الخلوف الخامسة والعشرون
التنبيه على الحكمة ولوازمها توجب استحالة الاستلذاذ بالروائح في حق الله تعالى على
الوجه الذي هو ثابت فينا قال أبو العباس القرطبي لا يتوهم أن الله تعالى يستطيب الروائح

وبلزمها

ويلزمها كما يقع لنا من اللذة والاستطابة إذ ذاك من صفات افتقارنا واستكمال نقصنا وهو الغني
بذاته الكامل بجلاله وتقدسه على أنا نقول إن الله تعالى يدرك المدركات ويبصر المبصرات ويسمع
المسموعات على الوجه اللائق بجلاله وكماله وتقدسه عن شبه مخلوقاته فإنما معنى هذه الأطيبية
عند الله أنها راجعة إلى أنه يثيب على خلوف فم الصائم ثوابا أكثر مما يثيب على استعمال روائح المسك
حيث ندب الشرع إلى استعماله فيها كالجمع والأعياد وغير ذلك ويحتمل أن يكون ذلك في حق الملائكة
يستطيبون ريح الخلوف أكثر مما يستطيبون ريح المسك انتهى قوله السادسة والعشرون لما كانت لفظة أطيب
منقولة في الحديث كما مر وطائفة ليس يجب أن يتعرض لمعناها وظاهرها يمكن حملها على ظاهرها
المعلوم في العادة أولا فإن لم يمكن نظر في وجه المجاز فهذا داع إلى بيان استحالة إرادة المعنى
الظاهر منه عرفا والذي قاله من استحالة الاستلذاذ على الوجه المعلوم عنه في العرف متفق عليه بين
المتكلم والمتفلسف المستدلين في التنزيه وإنما اختلفا في اللذة العقلية وليس هذا موضع الكلام
على ذلك وإنما يجوز هذا الظاهر الحشوي المصرح بالجسمية ولا التفات إليه فأما
المجاز الذي ذكره أبو العباس من جعله الأطيبية مجازا عن ترتيب الثواب فهو عندي مجاز بعيد
لأنها إنما يسوغ أن كان في معنى الأطيبية ولو بكل وجه منها مطلوبا مرغوبا فيه وها هنا علاقتان
عامتان تعيد بأن يعرض محل التجوز والعلاقة كلما ضعفت بعد المجاز وبالعكس هذا من جهة النظر
إلى القرب والبعد من حيث هو هو وقد يقوم معارض يمنع من هذا الضعف ويحسن المجاز ألا
ترى إلى قول الشاعر صار الثريد في رؤوس العيدان فإنه تراه وإن بعدت
العلاقة فيه أن يطرق إلى معناه وهو أن الزرع ينبت فيستنبل سنبله ويصلح حبه فيصالح إلى
أن يصير ثريدا وجدت العلاقة بعيدة وقد ذكرنا أن ذلك موجب لضعف المجاز من حيث هو هو
لأن البعد يعسر على الذهن الانتقال من محل الحقيقة إلى محل التجوز وبالعكس في القرب لكن الذي
حسن هذا أنه قال صار الثريد في رؤوس العيدان أخبر بما يوسطه الحس تشوق النفس إلى
وجه ما حكم به فإذا ظفرت به أدركته إدراك المتكسب الظافر بمطلوبه فالتذت به وإذا نظرت
إلى قول الآخر وقال الوليد النبع ليس بمثمر وأخطأ سرب الوحش من ثمر النبع ومعناه
أن النبع تعمل منه القسي ويرمى عنها فيؤخذ سرب الوحش فيكون ثمرا للنبع بهذا الاعتبار نظرت فيه
بحال الشمول لكنه أنقص عن درجة صار الثريد في رؤوس العيدان والسبب فيه أن الذات التي
صارت ثريدا هي في رؤوس العيدان من جنسه فقربت من الحقيقة فربما لا توجد في سرب الوحش بالنسبة
إلى رؤوس النبع والوليد الذي أراده هو أبو عبادة البحتري والسبب الذي أسار الهجو في ذلك
البحتري والنبع عريان مالي وإنه حمر وإنما أشرت إلى وصف أعم وهو السبب الخفي
السبب فانحط عن رتبة الأول وهذا مثال لبعد العلاقة مع الاستحسان لوجود المعارض لذلك
الضعف ووجوه الاستحسان والاستقباح في المجازات والاستعارات تعدادات يليس الوقوف
على كلها والتعبير عنها والعدمية بحرير الحدود لأنواعها والذي ذكره أهل علم البيان في هذا
لا يفي بذلك ثم نرجع إلى المقصود فنقول يحمل الأطيبية ههنا والله أعلم على أنه
القيامة أو عنده العلم ويكون المعنى أن الخلوف أطيب في القيامة أو في علم الله تعالى
بأنه يوم القيامة أطيب من ريح المسك بمعنى أن الله تعالى يجعل رائحة الخلوف كرائحة المسك
يوم القيامة كما في دم الشهيد وهذا الفصل الذي ذكرناه نقصد به أمران أحدهما
عدم الحاجة إلى ذكر ما يتعلق بعلم الأصول والكلام تنبيها على الجواب من قول من
يمنع الخوض في مثل هذا والثاني أنه إذا انقسم الحال في العلاقة بين البعد والقرب

وان المعذبين للوجوه الا المقارن وبين كل ذلك احتاج ابو العباس رحمه الله الى ان يبين المعارض
المرجح لقربه حسن ما قال واما قول ابي العباس ويحتمل ان يكون ذلك في حق الملائكة يستطيبون ريح
الخلوف اكثر مما يستطيبون ريح المسك فان اراد بذلك في الدنيا فهو خلاف ما جاء ان الملائكة
تتأذى مما يتأذى منه بنو ادم وما جاء ان السواك مطلوب لتطييب الفم بسبب الملائكة وان
اراد ان ذلك يكون يوم القيمة فهو مجاز بحذف المضاف اي عند ملائكة الله وعلى ما قلناه الحاجة
الى هذا الحذف

السادسة والعشرون ذا ايش يستبعد ان الفرح عند الفطر بنيل المأكول والمشروب
ويستحط هذه الدرجة عن ان يكون مذكورة معتنية في هذا الموضع مقرونة بالفرح عند لقاء
الله تعالى واقتضى ذلك ان يحمل الفرح بالفطر على ان المراد الفرح بكمال عبادته وصومه لترجع
ذلك الى ما يناسب احوال المتدينين والمعظم المقصود المناسب للاقتران بالفرح بلقاء الله
تعالى وذكر احتمال اخر وهو ان يكون الفرح عند افطاره بما حبب له من الثواب الذي لا يعلمه الا
الله جل وعز وفرحه يوم القيمة بما يصل اليه منه فان ما وجب له من فضل الله لن يخلفه الله اياه
وفيه احتمال اخر ان الفرح بان له عند فطره دعوة مستجابة وله يوم القيامة فرحه بالثواب والجزا
وذكر اخر وهو ان للصائم فرحتين احدهما عند الافطار وهو ان يتصدق الله تعالى عليه بعفيته
عند انسلاخ النهار وبما ادركه من وصل الليل بالنهار فيتحمل هلاكه لكنه وان تعرض بالصيام للهلكة
فقد رضي الله تعالى عنه بما دونها او مثله لئلا ادعجنا في ايام مهلته فله بهذا البر الوارد عليه
من الله تعالى فرحة وبما يرد عليه يوم القيمة من الثواب فرحه ذكره الحليمي وهذا كله عندي ليس بالقوي
لوجهين احدهما انه صح في بعض الروايات فرح بفطره واذا لقي ربه فرح بصومه وظاهر هذا ان
الفرح بنفس الفطر والثاني ان انبساط النفس بسبب نيل ما يزيل الحاصل بسبب الصوم من الجوع
والعطش وهذا الامر الطبيعي يمكن ان يعبر عنه بالفرح ويكون الفائدة في اقترانه بالفرح بلقاء
الله تحقيق وقوع الموعود به من الثواب عند لقاء الله تعالى كانه يقول كما انه يحقق حسا ووجودا المعنى
ان الفرح بلقاء الله محقق الوقوع في الاخرة كفرحته عند الفطر في الدنيا حسا ووجودا ان
السابعة والعشرون ههنا طريقة ادبية تنفر بها الاذهان وهو ان يطلب
الجمع بين شيئين يبعد الجمع بينهما في الذهن فيمكن ان يقال ههنا على هذه الطريقة في اي شي يجمع
قوله تعالى وما كنت بجانب الغربي اذ قضينا الى موسى الامر وما كنت من الشاهدين ولكنا انشانا
قرونا فتطاول عليهم العمر وبين قوله صلى الله عليه وسلم فان شاتمه احد او قاتله فليقل اني صائم
فيجاب عنه بانهما يشتركان في اقامة السبب مقام المسبب فانه ان طول العمر للقرون سبب
لعدم علمهم بما كان وعدم علمهم سبب الاحتياج الى ما كان للمصالح المتعلقة بذلك الوحي وسبب
السبب سبب فيكون طول العمر سببا للاحتياج وكان الاصل في هذا الكلام وما كنت بجانب الغربي
فاوحينا اليك ما كان فوضع تطاول العمر بالقرون الذي قررنا انه سبب للوحي موضع اوحينا
اليك وكذلك في الحديث فان شاتمه احد او قاتله فليقل اني صائم تذكارا للنفس بانه صائم سبب
للسكوت وعدم الجواب فوضع الصائم الذي هو سبب موضع ثلاثة الوجه
السابع في الفوائد والمستنبطات مما تقدم وفيه مسائل الاولى فيه اطلاق
لفظ الابن على ولد الصلب وولد الولد ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في كونه حقيقة
او مجازا والذي تعلق به من مسائل الفقه ما اذا اوقف على ولده هل يدخل فيه ولد ولده ورجح
الماوردي عدم الدخول وادعى ان الحقيقة في الولد ولد الصلب وان اطلاقه على ولد

الولد

الولد مجاز هذا معنى كلامه وان لم يكن بلفظه الثانية فيه الفضيلة الباهرة لعبادة الصوم
وفي ذلك الحديث عن هذا ان الصوم المطلوب الصوم المعتبر لانه لا شك ان وصف العمل
بالاوصاف المرغبة فيه دليل على طلبيته وقد ذكر ههنا اشياء من ذلك كاضافته الى الله تعالى ووعد
الجزاء عليه وعدم تقدير الثواب له وكونه جنة والثناء على ما عليه لكونه يدع الشهوة والطعام
لاجل الله تعالى والفرح عند لقاء الله تعالى فكل هذه دال على طلبيته وشرفه الثالثة
الالف واللام في الصوم يجوز ان يكون لتعريف الماهية فتدل على فضيلة من حيث هو هو ويحتمل
ان يكون للعموم بناء على ان الالف واللام في الاسم المحلى بهما للعموم ويحتمل ان يكون للعهد والمعهود
هو الصوم الشرعي الرابعة الصوم ينقسم بحسب الحكم الشرعي اقساما واجب كرمضان والكفارة
ومحظور كصوم العيدين ويكره كصوم يوم الجمعة منفردا وكصوم يوم الشك عند بعضهم ومندوب
كعاشوراء وعرفة وغيرهما واما المباح فعلى التساوي فليس في الصوم المرجح جانبه فعلى ان
ينظر في حال الصوم بالنسبة الى هذه الاحكام والى الالف واللام هل يختار ان يكون مخصوصا او معدا
او مطلقا الخامسة اما اذا جعلنا الالف واللام للعموم فهو مخصوص لانه يخرج عنه
الصوم المحرم والمكروه وان جعلناهما لتعريف الماهية وتعلق الطلب بمطلقها فيقيد بما
عدا الصوم المنهي عنه وان جعلناهما للعهد والمعهود الصوم الشرعي السالم من النقائص فلا
تخصيص ولا تقييد فيعني ان يلتفت في هذا الى معنى في الذي تكلمنا فيه السادسة ينبغي ان ينظر في بعض
من ينسب الى الفضيلة وقد قيل الجمع بين قوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى كل عمل ابن ادم
له الا الصوم وبين قوله عليه السلام وقسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل وجه
الحاجة الى الجمع ان حديث الصوم ان لا يخرج من اعماله كلها عن كونه له الا الصوم وحديث
الفاتحة يقتضي ان يخرج بعض عمله غير الصوم عن كونه له والجواب عنه ان المعنى في
اللام مختلف ففي حديث الفاتحة هي محمولة على بعض معاني الفاظ الفاتحة مخصوصة ومتعلق بخصوصه
كالعبادة وسؤال الهداية واللام في حديث الصوم على غير هذا الوجه على ما ذكرناه في الوجه الثالث
وعلى ما اخترناه انها دالة على التعدد في الثواب بجميع الاعمال الا الصوم فلا تعارض ولا تجامع وهذا
الوهم الذي وقع للسائل بسببه السؤال في معنى اللام السابعة لا شك ان مقصود الكلام الترغيب
في الصوم بسبب ترتب الجزاء عليه ويكون ذلك دافعا لما يقوله المتاخرون من الصوفية ان العبادة
لطلب الجزاء مرتبة مرغوب عنها او مذمومة حتى يقال ان العامل للجزاء كالاجير وانما الطريق العمل
لوجه الله تعالى في امتثال امره وانما قلنا انه يكون دافعا لما قالوه ومعنى ذلك ان ذكر تبطل الترغيب
بذكر الجزاء على الاعمال مع ان الحض عليه جزما وهذا في الفاظ الشرع لا يوجد ... لو قيل ان غيره اعلى منه
فقد سلم ذلك واما ان يكون هذا في محل الذم والاستكراه فلا الثامنة في رواية وكيع عن
الاعمش الصوم لي وانا اجزي به يدع شهواته وطعامه من اجلي وهذه الجملة التي هي يدع شهوته
وطعامه من اجلي تقتضي التعليل لما سبقها اي يقتضي تعليل ترتب الجزاء على هذا الامر اعني
ترك الشهوة والطعام لاجل الله تعالى والجملة بعد تقتضي التعليل لما تقدم التاسعة
وصف العام بالخاص غير جائز وعادة المنطقيين حمل الخاص على العام كقولهم الانسان حيوان ولا يقال
الحيوان انسان واطلاق العام لارادة الخاص مجاز لا على سبيل الحقيقة واذا كان كذلك
فيظهر بهذا وبما ذكرناه من التعليل ان الامساك الذي لا يكون بهذه الحالة اعني ان يكون لاجل
الله تعالى لا يكون صوما شرعيا لانه لو انقسم الصوم الشرعي الى ما يكون بهذه الصفة والى

ما لا يكون كذلك كان فيه وصف العام بالخاص او اطلاق العام وارادة الخاص والاول غير سائغ
والثاني ليس بحقيقة والاصل عدمه **العاشرة** ينجر هذا الى ان يقول القائل الحديث
يدل على اشتراط النية في الصوم لدلالة ما ذكرناه من لزوم التعليل وامتناع وصف العام
بالخاص او لزوم المجاز من اطلاق العام لارادة الخاص مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
على ان ما ليس بهذه الصفة ليس صوما ولا يمكن ان يقال انه ليس صوما لغويا فتعين ان يكون
المنفي الصوم الشرعي الا ان فيه بحثا ونظرا ذكرته في المسألة بعدها **الحادية عشرة**
اذا اقترن الفعل بكذا لكذا فله معنيان احدهما ان يكون اللام تعليلا للامر بذلك الفعل والثاني ان يكون
امرا بتعليل الفعل بذلك الشيء فاذا قلنا اكرم زيدا لانه عالم وكان ذلك تعليلا للامر بالاكرام فلا يلزم منه
الامر بالتعليل حتى لو اكرمه ولم يقصد باكرامه التعليل بالعلم كان ممتثلا واذا جعلناه امرا بالتعليل
بمعنى اكرمه معللا اكرامك له بكونه عالما فلو اكرمه لا لاجل ذلك لم يكن ممتثلا فظهر الفرق بين التعليل
للامر وبين الامر بالتعليل وكذلك نقول في باب مدح الفعل وتعليل مدحه بفعله بلفظ اجل
او ما في معناه **الثانية عشرة** واذا ثبت هذا فقوله تعالى يدع شهوته وطعامه من
اجلي يحتمل امرين احدهما ان يكون تعليلا للامر اي انه فعل ذلك بسبب امري له بالصوم فلا يلزم ان
يكون فعل ذلك معللا لفعله بانه لاجل الله تعالى ويحتمل معنى اخر وهو ان يكون حمده وجاء على كونه فعل
ذلك لاجل الله تعالى اي مقصودا به وجه الله تعالى فعلى هذا الثاني يمكن الاستدلال الذي ذكره القائل وعلى
الوجه الاول لا يصح **الثالثة عشرة** ويتعلق بهذا الذي تقدم ان اضافة العبادة الى الله تعالى بالنية
هل يجب ام لا والمراد النية بالفعل لا بالقوة وفي المسألة اختلاف بين الفقهاء مذكور في الصلاة **الرابعة
عشرة** قد تقدم من الكلام في معنى كون الصوم جنة ما يهدي الى ما يرشد اليه اللفظ من التعليل
لعدم الرفث والصخب بكونه جنة على حسب المعاني التي ذكرناها في كونه جنة هل هو راجع الى
امر شرعي او امر وجودي فتأمله **الخامسة عشرة** في مقدمة لغيرها اختلف
الناس في الكلام هل هو حقيقة في الالفاظ مجاز عن المعنى القائم بالنفس مجاز اطلاق لفظ
الدليل على المدلول او هو حقيقة في المعنى القائم بالنفس مجاز في اللفظ مجاز اطلاق لفظ
المدلول على الدليل او هو مشترك بينهما ورجح بعض المتكلمين من المتأخرين المنتسبين لكلام النفس
كونه حقيقة في اللفظ **السادسة عشرة** من يجعله حقيقة في اللفظ يحمل عليه قوله صلى
الله عليه وسلم فليقل اني صائم على الحقيقة ومن يجعله حقيقة في كلام النفس يحمل اللفظ عليه
ولا يكون مأمورا بالقول لفظا والمجاز على كل مذهب سائغ في ان يجعل احدهما مرادا من الاخر
السابعة عشرة اختلف الفقهاء في انه يقول ذلك جهرا او لا على اقوال فقالها الفرق
بين الصوم الواجب والنفل فقال في الواجب يجهر به لعدم الخوف من وقوع الرياء وفي النفل يسر
اي في نفسه للخوف من ذلك وهذا التعليل بسبب الصوم المستتر في وجوده بين الناس واما
الصوم الذي يظهر به بعض الناس كالمبدور فلا يناسبه فالله اعلم به **الثامنة عشرة**
لا شك ان المقصود بهذا النهي عن سبب المنافاة وليس اللفظ دالا على ذلك بنفسه لانه معلوم
حرما او لا الا بهذا القول بالنسبة الى هذا الامر فمثاله ان يقول قام زيد وقام عمرو مما
لا يناسب التعليل يكون الامر بعدم السب ما جوزا من مطلق تحريمه فينبغي ان يقول اني صائم
احسنا معذور من المناسبة والمعلوم خلافه **التاسعة عشرة** اذا كان المقصود هو
النهي عن السب فقد يعطى ذلك الحكم صيغة السبب حتى يدل ذلك على فساد الصوم بالسب
كما لو قال لا سب في الصوم فيأتي على ان النهي الشرعي يقتضي الفساد لا سيما في العبادات وانما

خرج

خرج على هذه القاعدة لانه وان كان النهي واقعا على السب لكنه مخصوص بالصوم فيكون الصوم
الموصوف بانه مسبوب فيه منهيا عنه فيخرج على ان النهي يقتضي الفساد كما قلناه او لا يعطى احكام
صيغة النهي فهذا بحث يمكن ان يقال اذا جعلناه دالا على النهي فليعط احكام النهي ويمكن ان يقال ان تلك
الاحكام من لوازم الصيغة المخصوصة اعني لا تفعل وانما دل هذا على مجرد ترجيح الترك ويكون حتم الترك
من احكام الصيغة المخصوصة وكذا القول في الخبر اذا كان بمعنى الامر هل يعطى حكم صيغة الامر
في الوجوب لانا نزلناه منزلته كالقطعة او يقال ان الحكم من احكام الصيغة المخصوصة التي هي افعل
مثلا **العشرون** اذا اعطيناه حكم صيغة النهي استدل به من يقول ان ذلك يفسد
الصوم لان النهي يدل على الفساد وقد نقل فيه نسب الى الاوزاعي انه قد قيل بافساد الصوم
ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في ان يدع
طعامه وشرابه فانه سبحانه لم يوقعه الا بترك الطعام والشراب وذلك بمجرده ليس بعبادة
واذا انتفت العبادة انتفى الصوم **الحادية والعشرون** في بحث في هذا الاستدلال
وهو ان يقول قولنا المقصود من هذا الكلام كذا احتمل امرين احدهما ان يكون ذلك الكلام
استعمل للدلالة على ذلك المعنى بالمطابقة حقيقة او مجازا او يحتمل ان يكون يدل عليه بطريق اللزوم
او السياق وعلى الاول يترجح ان يكون للفظ معنى ما دل عليه وان يتنزل منزلته على طريقه
وعلى الثاني لا يلزم ذلك فتأمله جيدا فبه يظهر صحة هذا الاستدلال **الثانية والعشرون**
قوله صلى الله عليه وسلم لخلوف فم الصائم تستدل به الشافعية على كراهة السواك للصائم بعد
الزوال قال الشافعي رحمه الله واكره ذلك للعشي لما احبه من خلوف فم الصائم وقد حكينا عن جماعة
من اهل اللغة ان الخلوف التغير من غير تخصيص وتخصيصه لا يوجب تخصيص الكراهة بما بعد
الزوال الا ان يدعى ان التغير لا يحصل الا بعد الزوال والوجود قد لا يساعد على ذلك او يقال ان
التغير قد يحصل قبل الزوال لكنه لا يسمى خلوفا الا بعد الزوال وهو خلاف ما نقلناه عن هؤلاء الجماعة
من اهل اللغة ولا نعلم احدا منهم خصص الخلوف بما بعد الزوال او يقال ان المراد تغير بعد عهد عن الصوم
والتغير الحادث عن الصوم انما هو بعد الزوال ولما استدل بالحديث بعض الشافعية قال الخلوف
بضم الخاء واللام وهو الرائحة وذلك يحدث من الزوال الى اخر النهار وهذا فيه امران احدهما
النزاع في ان التغير عن الصوم لا يكون الا بعد الزوال فان ذلك غير منضبط وربما اختلف بحسب امزجة
الناس ورقة المعدة وضعفها وطول النهار وقصره والثاني انه على تقدير التسليم فيه خروج عن
الاطلاق فان تغير فم الصائم يحصل قبل الزوال جزما فيندرج تحت اللفظ فان كان ذلك مقتضيا لكراهة
الازالة فاللفظ يقتضيه وتقييده بتغير يحدث عن الصوم مخصوصة خلاف الاطلاق ولكنه قد يوجه
من جهة ان المقصود اظهار شرف الصوم والترغيب فيه وذلك يناسب اعتبار سببية الصوم وهذا
الاعتبار لا يدفع المنع المذكور وعلى الجملة فليس هذا بالظاهر القوي والعمومات التي تدل على استحباب
السواك عند كل صلاة او عند كل وضوء تقتضي خلافه واقتصر هاهنا الظهر من الاستدلال على الكراهة بهذا
الحديث لما يحتاج اليه من المقدمات التي نبهنا عليها وان دلالة حديث الخلوف على ما ذكر ليست مقصودة
ودلالة حديث استحباب السواك عند كل صلاة وعند كل وضوء مقصودة والذي يقتضيه الظاهر
حيث حصل مسمى الخلوف قبل الزوال او بعده وثبت ان الحديث يقتضي كراهة ازالته ان يثبت الحكم
بثبوت الخلوف مطلقا وذلك بعد استيفاء النظر في الترجيح بين العمومات الدالة على استحباب السواك
عند الصلوات الواقعة بعد الزوال وبين دلالة هذا الحديث وقد سامحه الترجيح آنفا قال
شيخنا ابو محمد بن عبد السلام واما محل الصائم فمعه رائحة الخلوف فقد فضله الشافعي على ازالة
الخلوف بالسواك مستدلا بان ثوابه اطيب من ريح المسك ولم يوافق الشافعي على ذلك اذ لا يلزم

من ذكر فوائد الخلوف أن يكون أفضل من غيره لأنه لا يلزم من ذكر الفضيلة حصول الرجحان بالأفضلية ألا ترى أن
الوتر عند الشافعي في قوله الجديد أفضل من ركعتي الفجر مع قوله صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من
الدنيا وما فيها وكم من عبادة قد أثنى الشرع عليها وذكر فضيلتها مع أن غيرها أفضل منها وهذا من باب
تزاحم المصلحتين اللتين لا يمكن الجمع بينهما فإن السواك نوع من التطهير المشروع لإجلال الرب لأن مخاطبة
العظماء مع طهارة الأفواه تعظيم لا شك فيه ولأجله شرع السواك وليس في الخلوف تعظيم ولا إجلال
فكيف يقال إن فضيلة الخلوف تربو على تعظيم ذي الجلال بتطييب الأفواه ويدل على أن مصلحة السواك
أعظم من مصلحة تحمل مشقة الخلوف قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة
ولولا أن مصلحته أتم من مصلحة تحمل مشقة الخلوف لما أسقط إيجابه لمشقته وهذا يدل على أن مصلحته
انتهت إلى رتبة الإيجاب وقد نص على اعتبار ذلك بقوله لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة
والذي ذكره الشافعي تخصيص للعام بمجرد الاستدلال المذكور المعارض بما ذكرناه ولا يصح قياسه على
دم الشهداء لأن المستاك مناج لربه فشرع له تطهير فمه بالسواك وجسد الميت قد صار جيفة
غير مناجية فلا يصح مع ذلك الإلحاق والجمع واعلم أن القول بأن إزالة الخلوف مكروه وهذا لا يلزم منه
أن علته تقديم مصلحة تحمل مشقة الخلوف على مشقة السواك

وقد أجاب بعض المالكية أو من أجاب منهم عن الاستدلال بهذا الحديث من هذا الوجه بأن الخلوف
من المعدة وأن السواك لا يزيله فقال بعضهم بل يقال عليه إن أردت بكونه من المعدة أن سببه
ومنشأه منها فهذا صحيح لأن المعدة إذا خلت ارتقى منها أبخرة تتعلق باللسان والأسنان فيتغير
رائحة الفم وإن أردت بقولك إن السواك لا يزيله أن السواك لا يقطع مادته من المعدة فهذا
صحيح لكنه لا يلزم منه أن لا يزيل ما تعلق باللسان والأسنان فإن تجدد من تلك المادة شيء آخر كان
حكمه حكم الأول في الإزالة وإن أردت أن السواك لا يزيل ما تعلق باللسان والأسنان ووجد فيهما فهذا
غير صحيح وأما دعوى أن السواك لا يزيله إذا كان من المعدة فيحتاج مدعيه إلى إثباته. الثالثة
والعشرون: قد ذكرنا أن قوله تعالى يدع شهوته وطعامه من أجلي يقتضي أن ما ليس كذلك ليس
بصوم وكذلك أيضا يقتضي أن ما هو كذلك فهو صوم فلو قال قائل من أجل أن علة
الربا في المطعومات الطعم كما يقوله الشافعية وقرر ذلك بأن قال إن كان الحكم المعلق بالطعام يتعلق
بالمشتق منه وهو الطعم لزم ما ذكرناه لكنه كذلك فيلزم ما ذكرناه وإنما قلنا إنه كذلك لأنه إذا
وجد المذكور يقتضي صحة الصوم لم يجز أن لا يكون الحكم المعلق بالطعام يقتضي تعلقه بالمشتق
منه وهو الطعم لأنه لو لم يتعلق بالطعم لزم أن يحصل الصوم عند ترك الشهوة والطعام واستعمال
المشروب كالماء مثلا وذلك باطل بالإجماع وإذا كان كذلك إذا علق بالطعم فإنه يقتضي حصول الصوم عند
ترك الشهوة والطعام والشراب جميعا وإذا كان المعلق بالطعام يقتضي التعليق بالطعمية وأن
ذلك موجود في مسألة الربا فيكون العلة هي الطعم فيقال له هذا ينبني على اعتبار لفظ هذه الرواية
وقد ثبت في رواية أخرى

فحينئذ ينضم ذلك إلى ما في هذه الرواية لوجوب العمل بالروايتين فيبطل الاستدلال إلا أن يمشي على ما
اقتضته هذه الرواية من الاقتصار على ذكر الشهوة والطعام واعلم أن في هذا الوجه
وفي غيره من الوجوه التي نذكرها فيقول إنه يدل على كذا أو قد يستدل به على كذا إنما نريد بذلك
النظر إليها من حيث هي وهذا لا يمنعه إلا أنها لا يدل من ذلك الوجه وأما أنه يكون هناك
مانع من خارج من أن العمل بذلك الدليل أو معارض دال على ذلك يرجح هو عليه ولا ندعي أيضا إسقاط
المعارض الراجح والمانع من العمل بذلك والواجب على المجتهد الطالب لتحصيل الحكم
النظر التام فيما يكون مانعا ومعارضا راجحا ولا يسع أيضا على الباحث إيراد تلك الموانع

والمعارضات

والمعارضات الراجحة ويقع النظر فيها والله أعلم.

الحديث الثامن

وروي من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
عشر من الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم
ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء. قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة.
زاد فيه قتيبة: قال وكيع: انتقاص الماء يعني الاستنجاء.

الكلام عليه من وجوه: **الأول** في التعريف بمن ذكر فيه:
مصعب بن شيبة بن جبير بن شيبة بن عثمان بن طلحة القرشي العبدري الحجبي المكي، عن طلق بن حبيب العنزي، وسمع من
عبد الله الحجبي وصفية بنت شيبة بن عثمان العبدرية، وعنه عبد الملك بن عمير اللخمي وزكريا بن أبي زائدة
الهمداني وعبد الله بن أبي السفر الثوري وعبد الله بن مسافع الحجبي ومسعر بن كدام الهلالي وعبد
الملك بن عبد العزيز بن جريج المكي. وقال ابن جابر: ذكر أبو عمر إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين أنه قال:
مصعب بن شيبة صاحب الكعبة مكي ثقة. قلت: وقد أخرج له مسلم في صحيحه ولم يخل من مقال؛ قال
الأثرم: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: مصعب بن شيبة روى أحاديث مناكير. وقال ابن أبي حاتم:
سألت أبي عن مصعب بن شيبة فقال: لا يحمدونه وليس بالقوي. وقال النسائي: مصعب بن شيبة في حديثه
شيء. وقال في موضع آخر: منكر الحديث. قال الدارقطني: مصعب بن شيبة ليس بالقوي ولا بالحافظ. قلت:
إن هذه الأقوال ليس فيها ما يسقط، فقول أحمد روى أحاديث مناكير لا يقتضي بمجرده ترك روايته حتى
تكثر المناكير في روايته وينتهي إلى أن يقال فيه منكر الحديث، وقول من قال ليس بالقوي ولا بالحافظ يحتمل أن
يراد به الحطاطة عن الدرجة العالية في الحفظ، وقول أبي حاتم لا يحمدونه يحتمل مثل هذا أي لا يرون له
الكمال في الحفظ، وأشد ما ذكروه قول النسائي منكر الحديث، وقد أشرنا إلى الفرق بين منكر الحديث وبين
أحاديث مناكير. وقد قال أحمد بن حنبل فيمن اتفق الناس على قبول حديثه روى وأسند إليه أحاديث مناكير.
زكريا بن أبي زائدة، وأبو زائدة قيل اسمه خالد بن ميمون، وقيل ميمون بن فيروز، وقيل اسمه كنيته. وقال
غيره: اسمه هبيرة. أبو يحيى الأعمى الهمداني الوادعي، قال الكلاباذي: مولى محمد بن المنتشر الهمداني
الكوفي، وهو أخو عمر وعلي ابني أبي زائدة. روى عن أبي عمرو عامر بن شراحيل الشعبي وأبي المغيرة سماك
بن حرب الذهلي وأبي إسحاق عمرو بن عبد الله الهمداني الكوفي القاضي وسعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن
عوف الزهري القاضي. وروى عنه أبو بسطام شعبة بن الحجاج العتكي وأبو عبد الله سفيان بن
سعيد الثوري ومحمد بن فضيل بن غزوان الضبي ووكيع بن الجراح العبدي وعبد الله بن المبارك الحنظلي
ويحيى بن سعيد القطان وعلي بن يونس بن أبي إسحاق الهمداني السبيعي وأبو أسامة حماد بن أسامة القرشي
وأبو نعيم الفضل بن دكين الملائي وعبيد الله بن موسى العبسي وابنه يحيى بن زكريا بن أبي زائدة. مات
سنة ثمان وأربعين في قول أبي نعيم وغيره، وذكر الكلاباذي عن ابن نمير أنه مات سنة تسع وأربعين
ومائة. وقد أخرج الشيخان وبقية الجماعة حديثه. قال الأوسي: وهو ثقة، قاله أحمد ويحيى وابن
صالح والنسوي والبزار وغيرهم. زاد أحمد في رواية ابنه عبد الله عنه: ما أقربه من إسماعيل
بن أبي خالد. قلت: وقد أخرج الترمذي حديثه عن الشعبي عن الحارث بن مالك بن البرصاء
قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة يقول: لا تغزى هذه بعد اليوم إلى يوم القيامة.
وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وهو حديث زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي لا نعرفه
إلا من حديثه، وتصحيح ما انفرد به الراوي تعديل له. قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: زكريا بن أبي
زائدة لين الحديث، كان يدلس، وإسرائيل أحب إلي منه. يقال إن المسائل التي يرويها زكريا لم يسمعها من
عامر، إنما أخذها عن أبي حريز. سئل أبو زرعة عن زكريا بن أبي زائدة فقال: صويلح، يدلس كثيرا
عن الشعبي. وقال أبو بكر البرديجي: زكريا بن أبي زائدة ليس به بأس، وهو دون شعبة وسفيان. وقال
صالح بن أحمد بن حنبل: قال أبي: إذا اختلف زكريا وإسرائيل كان زكريا أحب إلي في أبي إسحاق من

من ابي اسحق أسلم قال ما ادري لعلهما وجدتهما عن ابي اسحق لم يسمعها منه بآخره وقال علي بن المديني
قلت ليحيى بن سعيد عن زكريا بن ابي زائدة قال ليس به بأس وليس هو عندي مثل اسمعيل
قلت يعني ابن ابي خالد قلت وهذه التضعيفات في هذه الأقوال إنما ترجع الى النسبة
الى المدلس وذلك موجود فيمن اتفقوا على قبول روايته او لفظ يدل على نقصه بالنسبة الى غيره
كقول الجنيد عنه صويلح وقول البرديجي هو دون شعبة وسفيان وقول يحيى بن سعيد وليس
هو عندي مثل اسمعيل وليس من شرط قبول رواية العدل الا يكون غيره احفظ منه او اولى
في الرواية وإنما يحتاج الى هذا في باب الترجيح عند اختلاف الرواة وليس من القدح في الرواية
التي لم يعارض في شيء وهذا النوع من الحديث شأن ان يعقد له باب ويفرد له تصنيف ويعد في
علوم الحديث بل هو من اجلها لحاجة الناس اليه في الترجيح ولتشاد كثيرا انه نقل ذلك واشد ما
ذكر فيما نقلناه قول احمد فيه في اسرائيل سمعها منه بآخره يعني من ابي اسحق وهذا يقتضي أن
صح سماعه في حال ضعف روايته ان تضعف روايته عن ابي اسحق دون غيرها **وكيع** بن
الجراح بن مليح بن عدي بن فرس بن جمجمة وقيل فرس بن سفيان بن الحارث بن عمرو بن
عبيد بن رؤاس بضم الراء المهملة وفتح الهمزة بن كلاب بن عامر بن صعصعة ابو سفيان الرؤاسي الكوفي
احد الأئمة الطائفة وإمام من أئمة المحدثين سمع اسمعيل بن ابي خالد والاعمش وهشام بن عروة
وحنظلة بن ابي سفيان ومالك بن مغول والسفيانين وجماعة عنهم وروى عنه ابن المبارك ويحيى بن آدم
ويزيد بن هرون وقتيبة واحمد بن حنبل وابو بكر بن ابي شيبة وعلي بن المديني ويحيى بن معين قال احمد بن
حنبل ما رأيت اوعى للعلم ولا احفظ للحديث من وكيع ما رأيته شك في حديث الا يوما واحدا ولا رأيت
معه كتابا ولا رقعة قط وعن احمد ايضا حدثني من لم تر عيناك مثله وكيع بن الجراح وعنه هو احب الي من
يحيى بن سعيد فقيل له كيف فضلت وكيعا فقال كان وكيع صديقا لحفص بن غياث فلما ولي القضاء هجره وكيع
وكان يحيى بن سعيد صديقا لمعاذ بن معاذ فولي القضاء معاذ فلم يهجره يحيى وعنه ايضا ما رأيت
رجلا قط مثل وكيع في الحفظ والعلم والإسناد والأبواب ويحفظ الحديث جيدا ويذاكر بالفقه
مع ورع واجتهاد ولا يتكلم في احد وعن يحيى بن معين قال ما رأيت احدا يحدث لله غير وكيع بن الجراح
وهو احب الي ممن سمعت من ابن مهدي واحب الي من ابي نعيم وما رأيت رجلا قط احفظ من وكيع
ووكيع في زمانه كالأوزاعي في زمانه وقال احمد بن عبد الله وكيع كوفي ثقة عابد صالح من حفاظ
الحديث وكان يفتي وقال ابن عمار ما كان بالكوفة في زمن وكيع افقه ولا اعلم بالحديث من وكيع كان
جهبذا وقال محمد بن سعد توفي وكيع بفيد منصرفا من الحج سنة سبع وتسعين ومائة وولد قال ابن معين
والترمذي قال احمد بن حنبل ولد وكيع سنة تسع وعشرين ومائة **قتيبة** بن سعيد
بن جميل بن طريف بن عبد الله الثقفي مولاهم البغلاني بفتح الباء الموحدة وسكون الغين المعجمة
وبعد الألف نون ابو رجاء البلخي البغلاني وكان طريف مولى الحجاج بن يوسف وجده خبانه وهو
اخو ثقة روى سعد بن جميل سمع الليث بن سعد وبكر بن مضر ومالكا وابن عيينة واسمعيل بن جعفر
وعبد العزيز بن ابي حازم وجريرا وابن علية وابا معوية والانصاري قال البخاري مات في
شعبان سنة اربعين ومائتين ومات في ليلة الاربعاء نصف الليل ودفن يوم الاربعاء من شعبان
سنة اربعين ومائتين وهو ابن تسعين وسبعين سنة قال محمد بن جعفر وسمعت علي بن محمد السمسار
يقول سمعت ابا رجاء يقول ولدت ببلخ بحمد الله تعالى في النهار لست مضين من رجب سنة ثمان
واربعين ومائة قال علي بن محمد ومات سنة اربعين ومائتين قلت وهو ممن مجمع كل الرواة
الثقات على إخراج حديثه **الوجه الثاني** في تصحيحه قد ذكرنا ان
مسلما اخرجه في صحيحه وحسنه الترمذي وتابعه على اخراجه ابو داود والترمذي والنسائي

كلهم من حديث وكيع وقال الترمذي فيه حسن اعني الحديث والنسائي لما اخرجه من رواية وكيع
رواه عن محمد بن عبد الاعلى عن معتمر عن ابيه وعن قتيبة عن ابي عوانة عن ابي بشر كلاهما عن طلق قوله قال
وحديث التيمي اولى ومصعب بن شيبة منكر الحديث يريد ان حديث التيمي في وقفه اولى من حديث
مصعب في رفعه يريد لترجحه حال التيمي على حال مصعب وهو كذلك وتقدم الارجح بالنسبة الى
حال الرواية وقد نقل في تقوية رواية مصعب هذه ان نسبته الى القرب بين ما حفظه وبين ما شك
فيه جهة مقوية لعدم الغفلة وهي كلامهم في الكذب اذا ظهر منه ما يدل على التثبت قويت روايته
وايضا فلروايته شاهد صحيح مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ذكر بعض هذا العدد في الصحيح من
حديث سعيد بن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الفطرة خمس او خمس من الفطرة الختان
والاستحداد وتقليم الاظفار ونتف الابط وقص الشارب هذه رواية سفيان بن عيينة عن الزهري
وفي رواية يونس عنه بسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم الفطرة خمس الختان والاستحداد وقص الشارب
وتقليم الاظفار ونتف الابط **الوجه الثالث** اختار رواية مصعب هذه على رواية
سعيد بن المسيب وان كانت تلك اجل لزيادة الفائدة بذكر ما لم يذكر في تلك الرواية وهي خمس من الخصال والله
اعلم **الوجه الرابع** في شيء من مفرداته وفيه مسائل الأولى قال الراغب اصل الفطر
الشق يقال فطر فلان كذا فطرا وفطورا وانفطر انفطارا قال تعالى هل ترى من
فطور اي اختلال ووهن وذلك قد يكون على سبيل الفساد وقد يكون على سبيل الصلاح وقال
تعالى السماء منفطر به وفطرت الشاة حلبتها باصبعين وفطرت العجين اذا عجنته فخبزته من وقته ومنه
الفطرة وفطر الله الخلق وهي ايجاده الشيء وابداعه على هيئة مترشحة لفعل من الافعال فقوله فطرة الله
التي فطر الناس عليها اشارة منه تعالى الى ما فطر اي ابدع وركز في الناس من معرفته وهو المشار
اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وقال الحمد لله فاطر السموات والارض وقال الذي
فطرهن والذي فطرنا فاقض ما انت قاض لكلا ابدعنا واوجدنا ويصح ان يكون الانفطار في قوله السماء منفطر
به اشارة الى قبول ما ابدعها وافاضه علينا منه والفطر ترك الصوم يقال فطرته وافطرته وافطر
هو وقيل للكمأة فطر من حيث انه يفطر الارض فيخرج منها قال الزمخشري فطر الله الخلق وهو فاطر
السموات مبدعها وابتدأ الامر اخترعه وكل مولود يولد على الفطرة اي على الجبلة القابلة لدين الحق وقد فطر
هذه البئر وفطر الله الشجر بالورق فانفطر به وتفطر وتفطرت الارض بالنبات وتفطرت اليد والثوب
تشقق وفطر ناب البعير طلع وهذا الكلام يفطر الصوم اي يفسده وفطرت المرأة العجين والآجر الطين
وعجين فطير وطين فطير وهو ما خبز من ساعته قبل ان يختمر وحلب فطير اذا لم يلبث في الاناء وسوط
فطير محزم لم يمرن بالدباغ وسيف فطار عمل حديثا لم يعتق وقيل فيه تشقق ويقولون قلب فطار
وسيف فطار وافطر الصائم وافطرته عنه وفطرته وفلان يفطر الصوام بفطور حسن واذا غربت
الشمس فقد افطر الصائم اي دخل في وقت الفطر ودعا فطيره وفطوره وهي الشاة التي يذبح يوم الفطر
ومن المجاز لا خير في الرأي الفطير ويقول رأيه فطير ولبنه مستطير قلت احد الراغب
في الفطر معنى الشق وقد الطول ولم ينقله ابن سيده بل نقل قال فطر الشيء يفطره فطرا وفطره
شقه والفطر الشق وجمعه فطور وفي التنزيل هل ترى من فطور **الثانية** قال الراغب القص
تتبع الاثر يقال قصصت اثره والقصص الاثر قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقالت لاخته قصيه
ومنه قيل لما يبقى من الكلأ فيتتبع اثره قصيص وقصصت ظفره والقصص الاخبار المتتبعة قال
عز وجل ان هذا لهو القصص الحق وقال عز وجل لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وقال عز
وجل فلما جاءه وقص عليه القصص وقال نحن نقص عليك احسن القصص وقال فلنقصن عليهم
بعلم وقال تعالى ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل وقال فاقصص القصص لعلهم يتفكرون والقصاص

منع الدم بالهود قال تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب والجروح قصاص ويقال اقتص فلان
فلانا وضربه ضربا فاقصّه أي أدناه من الموت والقص تتبع الأثر وقد قصّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تقصيص
القبور قلت أطلق الراغب القول بأن القص تتبع الأثر وقال ابن سيده وتقصص الخبر تتبعه وقص
آثارهم يقصها قصا تتبعها بالليل وقيل هو تتبع الأثر أي وقت كان **الثالثة** ذكر ابن سيده أن الشارب
ما سال على الفم من الشعر وقال وقيل إنما هو الشارب والسبلة طرفا والسبال ما طال من ناحيته السبلة وبعضهم
يسمي السبلة كلها شاربا واحدا وليس بصواب قال اللحياني وقالوا إنه العظيم الشوارب قال وهو من
الواحد الذي يفرق ويجعل كل جزء منه شاربا ثم جمع على هذا قال ابن سيده وشاربا السيف ما اكتنفا الشفرة
وهو من ذلك قال الهنائي وشوارب الفرس ناحيته أوداجه حيث يوذج البيطار واحدها على التقدير
شارب **الرابعة** قال الراغب العفو القصد لتناول الشيء يقال عفاه واعتفاه أي قصده متناولا
ما عنده وعفت الريح الدار قصدتها متناولة آثارها وبهذا النظر قال الشاعر
أخذ البلا أيامها وعفت ن كأنما قصدت الدار هي البلى وعفا النبت والشعر قصد تناول الزيادة
كقولك أخذ النبت في الزيادة يقال واعفيت كذا أي تركته يعفو ويكثر ومنه قيل أعفوا اللحى
والعفا ما كثر من الوبر والريش وقال الهنائي في المحل والشعر العافي الكثير وقال ابن سيده وعفا
القوم كثروا وفي التنزيل حتى عفوا أي كثروا وعفا النبت والشعر وغيره كثر فطال وفي الحديث أنه أمر
بإعفاء اللحية وقال غيره في معنى إعفاء اللحية أنه يوفرها وهو معنى أوفوا اللحى في الرواية يعني الأخرى
وكان من عادة الفرس قص اللحية فنهى الشرع عن ذلك وذكر أبو محمد بن السيد البطليوسي في كتاب
التنبيه على الأسباب الموجبة للخلاف من جهة الاشتراك في الألفاظ واحتمالها التأويلات الكثيرة قال ومن هذا النوع قوله صلى الله
عليه وسلم قصوا الشوارب واعفوا اللحى فقوم معناه وفروا وكثروا وقال آخرون قصروا
وانقصوا وكلا القولين له شاهد من اللغة أما من ذهب إلى التكثير فحجته قول الله عز وجل حتى عفوا
وقال جرير ولكنا نعض السيف منها بأسوق عافيات اللحم كوم ن وأما من ذهب
إلى الحذف والنقصان فحجته قول زهير تحمل أهلها منها فبانوا على آثار من ذهب العفاء
وقد تقدم الكلام في السواك **الخامسة** قال ابن سيده اسم يجمع من الشعر ما نبت على الخدين اللحية
والذقن جمع لحى قال سيبويه والنسب إليه لحوي ورجل ألحى ولحياني طويل اللحية وهو من نادر
معدول النسب قال رأيت رجلا ملحيه ثم أصعدا إليه فعلى القياس والتحى الرجل صار ذا لحية وكرهها
بعضهم واللحي الذي ينبت عليه العارض والجمع ألحي ولحي ولحاء وحكى بعضهم في جمع
اللحية بكسر اللام وكلاهما **السادسة** قال أبو حامد بن حمدان الاستنشاق
الاستنثار وهو أن يجعل الماء في أنفه وأصل الاستنشاق الشم كأنه إذا جعله في أنفه فقد شمه
وقال جرير فإنك قد بكيت مجاشع واستنشقت من مخزيه عصارة الكافور ن واستنشقت
معناه شمت وهو من النشوف وهو دون السعوط وهو أن يجذب الدهن بالريح والعرق قال
وأما الاستنثار فذهب أبو عبيد إلى أنه من النثرة وهو الأنف وهذا الذي قال إن
الاستنشاق والاستنثار وهو قول قوم وذكر الأزهري عن ابن الأعرابي أن النثرة طرف الأنف ومنه قول
النبي صلى الله عليه وسلم في الطهارة استنثر قال ومعناه استنشق وحرك النثرة وروي عن
الفراء أنه قال نثر الرجل وانتثر واستنثر إذا حرك النثرة في الطهارة وقال الخطابي استنشق معناه
استنثر الماء أخرجه من أنفه وأصله مأخوذ من النثرة وهي الأنف وأن قيمة الاستنشاق والاستنثار
سوا مأخوذ من النثرة وهي الأنف وعند بعضهم الفرق بين الاستنشاق والاستنثار قال
صاحب المطالع بعد ما حكى قول ابن قتيبة أن الاستنشاق والاستنثار سواء مأخوذ من النثرة وهي الأنف
ولم يقل شيئا يعني ابن قتيبة وقد فرق بينهما في الحديث بقوله فليجعل في أنفه ماء ثم لينتثر فدل على أنه طرحه

مريح

مريح الأنف **السابعة** الأظفار جمع ظفر بضم الظاء وسكون الفاء وضمها أيضا وأما الكسر فإنه قيل أيضا
أن أبا زيد حكى في نوادره ظفرا بالكسر وأما ابن سيده فلم يعرفه قال به قال الظفر والظفر معروف ويكون
للإنسان وغيره قال وأما قراءة من قرأ كل ذي ظفر بالكسر فشاذ غير مأنوس به إذ لا يعرف ظفر بالكسر
وقيل الظفر لما لا يصيد والظفر والمخلب لما يصيد كله مذكر صرح بذلك اللحياني والجمع أظفار وهو
الأظفور وعلى هذا قولهم أظافير لا على جمع أظفار الذي هو جمع ظفر لأنه ليس كل جمع يجمع ولهذا حمل
الأخفش قراءة من قرأ فرهن مقبوضة على أنه جمع رهن وعود قلته لئلا يضطر ذلك إلى أن يكون جمع
رهان الذي هو جمع رهن وأما من لم يقل الأظفور فإن الأظافير عنده إنما هو جمع الجمع لجمع ظفرا على أظفار
ثم أظفارا على أظافير قال بعضهم هي أظفور ملحق بباب دملوج بدليل ما أنشد والكهاس زياد الواو
معها هذا أخذه بعضهم قلت ويشترك مع الظفر في الصيغة الظفر والظفرة وإنكون في العين
يجللها منه غاشية كالظفر وقيل هي لحمة تنبت عند المآق حتى تبلغ السواد وربما أخذت فيه ويشترك
أيضا معه في الصيغة الظفر ضرب من العطر أسود على شكل ظفر الإنسان يوضع في الدخنة والجمع أظفار
وأظافير ويشترك معه أيضا الظفر وهو ما وراء معقد الوتر إلى طرف القوس قال ابن سيده وخص بعضهم
به القوس العربية وقيل الظفر طرف القوس والجمع ظفرة قلت القراءة التي أنكرها ابن سيده هي
قراءة الحسن ظفر وحكاها الثعلبي عن الحسن قال وقرأ الحسن ظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وقرأ أبو السمال
بكسر الظاء والفاء وهي لغة وما ذكر من الأظافير وغيره عن أن يكون جمع جمع ذكر الأزهري قال قال
الليث الظفر ظفر الأصبع وظفر الطائر والجمع أظفار وجماعة الأظفار أظافير قال ويقال ظفر فلان في
وجه فلان إذا غرز ظفره في لحمه فعقره وكذلك التظفير في القثاء والبطيخ والأشياء كلها ويقال الظفر
الأظفور وجمعه أظافير وقال الجوهري الظفر جمعه أظفار وأظفور وأظافير **الثامنة**
البراجم جمع الجمع برجمة بضم الباء والجيم قال ابن سيده والبرجمة المفصل الظاهر من
الأصابع كلها وقيل الباطن وقيل البراجم مفاصل الأصابع كلها وقيل هي ظهور القصب من الأصابع والبرجمة
الأصبع الوسطى من كل طائر والبراجم أحياء من بني تميم وذلك أن آباءهم قبضوا أصابعهم وقالوا كونوا كبراجم
يدي هذه أي لا تفرقوا وذلك أن أبا لهم قال ابن الأعرابي البراجم عمرو وقيس وغالب وكلفة وظليم
بنو حنظلة **التاسعة** قال ابن سيده الإبط باطن المنكب يذكر ويؤنث والتذكير أعلى وقال
اللحياني هو مذكر وقد أنثه بعض العرب والجمع آباط وتأبط الشيء وضعه تحت إبطه وبه سمي
تأبط شرا لأنه زعموا أنه تأبط جفير سهام وأخذ قوسا فقالت هذا تأبط شرا وقيل
بل تأبط سكينا وأتى نادي قومه فوجأ أحدهم فسمي به لذلك واسمه ثابت بن جابر ويشترك معه
في الصيغة إبط الرمل وهو ما رق منه **العاشرة** العانة لفظ مشترك فالعانة القطيع من
حمر الوحش والعانة الأتان والجمع عون وقيل أنا على عانة بكر بن وائل أي جماعتهم وحرمتهم قال
ابن سيده وهذا عن اللحياني قال والعانة الحظ من الماء للأرض بلغة عبد القيس وعانة قرية من قرى
الجزيرة وعانة الإنسان الشعر النابت على فرجه وقيل على منبت الشعر هناك قاله ابن سيده قلت
وهذا هو المراد بالحديث قال ابن سيده واستعان الرجل حلق عانته وقال بعض العرب وقد
عرضه رجل على القتل أجر لي سراويلي فإني لم أستعن وتعين كاستعان وأصله الواو فإن يكون
من معتل وأما أن يكون على المعاقبة كالصياغ في الصواغ وهو أضعف القولين إذ لو كان ذلك لوجد ما يعود
بعد منا إياه يدل على أن يعين معتل **الحادية عشر** المضمضة قال أبو حاتم أحمد بن حمدان
السجستاني المضمضة هو أن يحرك الماء في فيه ومضمضه مضمضة أصله من المص وهو المضمضة يقال
مضه هذا الأمر ومضمضه إذا أمضه وهلما إذا أرادت أحد أهله إلى الآخرى فسد به
ما ذا الظهر وهما حقيقتها وهو كما يقال الجل وجلل وردد وردد أيهى قال عن المضمضة

التحريك قال ابن سيده ومصمص إناءه إذا غسله والصاد لغة فيه حكاهما يعقوب ومصمص الماء
في فيه حركه والمصمصة ومصمص المعاش في عيشه دق ومصمصت به العين ومصمص الكلب في
إثره هرب ومن الناس من فرق بين المصمصة المهملة والمضمضة المعجمة فجعل المهملة للأول والمعجمة للأكثر

التاسعة عشر قال السمرقندي في الاستنجاء الاستنجاء أصله التمسح بالحجارة ثم سمي غسل الأسافل
بالماء استنجاء وهو مشتق من النجوة والنجو ما ارتفع من الأرض وكان أحدهم إذا أراد قضاء حاجته استتر
بنجوة أي بموضع مرتفع فقالوا ذهب ينجو ثم قيل للحدث نجو وفي الحديث الحجاز أول الطعام نجوا وقيل
إنه سقوط وقيل للحدث غائط وإنما الغائط ما اطمأن من الأرض لأنهم كانوا يقصدونه للحاجة في الغيطان
وهو على طريق الكناية عن الحدث فمن مسح موضع الحدث بالحجارة أو بالماء فقد استنجى ويقال استجمر
وهو بالحجارة دون الماء وأخذ من الجمار وهي الحجارة وهكذا السنة فيه معناه المسح بالحجارة وفي الحديث
إذا استجمرت فأوتر أي خذ وترا من الحجارة انتهى وجعل الراغب أصل النجاء الانفصال من الشيء ومنه
نجا فلان من فلان وأنجيته ونجيته وجعل منه النجوة والنجاء المرتفع المنفصل بارتفاعه عما حوله وقيل سمي
لكونه ناجيا من السيل ونجيته تركته بنجوة وعلى هذا أوله «فاليوم ننجيك ببدنك» ونجوت
قشر الشجرة وجلد الشاة ولاشتراكهما في ذلك قال الشاعر

فقلت انجوا عنها نجا الجلد إنه ... سيرضيكما منها سنام وغاربه

وناجيته ساررته وأصله أن تخلو به في نجوة من الأرض وقيل أصله من النجاء وهو أن تعاونه على ما فيه خلاصه أو أن تنجو بسرك
من أن يطلع عليه وتناجى القوم قال الله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان
ومعصية الرسول وتناجوا بالبر والتقوى» وذكر آيات في هذا المعنى والنجي المناجي يقال للواحد
والجمع قال الله تعالى «وقربناه نجيا» «فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا» أي استخلصته لسري وانتجى فلان إلى نجوة هو
في الأرض تجاه أي في أرض يستتر منها العصي والقسي والتجاعد أن تنتشر وذكر الراغب
عن بعضهم نجوت فلانا استنكهته قال واحتج بقول الشاعر

نجوت مجالدا وشممت منه ... كريح الكلب مات حديث عهد

قال فإن يكن حمله نجوت على هذا
المعنى من أجل هذا البيت فليس في البيت حجة له وإنما أراد إني ساررته فوجدت من بخره ريح الكلب
قال الراغب وكني عما يخرج من الإنسان بالنجو وقيل شرب دواء فما أنجاه أي ما أقامه بعد ذلك والنجأة
بالهمز الإصابة بالعين قال وفي الحديث ادفعوا نجأة السائل باللقمة

الثالثة عشر قد فسر انتقاص الماء بالاستنجاء وفي انتقاص الماء بالنسبة إلى الاستنجاء وتفسيره به خفاء

الرابعة عشر المعروف في هذه اللفظة أنها بالقاف والصاد المهملة وذكر ابن الأثير
أنه روي انتفاص بالفاء والصاد المهملة وقال في فصل القاف الصواب أنها بالفاء قال والمراد
نضحه على الذكر من قولهم لنضح الدم القليل نفصة وجمعها نفص ذكر ذلك عن ابن الأثير أبو زكريا
النووي رحمه الله قال وهذا الذي نقله شاذ والصواب ما سبق

الخامسة عشر وإذا بنينا على المشهور فقد فسره وكيع بالاستنجاء وقال أبو عبيد معناه انتقاص البول
بسبب استعمال الماء في غسل مذاكيره وقيل هو الانتضاح وقد جاء في رواية الانتضاح بدل
انتقاص الماء وذكر بعضهم قال الجمهور الانتضاح نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء
لينفي عنه الوسواس وقيل هو الاستنجاء والله أعلم

الوجه الخامس في شيء من العربية

وفيه مسائل الأولى إسقاط الهاء من عشر مصير
إلى معنى الخصلة والخصال ولو أثبتت لكان مصيرا إلى الفعل والإتيان الثانية
من قوله من الفطرة للتبعيض وهو يقتضي أن الفطرة لا تنحصر فيها وقد ورد في حديث أبي
هريرة الذي رواه يونس عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنه قال الفطرة خمس الاختتان والاستحداد وقص الشارب

وتقليم الأظفار ونتف الإبط وفي رواية معمر عن الزهري بسنده الفطرة خمس أو خمس من الفطرة الختان والاستحداد
وتقليم الأظفار ونتف الإبط وقص الشارب فهذه ثلاث روايات فإن ثبت من وجد فيها الشك في ذلك فأما ما
وقع من الشك والاختلاف في رواية الزهري بين يونس ومعمر فيرد إلى الرواية الأخرى التي ليس فيها لفظة
من وأما الرواية التي فيها الفطرة خمس فظاهرها يخالف ما في هذه الرواية من إتيان من المقتضية للتبعيض
من الحصر لكن يظهر أن دلالة من على التبعيض أقوى من دلالة الألف واللام على الحصر مع ما وقع من الشك في تلك
الرواية والاتفاق على إثباتها ههنا

الثالثة الاستنجاء ممدود والهمزة فيه منقلبة عن واو وأصله لما بيناه أنه
من النجو والقاعدة همزة على القاعدة في قلب الواو والياء إذا وقعا طرفا بعد ألف زائدة ككساء ورداء
وسماء

الرابعة الاستنجاء مصدر استنجى واستنجى استفعل وهذه الصيغة أعني استفعل ترد
لمعان أحدها طلب الفعل وإسناده كاستخبر واستطعم واستسقى واستفهم أي طلب أن يخبر ويطعم
ويسقى ويفهم واستخرج أي طلب أن يخرج واستحقه أي طلب حقه وثانيها أن يكون بمعنى وجده كذلك
كاستجدته واستكرمته أي وجدته جيدا أو كريما وثالثها أن يكون بمعنى التحول من حال إلى حال كاستنوق الجمل
ورابعها أن يكون بمعنى تفعل نحو استكبر واستيقن واستعظم واستثبت بمعنى تكبر وتيقن وتعظم
وتثبت وفي هذا المعنى قول الأمر يستأثر بعدها وخامسها أن يكون بمعنى فعل كاستقر وقر واستحيا
من هذه المعاني يكون من القسم الأول إلا أنا إذا أخذناه من النجو بمعنى المرتفع من الأرض فليس المعنى عليه
لأنه يكون معناه طلبت النجوة كما تقول تغوط طلب الغائط والاستنجاء يستعمل بمعنى الإزالة لا بمعنى
طلب المكان لقضاء الحاجة وذكر الراغب أن الاستنجاء تحري إزالة النجو أو طلب نجوة لإلقاء الأذى كقولهم تغوط
إذا طلب غائطا من الأرض أو طلب نجوة أو قطعة مدر لإزالة الأذى كقولهم استجمر إذا طلب جمارا أي
حجرا قال إلا أنه إذا صح أن يقال استنجى بمعنى طلب النجوة لإزالة الحاجة نظرا إلى الاشتقاق فهذا خارج
عن عرف الاستعمال الشرعي والعادي وإن أخذناه من النجو الذي هو الحدث فيحتمل أن يكون معناه طلب
التحول إليه فلم ينقل الاستعمال عرفا وشرعا

الوجه السابع في شيء من المعاني والبيان

سوى ما تقدم وفيه مسائل الأولى سيأتي ذكر تفسير الفطرة بالسنة عند بعض وسنذكر ذلك
وعلى هذا ففيه حذف مضاف تقديره عشر من خصال السنة أو الملة أو ما أشبه ذلك

الثانية هذه الخصال بعضها يتعلق بما ليس في الإنسان منه إلا شيء واحد وبعضها بما في الإنسان منه اثنان أو أشياء
فعبر عما في الإنسان منه شيء واحد بلفظ الإفراد وعن القسم الآخر بلفظ الجمع فقيل في الأول قص
الشارب وإعفاء اللحية وقيل في الثاني قص الأظفار وغسل البراجم وأما ما في الإنسان منه اثنان كالإبط
فإنه ذكر بلفظ الإفراد فقيل نتف الإبط ولم يذكر بالتثنية

الثالثة هذه الخصال يتعلق بها
مصالح دينية ودنيوية أما الدنيوية فيرجع إلى التحسينات والتزيينات وحسن الهيئات
والنظافة وأما الدينية فكما سنذكر ذلك مفصلا إن شاء الله تعالى

الرابعة فائدة قص الشارب
تحسين الهيئة وتحصيل النظافة والعلة تتعلق به من الأدهان وما لا يليق مما يتصل به كالعسل
والأشربة ونحوها ومخالفة شعار الأعاجم ففيه المطلبان معا

الخامسة إعفاء اللحية
وتوفيرها مثل ذلك لكن من عادة الفرس قص اللحية فنهى الشرع عن ذلك وهذه مصلحة دينية
وأما من المصالح الدنيوية فتحسين الهيئة بما في اللحية من الأبهة والجمال

السادسة السواك
فيه استعمال السنة وتطييب الفم لمناجاة الله تعالى ورعاية حق الملائكة ونحو عباد الله الآدميين في
إزالة ما يتأذون به وكل هذه مصالح شرعية وفيه تحسين هيئة الإنسان وزوال ما يستكره من الروائح

السابعة استنشاق الماء واستنثاره فيه إزالة ما لعله اجتمع فيه من المخاط والفضلات
المستقذرة وقد تنعقد بعضها وتدخله اليبس فيلينه الاستنشاق ويسهل خروجه وقد يكون فيه
ما يكره ريحه فيدخل في باب الإحسان إلى المخالطين للإنسان مما يتأذى به ويرجع إلى تزيين

وانما كان داخلا قوله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يبيت على خياشيمه فيه عش لمحل الشيطان
ويبين ذلك منزلة الانجاس والاقذار الحسية وذلك موثر في تنفر النفس عن مثل ذلك وقد ورد
نفخ بيت عبدة الاوثان بالماء ولعله والله اعلم لهذا المعنى بين بلال الاثار المعنوية من لباس النجاسة
الحسية في المدعة … وان حمله على المجاز على طريقة نسبة الامور المكروهة الى الشيطان
يرجع الى النوع الاول وهو التطهير من المستقذرات الثامنة نص الاظفار وفيه من المصالح ا
الدنيوية تحسين الهيئة ومن المصالح الدينية الاحتياط للطهارة اعني طهارة الحدث والخبث بما لعله يحتبس
عنها من الاجسام المانعة وصول الماء الى ما تحتها فان انتهى الحد الذي تسامح به كالخارج عن المعتاد
فذلك من الواجبات في الطهارة وان لم ينته الى ذلك فهو من باب الاحتياط المندوب اليه وقد ورد
التنبيه على هذا في حديث اعني ازالة ما لعله يمنع من الطهارة واما طهارة الخبث فما لعله يعلق تحتها
من النجاسة التي يضطر الانسان الى مباشرتها بيده ومن المصالح الدينية ايضا ازالة ما لعله يشبه هيئة البهائم
ذوات المخالب من الطير وغيره من السباع وهذا ايضا معنى معتبر في الشرع كالنهي ان يبسط ذراعيه
في السجود كالكلب وورد التنبيه ايضا على هذا المعنى في حديث التاسعة غسل البراجم
هي مطاوي … ما لعله يحصل فيها من الاجزاء والادهان الشبيهة فيحصل النظافة والاحتياط
للعبادة كقص الظفر ولكنه بالنسبة الى الاحتياط للعبادة اضعف رتبة من الاظفار العاشرة
الابط محل اجتماع الرائحة الكريهة وفي نتف الشعر منه اضعاف له اذا نبت بعد ذلك وفي … ان
الاطباء يامرون من قصد تقوية الشعر له بحلقه وفي تضعيفه تقليل الرائحة المكروهة لقلة
الاحتباس في المسام عند ضعف شعرته ووجود الاحتباس في المغفر عند غلظ شعرته فيه نظافة
واحسان الى المخالطين … الاذى للمقاربين الحادية عشر وحلق العانة وفيه التنظيف
ما يمكن عادة وفيه احسان لمن يباشر النكاح من المراة والرجل جميعا وهو اكد في المراة ولذلك استمرت
العوائد في الاسلام والجاهلية وسائر الامم السليمي الطباع ولذلك … بعض العرب كما حكاه
لم عرضه عليه للقتل … لم استعز … بامر ان يظهر عليه بعد الموت ما يقبح النظر اليه
ويحتقر وهذا من طباع العرب الفاضلة التي يحافظ عليها بعد الموت الثانية عشر في المضمضة
ازالة الخلوف المتعلق بالاسنان واللسان وتطهير الفم للمناجاة ورعاية … من يباشر بالخلوف
الثالثة عشر اذا فسر … الاستحباب فالمصلحة الدينية فيه ظاهرة لازالة
النجاسة المنافية لعبادة الصلاة وكذلك المصلحة الدنيوية لازالة الروائح التي يتاذى بها من يلابس
… واسيما الجامع لما يوجبه من النفرة عن الفضلة التي بلغت المبلغ العظيم في الاستقذار
الرابعة عشر اذا كان الانتقاص والاستنجاء بمعنى واحد كما حكاه عن بعضهم
ولفظ الانتقاص دال … على الحذف والدفع وان كان تحمل المعنى على ما كان يحتمل
ان يقال ان الانتقاص يلزمه الاستنثار … ذكر الانتقاص الذي هو الحذف عن الاستنثار
الذي هو الدفع لان الماء لا يكون … في الانف والادبار الامر بالانتقاص لا يلزم منه الامر
بالاستنثار لان في لفظ الاستنثار دلالة على تعمل وتفعل وليس هو مجرد نزول الماء فيوجد
الامر بالاستنثار من الحديث الصحيح فليستنثر وفي ذلك ما يدل على طلب تحصيل
امر معنوي يدل ما لعله علق بالانف مما يحتاج الى ازالته ولا يكتفي فيه بمجرد نزول الماء الخامسة
عشر هذه … للخلقة وبعد ما تنبو الطباع عن رؤيته بحسن الظاهر ولعل ذلك
… اشارة اليه من قوله تعالى وصوركم فاحسن صوركم فانه … الامر … في هذا الابعاد
لما ينافيه … فكانه تعالى قد حسنت صوركم فلا تشوهوها بما يقبحها ويدخل هذا في جميع
الحسنات التي ندب اليها الشرع … قوله تعالى وصوركم فاحسن صوركم بالظاهر

فقط فان الحسن في الصورة احوج الى الصورة الظاهرة والباطنة معا ولعل ذلك اشار اليهم مثل
مثل هذا المعنى من قوله تعالى حكاية عن ابليس ولامرنهم فليغيرن خلق الله فان ابقاء ما يشوه الخلقة
وبعضها تغيير لها من وجه كونه تغييرا لحسنها وينبه على هذا ذم المغيرات خلق الله والله اعلم السادسة
عشر وقد قدمنا بعض ما يتعلق بالخصال المذكورة في الحديث من المصالح الدينية والدنيوية ونتكلم
الان فيما هو اعم من هذا وهو بعض ما يتعلق من المصالح بمطلق الزينة لانه يتناول هذه الخصال المخصوصة
وما ولها والاعم منها فنقول حسن الظاهر عنوان حسن الباطن كثيرا ومن ههنا نشأ علم الفراسة وهو
الاستدلال بالخلقة على الاخلاق وقد قيل ان صورة حسنة يتبعها نفس رديئة وحكي ان المامون استعرض
جيشا فمر به رجل قبيح الوجه فاستنطقه فرآه … فقال ان الروح اذا كان ظاهره
كانت صباحته واذا كانت باطنة كانت فصاحته واراه الظاهر له والباطن وجميع التحسينات الظاهرة
وجمال الهيئة دال على حلو النفس وعلى الصفة التي تشير اليها حسن الظاهر فاذا بدا الانسان في الهيئة
الجميلة كان سببا لقبول ما يدعو اليه وانبساط النفس اليه وكان ذلك وسيلة الى تحصيل المصالح
التي يحتاج تحصيلها الى التعاون والتضافر والالفة بين الناس وقد دلت عظم الشريعة للالفة
وسعيها على الفرقة واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف
بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وهذا من المصالح الدنيوية بالذات وان كان من وجه يؤول الى
المصالح الدينية السابعة عشر حسن الهيئة يؤدي الى قبول قول من حسنت هيئته وجملت
حالته واما الامر من ارباب الامر كالسلطان والحاكم والمفتي والخطيب والواعظ فيعود ذلك الى مصالح
دينية واذا بدا الانسان بالهيئة القبيحة دل على سقوطه والصفة التي ينشأ عنها ذلك القبح ربما نشأ عن
ذلك نفرة بالظاهر والباطن جميعا ففاتت مصالح القبول وحصلت مفاسد النفرة وكان مالك رحمه الله معتنيا
بحسن الهيئة والاستعداد عند رواية الحديث وقد انتج ذلك حسن القبول وقوة الرغبة الثامنة عشر
اعني بعض المتاخرين من … صورة المعروفة بالجمع بين معنى الحديث ومعنى الكتاب وابداع معاني الحديث
من القرآن الكريم مثل ما قال في قوله صلى الله عليه وسلم من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله يشتم الرجل
والديه قال نعم يسب ابا الرجل فيسب اباه ويسب امه فيسب امه قال في معنى قوله تعالى ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ومثل قوله صلى الله عليه وسلم من قتل نفسه بشيء عذب
به يوم القيامة وفي هذا المعنى من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم
خالدا مخلدا فيها ابدا وكذلك من شرب سما ومن تردى من جبل قال في قوله عز وجل هل تجزون الا ما كنتم
تعملون وقوله ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات الا ما كانوا يعملون ومثل ما قال في قوله صلى الله
عليه وسلم لان يعطي الرجل ارضه اخاه خير له … قال في قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا
لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة الى اخر المعنى ومثل ما قال في قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن ياكل في
معى واحد والكافر ياكل في سبعة امعاء قال في ظاهر قوله … والذين كفروا يتمتعون وياكلون
كما تاكل الانعام وفي مفهوم قوله ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل ذكر كلاما اخر … وحصلت
الفطرة وعددها جعلها في قوله تعالى ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون التاسعة عشرة
للموحد ومن نجا … في مصائب الدنيا وافاتها وشدائد الموت والاهوال والبرزخ
وشدائد الحشر وعذاب جهنم وفي الاحكام القتل والقطع والضرب والحبس والنكال بالشائنة
والمنع من ملاذ النفوس كلها راجع الى صفة الجلال والاسماء الدالة عليها كالقهار والعلي والعظيم
والكبير والمنتقم والملك والقوي المتين والقادر ومالك الملك وذي الجلال والاكرام وما يتعلق في اللذات
الدنيوية البدنية والعقلية المبهجة للانفس والسائحة للمؤمنين والساكن لهم وتخفيف
التكليف ووضع الاصار ونعيم الجنة وما اعد الله فيها لاوليائه وحور … وفي
الاحكام الشرعية الزكاة والمواساة للمضطرين والحث على الصدقات والعفو والوفاء بالنذور

المشرفة الى المساكين كل ذلك يرجع الى صفة الجود والاسما الدالة على ذلك كالجواد والواسع والمعطي
والكريم والوهاب والرزاق والفتاح والباسط والرافع والمعز واللطيف والحليم والبر وبهذا
الاعتبار نظر في هذه الخصال العشر والى ما يرجع شرعيتها وندبيتها من الصفات والاسما الدالة
عليها فنقول يرجع ذلك الى صفة الكمال والاسما الدالة على ذلك كالقدوس والسلام والمتعالي
واحسن من ذلك الجميل وقد ورد في الحديث الصحيح ان الله جميل يحب الكمال والاعمال المسنونة واجتنا
او الى المسولين ومن نحو ملابسة للنجاسة ومن هذا القبيل الاحكام طهارة الحدث والخبث والتطيب
حيث يندب الى ذلك ونحو وطي الحائض وتناول النجاسات والخبائث والوطي في الدبر وقد يكون في
الشي الواحد جهات يكون ردها الى صفتين مختلفين كالحدود والكفارات فيكون ردها الى
اسم المنتقم بحسب ظاهرها ويكون ردها الى العدل لانها مقابلة الجنايات ويكون ردها الى
معنى المطهر واسم الجمال لانها كفارات لاهلها ويكون ردها الى معنى الرحمة واسم الرحمن الرحيم
لانها ازالة لما يوجب العقوبة العشرون قد رددنا هذه الاحكام الى صفة
الكمال التي هي في حق الله تعالى بمعنى نفي النقائص وقد اختلفوا في تفسير الجميل في حق الله تعالى سوى
ما ذكرناه الحادي والعشرون نقل عن بعضهم انه قال الحي انه في كتاب الله تعالى انه
الذي واخذ ذلك من حيث عناية الله تعالى بارشاد العباد الى مصالحهم حتى انتهت الى الكناية الذين
الصغير والكبير ويسمي ذلك حتى العفو عنهم لظهور اثار العناية العظيمة حتى بالمصالح الدنيوية
الحقيقية وبهذا الاعتبار ويمكن ان يقال في ارشاده تعالى الى هذه الخصال التي هي في مرتبة التحسين
والتزيين للهيئة الظاهرة وبروزها فيما تقبله النفوس وتقبل عليه القلوب مثل هذا
الثانية والعشرون في هذا الحديث من انواع البديع نوع المطابقة وهو
استعمال الكلام على الضدين على الاصطلاح المشهور وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم قص الشارب
واعفا اللحية لان الاعفا ضد القص واما حديث ابن عمر في هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم
احفوا الشوارب واعفوا اللحى وسنذكره عند الكلام على التعارض بين القص والاعفاء
وكذلك رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر باحفا الشوارب واعفا اللحا وكذلك
الرواية الاخرى في حديثه خالفوا المشركين احفوا الشوارب واوفوا اللحا كان في
ذلك كله مع المطابقة نوع تام من انواع المجانسة فانها بالنسبة الى اللفظ والوزن والتركيب
واختلافها اربعة انواع اللفظ والوزن واللفظ والتركيب فالاول ان يكون اللفظان في
والاسمين لا ان الادنى في اتفاق الوزن واختلاف التركيب بحرف واحد وهو ما نحن فيه
من احفوا واعفوا وكذلك الخيل والخير في لفظ النبي صلى الله عليه وسلم الخيل معقود بنواصيها
الخير واختلاف الوزن واللفظ والتركيب كالخلق والخلو واختلاف الوزن واختلاف
التركيب بحرف واحد كيحسبون ويحسنون واما مثلا بالنسبة الى اللفظ والوزن والتركيب
لا ان الجميع نوعين في التجنيس وبعضهم سمى احدهما العكس اما في الكلمات كعادات السادات سادات
العادات او في حروف الكلمة كالبرد والبرد واللهم استر عوراتنا وامن روعاتنا وسمى
بعضهم الاخر المحسنة كالاحجار وحار الوجه السابع في الفوائد
والمباحث وفيه مسائل الاولى قد تقدم ان من للتبعيض وانه لا يقتضي الحصر والكلام
عليه وانه الفطرة حينئذ الثانية ذكر غير واحد ان الفطرة السنة وعن الخطابي
انه قال ذهب اكثر العلماء الى انها السنة وقال النووي في الساعي في البحر وقوله في الفطرة

اي

اي من السنة اي سنن الانبيا الذين امرنا ان نقتدي بهم في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده واول من امر بها ابراهيم صلى الله عليه وسلم وذلك قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن
الثالثة اذا فسرنا الفطرة بالسنة فلا ينبغي ان يحمل على السنة بالمعنى الذي يقابل به الفرض والواجب
بل اعم من ذلك وهي طريقة الانبيا مثلا وطريقة ابراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم الرابعة ظاهر
الاطلاق في قص الشارب ان يحصل تادي السنة بمسمى القص ولكن يعتبر فيه المعنى الذي شرع لاجله وهو
المخالفة لشعار المجوس والاعاجم او زوال المفاسد التي يتعلق بقاها التي تدل الشرع على اجتنابها
الخامسة قد تقدم في المفردات تفسير الشارب ومن ذكر ان لها شاربان ويحصل المسمى
بادى السنة فان صح ان لها شاربان فاما ان يقال ولها الحكم واما ان يدل على المشهور المتبادر الى الذهن وان
كان الوضع اللغوي على خلافه السادسة قد ذكرنا ان مسمى القص يحصل به ادى السنة وان المعنى
يقتضي زيادة على ذلك وورد في الصحيح احفوا الشوارب بهمز وامر باحفا الشوارب وظاهره يقتضي
زيادة على ما ذكرناه من مخالفة شعار المجوس وما يتولد من المفاسد في طوله فان الاحفا يشعر بالاستيصال
وعن الهروي في تفسيرها جزوها قال الخطابي ويكون بمعنى الاستقصا ثم قال احفا شاربه يحفو حفوا ا
ذا استاصل اخذ شعره قال ومنه قوله احفوا الشوارب وهو في الصحيح وقد قيل به قال الطحاوي واما
الشارب فقد ذهب كثير من السلف الى استيصاله وحلقه بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم احفوا الشوارب
وانهكوا وهو قول الكوفيين السابعة نقل مالك رحمه الله بالاستيصال واغلظ القول
فيه وفي كتاب العتبية وسيل مالك عمن احفا شاربه فقال يوجع ضربا وليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم
بالاحفا وذكر من رواية زيد بن اسلم ان عمر اعرض فيه وهو يفتل شاربه ولو كان يحفوه ما وجد ما
يفتل هذه بدعة ظهرت في الناس قلت وقد نقل عن بعض العلماء التخيير بين الامرين وقول مالك رحمه
الله وليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم بالاحفا يحتمل وجهين احدهما ان يكون لم يبلغه الحديث فيه
والثاني ان يكون المراد ليس معنى حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الاحفا الاستيصال وهذا مقتضى
ما نقله ابو محمد بن ابي زيد المالكي قال وسيل مالك عمن احفى شاربه فقال يوجع ضربا وهذه بدعة انما
الاحفا المذكور في الحديث قص الاطار وهو طرف الشعر وكان عمر يفتل شاربه اذا اكربه امر
فلو كان يحفوه ما وجد ما يفتل منه وذكر بعض المتاخرين من اتباع الشافعي رحمه الله ان المختار ان
يقص حتى يبدو طرف الشفة ولا يحفه من اصله واما رواية احفوا الشوارب فمعناها احفوا ما
طال على الشفتين والله اعلم وهذا موافق لما حكاه مالك واصحابه ولا اعلم هل قاله نقلا عن الشافعي
واصحابه او اختيارا منه الثامنة هل لا يتادى السنة الا بالقص او يتادى بما يقوم
مقامه في الازالة كما نقل بعضهم من قرض ما طال من شاربه باسنانه وكان مقصوده يقوم مقام
الحديد يحتمل ان يقال بالاول نظرا الى المعنى وعلى كل حال فاتباع لفظ الحديث اولى
التاسعة الاطلاق يقتضي تادى السنة بالمسمى وذكر بعض المتاخرين انه يبدا بالجانب الايمن وكانه
ماخوذ من الحديث الذي فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيمن في طهوره اذا تطهر وفي ترجله اذا ترجل
وفي انتعاله اذا انتعل وليس بهذا باس لانه لا ينافي تادى سنة القص بالمسمى ان يكون هناك سنة اخرى
تطلب زيادة في المتابعة العاشرة قص الشارب اعم من قص صاحبه له او قص غيره له يقتضي
ان يتادى المقصود بهما كان وفي كلام بعضهم التخيير فانه قال وهو مخير بين القص بنفسه وبين ان يتولى
ذلك غيره لحصول المقصود من غير هتك مروة ولا حرمة بخلاف الابط والعانة والاولى عندي
ان لا يكون هذا التخيير بمعنى التسوية بين الامرين وان يرجح قصه بنفسه على قصه من الاجانب
الذي ليس من الالبان وليس حرمة تقتضي الحاجة المساعدة منهم والكبر راجح عن غيره في

الحادية عشرة ههنا بحث لما تقتضيه الاطلاق من استحباب قص الشارب من غير تقييد وهو ما دل
عليه الحديث الصحيح عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا رايتم هلال ذي الحجة واراد
احدكم ان يضحي فليمسك عن شعره واظفاره وفي كتاب التتمة عن مالك لا باس بذلك ونقل ابن ابي زيد عن
ابن المسيب انه قال لا باس بالاطلاء في العشر قال قاضي الجماعة ابو الوليد بن رشد بعد ذكر ما ذكره
من الحديث عن ام سلمة وانما لم ياخذ مالك بهذا الحديث لانه عارضه عنده حديث عائشة رضي الله عنها انها قالت
ردا لقول ابن عباس من اهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج حتى ينحر الهدي ليس كما قال ابن عباس انا
فتلت قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها بيده وبعث بها فلم يحرم عليه شيء مما احله
الله له حتى نحر الهدي لانه اذا لم يحرم على الذي بعث بالهدي شيء مما احله الله حتى ينحر الهدي فاحرى
ان لا يحرم على الذي يريد ان يضحي او عنده ذبح يريد ان يضحي به شيء قال فمعنى حديث عائشة انه لم
يحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء مما احل الله له من اهله حتى نحر الهدي على ما جاء في بعض الاثار
عنها ويحرم عليه ما سوى ذلك من حلق الشعر وقص الاظفار على ما في حديث ام سلمة قلت ظاهر قول
مالك رحمه الله انه لا يكره ذلك والتعارض الذي اشار اليه القاضي ابو الوليد مشروط بان يحمل النهي في حديث
ام سلمة رضي الله عنها على التحريم مع دلالة حديث عائشة رضي الله عنها على الاباحة واما اذا حمل حديث ام
سلمة على الكراهة وحديث عائشة على الجواز فلا تعارض في ذلك وفيه جمع بين الحديثين هذا على تقدير
ان يكون الحديثان متناولين (?) واحدا وفيه نظر لان حديث ام سلمة رضي الله عنها لم يتناول المس من الاهل
وانما تناول الشعر والظفر فاذا حمل حديث عائشة رضي الله عنها على مباشرة الاهل كما جاء في رواية لم يحرم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء مما احله الله له من اهله حتى نحر الهدي واستدل لنا بهذا التقييد
على مرادها من ذلك الاطلاق لم يجتمعا في محل واحد ولا تعارض ويحتمل ان يكون قول مالك لا باس بذلك نفي التحريم الذي
لا ينافيه الكراهة ولكنه ليس الاظهر الثانية عشرة يخص منه حالة الاحرام فيمن كان محرما
والله اعلم الثالثة عشرة اختلفوا في قص الشارب وتقليم الاظفار في حق الميت عند غسله

الرابعة عشرة ذكر بعض الحنفية في حق الغازي في دار الحرب ان توفير شاربه مندوب اليه ليكون
اهيب في عين العدو ويحصل به الارهاب والارعاب قال ولهذا لا باس بلبس ثوب لحمته حرير وسداه
غير حرير في الحرب للحاجة الى تهييب العدو والى دفع معرة السيف وقوله في هذا الشارب ضعيف
الخامسة عشرة لا احفظ عن احد من العلماء انه قال بوجوب قص الشارب من حيث هو هو
وقد ذكر عن صاحب العربي (?) في تفسير الفطرة يعني من السنة يعني من سنن الانبياء الذين امرنا ان
نقتدي بهم في قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واول من امر بها ابرهيم صلى الله عليه
وسلم وذلك قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن ومقتضى هذا الكلام
ان يكون مامورين باتباع ابرهيم صلى الله عليه وسلم في هذه الاشياء والمراد بالابتلاء بالكلمات فعل مدلولها
وقوله فاتمهن مفسر بانه اداهن تاما غير ناقص فاذا كان ابرهيم صلى الله عليه وسلم قد فعلهن
واتمهن وقد امرنا باتباعه كان ذلك مثل ما استدل الشافعية او من استدل منهم على وجوب الختان
بقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وابرهيم عليه افضل الصلاة والسلام قد اختتن
بالقدوم والامر للوجوب فيجب الختان وسياتي الكلام على هذا بعد هذا ان شاء الله تعالى
واذا كان بهذا الاستدلال لهما وبالدليل مع اقترانهما في الحكم حيث وجب احدهما وهو الختان
واستحب الاخر وهو قص الشارب وجب ان يكون احد الامرين لازما اما بطلان هذا او بطلان ذاك
هذا ان النظر الى الشيء من حيث هو هو واما مع النظر الى الموانع والشرائط الزائدة ولعدد الادلة فلا
يمنع ان يعرف ... ان الاستدلال في امر الختان اقوى من هذا لان الاستدلال في الامر

سي على مقدمتين احداهما الامر بالاتباع لملة ابراهيم صلى الله عليه وسلم والثانية انه عليه الصلاة
والسلام فعل ذلك فاما الامر بالاتباع ففي القران الكريم واما انه فعله ففي الحديث الصحيح واما في هذه
الخصال فانه يحتاج الى مقدمتين احداهما ان المراد بالكلمات هذه الخصال وهو يفتقر الى دليل يقوم
عليه فان الكتاب العزيز ليس بمصرح بها وانما ذكر الابتلاء بكلمات من غير بيان لها والثانية ان
يكون المراد باتمهن فعلهن وقد تشعب في المقدمتين تشعب الاقوال والواحدي رحمه الله ذكر ان اكثر
المفسرين قالوا في تفسير الكلمات انها عشر خصال من السنة خمس في الراس وخمس في الجسد فالتي
في الراس المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والسواك والذي في الجسد تقليم الاظفار وحلق
العانة والختان والاستنجاء ونتف الابط وقال عطاء عن ابن عباس اوحى الله تعالى الى ابرهيم يا خليلي
ان تطهر فتمضمض فاوحى الله اليه ان تطهر فاستنشق فاوحى الله اليه ان تطهر ففرق شعره فاوحى الله اليه ان
تطهر فاستاك فاوحى الله اليه ان تطهر فاستنجى فاوحى الله اليه ان تطهر فحلق عانته فاوحى الله اليه ان تطهر
فاخذ من شاربه فاوحى الله اليه ان تطهر فنتف ابطه فاوحى الله اليه ان تطهر فقلم اظفاره فاوحى الله اليه
ان تطهر فاقبل بوجهه على جسده ينظر ماذا يصنع فاختتن بعد عشرين ومائة سنة واذا كان اكثر
المفسرين على هذا انضعف التشعب في المقدمة الاولى ويبعد عليه الطريق بضعف التشعب
الاخر في ان المراد باتمهن فعلهن وهذا الالزام الذي ذكرناه في حق من يسلم ان الكلمات الخصال ويستدل
في مسئلة الختان بذلك الدليل اقوى منه في حق من لا يقول بذلك السادسة عشرة ورد في بعض
الروايات اعفاء اللحى وهو الاكثر وفي بعضها اوفوا وهو معنى الرواية الاخرى اي اجعلوها وافية فالامر
بالاعفاء من باب اقامة المسبب في الامر مقام السبب لان ترك قصها سبب لكثرتها فوضع اعفاؤها
وهو المسبب موضع ترك قصها وهو السبب ويجوز ان يكون اعفاؤها من باب اعفيت فلانا من كذا اي تركته
من طلبه منه او ما يقرب منه فيكون الاعفاء بمعنى ترك قصها ولا يكون من باب اقامة المسبب مقام السبب
السابعة عشرة لم نعلم ان احدا ذهب الى ان اعفوا اللحى اذا كان بمعنى كثروها او وفروها يدخل
تحته معالجتها بما ينبت الشعر او يطوله كما يفعله بعض من ينتمي الى التصوف من الملاحدة وان كان اللفظ
يحمله على هذا التقدير وكان الصارف عنها احد وجوه منها قرينة السياق في قوله صلى الله عليه وسلم قص
الشارب واعفاء اللحية ولا مدخل للعلاج في هذا اذ السياق يرشد الى اصلاح الهيئات وتغيير
المخالفات وما يشهد (?) ما ثبت في الصحيح من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم جزوا الشوارب وارخوا اللحى خالفوا المجوس والمنقول عن المجوس قص اللحى ذكر الروياني انه كان من
زي كسرى قص اللحى وتوفير الشارب فندب صلى الله عليه وسلم امته الى مخالفتهم في الزي والهيئة
او كما قال فالمخالفة في القص بترك ذلك وليس في ذلك شيء من المعالجة وبما ذكرناه ان العمل المستمر من السلف
الصالح والناس ولم ينقل ان احدا من الناس المقتدى بهم كان يعالج هذا الامر واما اذا
صح حمل اعفائها على معنى ترك قصها قال الشاعر فكل مقراض فاعفيته وهذا
ظاهر في البعد عن معنى المعالجة الثامنة عشرة الامر باعفائها بمعنى تكثيرها او تركها يمنع
نتفها وحلقها كما يفعل من يريد نفي المروءة وتحسين الصورة بعدم اللحية وقد استثنى بعضهم اذا
نبتت للمراة لحية وقال انه يستحب لها حلقها والله اعلم التاسعة عشرة ذكر القاضي عياض
ان الاخذ من طولها وعرضها حسن قال القاضي عياض وتسميهم من لم يحد بالاخذ منها الا في حج او عمرة
وذكر عن من الماضين (?) عنده ان المختار ترك اللحية على حالها وان لا يتعرض لها بقص شيء اصلا
وهذا تعلق بالالفاظ التي رويت في هذا المعنى واختلف فيها الرواة على خمسة اوجه
اعفوا واوفوا وارخوا وارجوا ووفروا فاما اعفوا اذا كان من كثروا فمعناه ترك الاخذ
منها وكذا ان كان من معنى اتركوا وكذلك وفروا اي اتركوها وافية واما ارخوا فسال

ويكره الأخذ من طولها ولا يعرض لها لعرضها وأرجوا المخيم يعني الترك من كلها إلا أنه من الإرجاء الذي
هو التأخير وكذا كرروا العشـــرون وذكر الشيخ أبو محمد بن أبي زيد المالكي قال وقيل
يعني مالك عن طول اللحية إذا طالت جداً أكره هذا بل أرى أن يؤخذ منها قال العمر انتهى وهذا الخلاف
ظاهر الحديث في الأمر بإعفائها وعدد ذلك ما يقتضي تركها ولكنه يخصص بالمعنى لأن المقصود الأصلي
بهذه الخصلة تحسين الهيئة وتجملها ونفي ما يكره رؤيته منها وشعر الطالع منه ولا يكون ما يقتضي
ضد هذا المعنى ما استقبح في العرف مشروعاً ومقصوداً بالأمر الذي عليه صيغة الحكاية
والعشـــرون مما جاء الأخذ من طولها من حديث ما زاد على القبضة فإن الوهم من لم
يجد شيئاً في ذلك إلا أنه لا يتركها حد الشهرة ويأخذ منها ذكر ذلك القاضي قال ويكره مالك طولها جداً
الثانية والعشـــرون قد ذكرنا في المفرد أن مذهب ابن سيده تحديد اللحية وتعريفها بأنه
الشعر النابت على الخدين والذقن فكلما دخل في حد اللحية فلو أخذه كان مخالفاً للحديث كما قيل في أخذ
بعض العذار وحلق الرأس إن كان العذار من اللحية وكذا قيل في نتف جانبي العنفقة الثالثة
والعشـــرون قال بعض الشارحين وقد ذكر العلماء في اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها
أشد قبحاً من بعض أحدها خضابها بالسواد إلا لغرض الجهاد الثانية خضابها بالصفرة تشبهاً
بالصالحين لا لاتباع السنة الثالثة تبييضها بالكبريت وغيره استعجالاً للشيخوخة لأجل الرياسة
والتعظيم وإيهام لقي المشايخ الرابعة نتفها أول طلوعها إيثاراً للمرودة وحسن الصورة الخامسة
نتف الشيب السادسة تصفيفها طاقة فوق طاقة تصنعاً لتستحسنه النساء وغيرهن السابعة
الزيادة فيها والنقص منها بالزيادة في شعر العذارين من الصدغين أو أخذ بعض العذار في حلق
الرأس ونتف جانبي العنفقة وغير ذلك الثامنة تسريحها تصنعاً لأجل الناس التاسعة
تركها شعثة منتفشة إظهاراً للزهادة وقلة المبالاة بنفسه العاشرة النظر إلى سوادها أو
بياضها إعجاباً بالشباب وفخراً بالشيب وتطاولاً على الشباب الحادية عشرة عقدها وضفرها
الثانية عشرة حلقها إلا إذا نبت للمرأة لحية فيستحب حلقها والله أعلم وكثير من هذه الأمور لا
تعلق لها بشرح هذه الأحاديث وإنما هي أشياء يتبين بها الجارحة ويكون ذكرها استطراداً إلا شرحها
وبعضها يمكن أن يرجع إلى الحديث وقد ذكرنا منه أشياء وبعضها في رجوعه إلى الحديث تكلف شديد
فالأولى تركه بتكلفه الرابعـــة والعشرون الذين يجوزون الأخذ منها إما مطلقاً أو في حالة
الكلام على مذهبهم في المقدار ما عدا عشر ذي الحجة وما ذكرناه مع ذلك كما قلناه في قص الشارب
الخامسـة والعشرون الاستنشاق والماء ورد في شرعنا استعماله في الوضوء
واستحب بعد الاستيقاظ من النوم ويحتمل أن يكون المراد ههنا استعماله في الوضوء وخصوصيته
أنه كان في شرع إبراهيم صلى الله عليه وسلم وحمل اللفظ على الخصال التي أمر بها إبراهيم
صلى الله عليه وسلم وإن لم يثبت في شرعنا دل على الاستحباب في الوضوء ويحتمل أن يكون المراد
استعماله حيث يحتاج إليه لاجتماع ما يكره اجتماعه في الأنف ويكون ذلك عند الاستيقاظ من النوم
من باب التنبيه على ما هو في معناه ويحتمل أن يكون الحكم متعلقاً بمطلق الاستنشاق وإن أشكل
المطلق يحصل عند استحباب هذا المقيد لحصول المطلق في المقيد السادسة والعشرون
نقل عن العلماء وجوب الاستنشاق في الوضوء وهو مذهب أحمد رحمه الله ودلالة الحديث قاصرة على
ما زاد على مجرد الطلب فإن أخذ الوجوب من صيغة الأمر به في الوضوء ويلزم عليه وجوبه
عند الاستيقاظ من النوم لوجود صيغة الأمر فيه والتفرقة بينهما في الحكم مع اشتراكهما في
صيغة الأمر التي هي مثبت القول بالوجوب يحتاج إلى دليل يدل على إخراج صيغة الأمر في حالة

الاستيقاظ

الاستيقاظ من النوم عن ظاهرها وإلا فالحكم حاصل إلا أن يدعي مدعٍ سببية السابعة والعشرون
الاستنشاق ما يجتذبه بالخياشيم ومن حيث اللفظ يقتضي المطلوب بذلك وإن أريد تمامه بالاستنثار
فيوجد من دليل آخر وهو الدليل الخاص بلفظ الاستنثار ولا يوجد الاستنشاق ومن الاستنثار على
مذهب من يقول إن الاستنثار من النثر فيدخل فيه الاستنشاق لأن الاستنثار على ذلك المذهب حل بالأنف
عقبه الاستنشاق ولا يعقل وهكذا إن أخذ دالة على جذب الماء بالفعل الذي هو مثل الوجه المتعلق
بذلك يكون بدليل آخر لفظي إن وجد وإلا فالنظر إلى المعنى المقصود من التنظيف الثامنـــة
والعشـــرون الفقهاء رووا أن اسم الماء مطلق يحمل على الماء المطهر الذي لم يتغير أو وصف فيه ما يزيل
طهوريته وقد ورد ههنا تعليق الحكم بالاستنشاق بالماء فعلى ما ذكروه لا تتأدى السنة فيه إلا بالماء المطلق
فأما الاستنشاق في الوضوء فظاهر أنه كذلك على ما هو المعلوم عند الفقهاء فيوجد أنها الاستنشاق
عند الاستيقاظ من النوم وإنه لا تتأدى السنة فيه إلا بالماء المطهر من مجموع الحديثين أحدهما هذا
الحديث المقتضي لتعليق الحكم بالماء والثاني الحديث الدال على طلب الاستنشاق عند الاستيقاظ من
النوم هذا إن كان لفظ استنشاق الماء متناولاً لحالة الاستيقاظ من النوم بوجه من الوجوه وفيه
نظر والله أعلم التاسعـة والعشرون قد تقدم في السواك ما عندنا والذي نقوله ههنا ما
قلناه في الاستنشاق وهو يحتمل أن يكون المراد مطلق السواك ويتأدى ذلك بالأماكن التي يستحب فيها
السواك لكنه لا يدل بنفسه على الخصوص في تلك المواضع ويحتمل أن يقيد بالأماكن التي يستحب فيها
مثل الصلاة والوضوء وما ذكره الفقهاء مع ذلك كالقيام من النوم وقراءة القرآن وتغير الفم والأول
هو الأظهر الثلاثـــون قص الأظفار مذكور في هذا الحديث وهو دليل على تأدي السنة
بالقص وورد في الصحيح من حديث سعيد عن أبي هريرة تقليم الأظفار ومن الناس من يقصد إزالة
ما زاد من الأظفار بالقلم وجعله غير القص بالمقص وتعقله السنة فيه وهذا الحديث يدل على
تحصيل المقصود بالقص وقد ذكر الراغب أن أصل القلم القص من الشيء الصلب كالظفر وكعب الرمح
والقصب ويقال للمقلوم قلم كما يقال للمنقوض نقض وخص ذلك بما يكتب به وبالقدح الذي
يضرب به وجمعه أقلام وليس فيما ذكره الراغب ما يقتضي أن القلم غير القص بل يقتضي عكسه وعلى
مراد عن تغايره مع القص البين بالنقل عن أهل اللغة وكذلك فإن عبارة الراغب أن التقليم يستعمل
من القلم وهو القطع وهذا أيضاً لا يحصر اللفظ بهيئة غير القص والله أعلم الحـــادية
والثلاثون الجمع في الأظفار يدل على العموم في كل فرد منها ويتناول اليدين والرجلين معاً فلو
اقتصر على بعضها مع استوائها في الحاجة إلى القص لم يحصل المقصود على الظاهر ولا يبعد أن
يقاس على المشي في النعل الواحدة إن كان يشترك معه في وجه يقع أو حاجة الثانيـــة
والثلاثون يدخل تحت العموم قص أظفار اليد الزائدة وقص ظفر الأصبع الزائدة ويرجع ذلك
إلى مسألة أصولية في حمل الألفاظ العامة على المعتاد الوجودي أو يعمل بالعموم الثالثـــة
والثلاثون مقتضى الإطلاق أن يحصل تأدي المأمور بمطلق القص دون اعتبار هيئة مخصوصة
وقد ذكر في هيئة قصها على وجه مخصوص ما لا أصل له في الشريعة ولا دليل يدل عليه وقد نظم ذلك في أبيات
ابدأ بمناك وبالخنصر ٥ في قص الأظفار واستبصر ٥ وثن بالوسطى وثلث كما ٥ قد قيل في الإبهام والبنصر
واختم بسبابتها هكذا ٥ في اليد والرجل ولا تمتري ٥ وابدأ بإبهام من بعده ٥ بالأصبع الوسطى وبالخنصر ٥
وثن بالخنصر سبابة ٥ بنصرها خاتمة الأيسر ٥ وذكر هيئة أخرى وهذا كله لا
يجوز أن يعتقد استحباباً لأن الاستحباب حكم شرعي لا بد له من مستند فالله إلى دليل وليس استسهال

ذلك صواب في هذا المقصد بما لا دليل عليه بخصوص الشرع بعد المطهر عن قوله الرابعة
والثلاثون وذكر أصحاب الشافعي أن سنة إزالة الدرن قبل الوطء وهذا يريد دليلاً عليه فإن الإطلاق
لا يدل عليه الخامسة والثلاثون قال هذا الآخر فقد المستحبة به أن يبدأ بالوسطى
من اليمنى ثم الخنصر ثم الإبهام ثم يعود إلى اليسرى فيبدأ بالخنصر ثم يقصها إلى آخرها ثم يعود
إلى الرجل اليمنى فيبدأ بالخنصر ويختم بخنصر اليسرى والله أعلم وهذه هيئة عن الأولى وتحكم
بعد تحكم واحد أم طلبه لا يعلم له أصل وهو عندي يستحق أن العلماء أن يحمل على الابتداء باليمنى
معنى التشريف بالبداءة لأنه يحل المسبحة فتأتي الهيئة ما حيله وأما البداءة بيمنى اليدين ويمنى الرجلين
فله أصل وهو الحديث الدال على التيمن السادسة والثلاثون قص الأظفار من حيث هو
هو لا نعلم فيه في وجوبه عن أحد ولكنه قد يعرض ما يقتضي الوجوب وهو أنها إذا طالت وخرجت
عن العادة منعت صحة الوضوء إذا كان ما اجتمع تحتها يمنع من وصول الماء وفي الحديث يسوء
الداري التي يعصيه نبهنا عليه فيما تقدم من العشر في أن المأمور الطهارة إلى القص وحينئذ لعله وإن
لم يشعر إلى القص لم يجب وكان الواجب إما إزالة ما يحصل به المقصود من إرادة ما يمنع الطهارة أحدهما
يعينه السابعة والثلاثون يستثنى حالة الإحرام عن مطلق قص الأظفار بالدليل الدال على تحريمه
الثامنة والثلاثون بعد ما عدا عشر ذكر الحجة على الوجه الذي ذكرناه في قص الشارب
التاسعة والثلاثون الغازي في السنة الحرص الأظفار وقد يحتاج إلى طولها للاستعانة على
بعض أعمال الجهاد وضبط عزيمة عند عدم السلاح فقد لا يستوي أمره في ذلك مع أمر غيره وقد
أشار إلى هذا أو ذكره بعض المصنفين من الحنفية وهو صاحب المحيط فيما وجدته قال وذكر عن عمر
رضي الله عنه كتب أن وفروا الأظافر في أرض العدو فإنها سلاح قال وهذا أشد للمجاهد
في دار الحرب وإن كان قص الأظافر من الفطرة لأنه إذا أسقط السلاح من يده وقرب العدو منه
ربما يتمكن من دفعه بأظافيره فلا يراجع ويحقق الحادية والأربعون غسل البراجم
وقد بينا مدلول لفظها ومقتضاه في ذكر السنة بمجرد الغسل عن أنه لما كان البراجم تغسل
في الوضوء أمر إفرادها بالذكر ما يرشد إليه على مجرد الغسل الثانية والأربعون ذكر الروياني
أن غسل البراجم يلتحق المواضع التي تتسخ ويجتمع فيها الوسخ وهذا الظاهر عن العمل
وينبغي أن يحمل على الغسل للتنظيف كما ذكر وذكر القاضي عياض رحمه الله بعد تفسير البراجم
بما صح إلا ما يقع وقد تقدم أنه صلى الله عليه وسلم أمر بغسل ما يجتمع على الجلد المتسخ الكل
الأوساخ لتعفنها وهذا الكلام يقتضي تخصيص هذا الأمر بحالة اجتماع الوسخ كلام
الروياني لكن الإطلاق لا يدل عليه الثالثة والأربعون إذا كان المقصود هو إزالة
الوسخ والتنظيف فلو حصل بغير الغسل لكن أن يكفي لحصول المقصود ويمكن أن لا
تتأدى السنة إلا بالغسل وهو الأولى الرابعة والأربعون يلحق بغسل البراجم
أصل العين وعدّى غيره محل النص بالمعنى فالحق به ما يلتصق من الوسخ بمعاطف الأذن وقعر
الصماخ فيزيله بالمسح لأنه ربما أضرت كثرته بالسمع وكذلك ما يجتمع داخل الأنف وكذلك
جميع الوسخ على أي موضع كان من البدن بالغبار والعرق ونحوهما ولذكر من هذا الفائت
الخامسة والأربعون هذا الأمر يدل على تعظيم أمر الطهارة والاحتياط
لها لأن ما يجتمع تحت البراجم من الأوساخ يدر يسير ويحركها وغسلها في الوضوء يزيل
ذلك أمر أمته الإطلاق ذكر ذلك على شدة الاعتناء بالطهارة لأنه ربما يتوهم

أن ذلك داخل في باب التنطع والتعمق وقد دل الشرع على إبطال هذا الوهم هذا إذا حمل على
الإطلاق دون المستحب بحالة اجتماع الوسخ وهو ظاهر إطلاق اللفظ السادسة
والأربعون الكلام في حويصلة لتحصيله واستحبابه كالكلام في قص الأظفار أن المدرك والمحل
الطهارة فيقول في اجتماع الوسخ فيها ما يقول في اجتماعه تحت الأظفار أن ضع من إيصال المطهر وحيث
إزالته وإلا كان مندوباً إما قصداً للاحتياط على الإطلاق أو قصداً لحصول وسخ كأنه من الطهارة أما لكونه
عن حائل أو لكونه معفواً عنه لقلته واسم الغسل حاصل معه عرفاً السابعة والأربعون
الكلام في البداءة بغسل براجم اليد اليمنى لحديث الدال على استحباب التيمن كالكلام فيما تقدم الثامنة
والأربعون نتف الإبط مطلوب بالحديث المذكور التاسعة والأربعون إزالة شعر
الإبط قد يكون بالحلق والنورة مثلاً فيمكن أن يقال إنه كالنتف لأنه يكفي نظراً إلى المعنى ويمكن أن يقال
إن الأولى أن يكون بالنتف والسنة تتأدى بخصوصه وهذا في هذا المحل أولى بما قدمناه في عدم الحصول
حصول الفرق بين اللفظين في الحديث بخص النتف في الإبط والحلق في العانة وفي إيراد معرفة في
الذكر وحصولها في العلم ما يدل على اعتبار الخصوصية في كل واحد منهما وعلى هذا تدل الحكاية عن الشافعي
رحمه الله تعالى الخمسون فيما ذكر عن يونس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله وعنده
المزين يحلق إبطه فقال الشافعي رحمه الله علمت أن السنة النتف ولكن لا أقوى على الوجع الحادية
والخمسون ما ذكرناه من أولوية النتف وترجيحه بسبب ظاهر اللفظ وافتراق الحكم مع تعارضهما في
الذكر والعلم يتأيد بالمعنى أيضاً لأن الإبط موضع الرائحة المتغيرة واحتباس العرق عند المسام يوجب
العفن والشعر المحلوق يقوي أصوله ويغلظ جرمه فيخف الاحتباس المعفن وينقب ويضعف أصوله ويرق
جرمه فيخف الاحتباس فتحصل المصلحة من تقليل الرائحة المتعفنة وهذا معنى ظاهر لا ينبغي أن يهمل
ويلغى ومورد النص إذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم لا يترك ويهمل الثانية
والخمسون هذا المعنى الذي ذكرناه يقتضي الترجيح بالنسبة على الحلق ولا يجري في السنور الثالثة
والخمسون الحكاية التي ذكرناها عن الشافعي تدل على أن المشقة بالنتف إذا قويت يكون سبباً مرجحاً في تركه
وليس مقتضى الإطلاق ولكنه يخصه إلا في الضرر والعسر والقاعدة الكلية الرابعة والخمسون
فيها استنباط المعنى في إزالة وهو إن أدى إلى الكراهة من قص الأظفار لقرب شبهه عن الأعلى في حفظ المروءة
والجواز جار على مقتضى الإطلاق في نتف الإبط وقد تقدم مثل هذا الخامسة والخمسون قيل يستحب
أن يبدأ بالإبط الأيمن وهذا مقتضى الحديث الآخر في استحباب التيمن ويستحب بمقتضى ذلك الحديث ويرد على
الإطلاق الذي يقتضيه هذا الحديث وهو حصول المقصود بالتسمي من النتف السادسة والخمسون
ومثل هذا يعني أن يقال إنه ينتف إبطه اليمنى والحديث الآخر كانت من رسول الله صلى
الله عليه وسلم
الا أنه أيسر وعلى أعسر البيان لهم مع من ذلك الحديث للتيسير وعسر النتف
للإبط الأيسر باليد اليسرى السابعة والخمسون الكلام في تقديم ما عدا عشر ذكر الحجة
كالكلام فيما تقدم الثامنة والخمسون استحباب حلق العانة من الحديث كغيره مما ذكرناه
التاسعة والخمسون الكلام في تأدي السنة بغير الحلق كالنتف والنورة كالكلام في نتف الإبط
والترجيح ههنا باتباع اللفظ والعادة القديمة قال عليه السلام وتستحد المغيبة وقال في
رواية أخرى في هذا الحديث والاستحداد وهو استعمال الحديد أي استعماله في الإزالة
قال الهروي الاستحداد حلق العانة بالحديد وهذا أدل على المعتاد في ذلك الزمان كان الإزالة
بالحلق في حق الرجال والنساء أعني قوله صلى الله عليه وسلم وتستحد المغيبة ولذلك قال

الغربي بصف عضوه أدني اليه الركب الحليق كأنما أدني إليه عفارتا وأقاعيان
والركب منبت العانة مفتوح الراء والكاف معًا والترجيح بما ذكرناه من نتف الإبط من نفي
الرائحة في ذلك المكان ولولا الحلق بما زادها فيبقى ههنا لأن العانة ليست موضع نفي
الرائحة بسبب احتباس الأبخرة ولعله السبب في أولوية الحلق فيها وأشار بعضهم إلى ترجيح الحلق
في حق المرأة لأن النتف يرخي المحل أو بما ترحمه أو كما قال وقال بعض المتأخرين من الفقهاء وأما
الاستحداد فهو حلق العانة سمي استحدادا لاستعمال الحديدة وهي الموسى وهو سنة والمراد به
نظافة ذلك الموضع والأفضل فيه الحلق ويجوز بالقص والنتف والنورة السبعون
البداءة بالجهة اليمنى في ذلك كما قيل في حلق الرأس كما جاء في الحديث والإطلاق ههنا لا يقتضيه فيوجد
من الحديث الآخر ويزاد على الإطلاق الحادية والسبعون والكلام في الوجوب أن الأصحاب
كالكلام فيما تقدم في نتف الإبط وعنه أنه لا يجب من حيث هو كما لو النصوص لشعر أغرا أو مصطلح
أو عن ذلك بما سعد [illegible] أو الحلق وسعى لا لنفسه بل لغيره الثانية والسبعون
والكلام في نفسه بما عدا الشعر كالكلام المتقدم في قص الشارب وقص الأظفار الثالثة
والسبعون الكلام في البداءة بكتاب الأمر كالكلام في قص الشارب وقد حكينا ما قيل فيه الرابعة
والسبعون أما الاستنابة فيه فيحرم في حق من لا يجوز له النظر إلى عورة المستنيب كالأجنبي
وأما الزوج والزوجة فالناس مختلفون في نظر الرجل إلى فرج امرأته بالمنع والكراهة والإباحة
فمن أباح فلا بأس بالاستنابة ومن منع أو كره فينظر في اسم الفرج هل يدخل فيه الركب أم لا فيدخل حكمه المنع نسخة
أو الكراهة على الخلاف في المذهب وإن لم يدخل وأمكن تحصيل المقصود من غير نظر إلى ما هو المراد
بالفرج جاز ذلك الخامسة والسبعون قد ذكر أن العانة إما اسم للشعر النابت أو المحل الذي
ينبت فيه الشعر وإذا كان كذلك لم يتناول الحكم ما عداه من حيث اللفظ ولكن ذكر عن بعض الأكابر أنه
استذكر الشعر النابت حول حلقة الدبر ولعله نظر إلى المعنى السادسة والسبعون استنبط من المادة
الحديث على طلبيته كان على عنه وقد سن وذكر ما الاستحداد قد خرج بحث الطلبة ما لا مرا الأعم من الوجوب
والاستحباب والاستنجاء كان يطلق على استعمال الماء والحجر كما قد حكاه عمر كأنه لم يذكر الماء فهو
يدل على الاستنجاء بالماء والاستنجاء بأحد الأمرين [illegible] الشافعي أي بالحجر أو الماء والمنقول عن
أبي حنيفة السابعة والسبعون وإن كان ما ذكرناه مدلولا عليه من نفسه وقد وقع
عليه في الحديث الصحيح من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد قالوا إنه الأفضل لأنه أبلغ في الإنقاء
الثامنة والسبعون ذكر عن بعض السلف رحمهم الله ما يقتضي تضعيف الاستنجاء بالماء
وروى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يسأل عن الوضوء من الغائط
بالماء فقال سعيد إنما ذلك وضوء النساء وفي كتاب العتبية أن مالكا بلغه أن ابن شهاب قال لابن
هرمز [illegible] أما علمت أن الناس كانوا يتوضؤون [illegible] ولا يستنجون بالماء فسكت ابن هرمز
ولم يجبه بشيء والذي فهمته من كلامهم في سكوت ابن هرمز أنه موافق لابن شهاب في جعل الماضين وسكوته
لترك العلة واستعمال الناس للماء وكلام ابن شهاب وما شابهه يشعر بتضعيف الاستنجاء بالماء
وهذا ينبغي أن يحمل على أنه خرج مخرج التنكيت على المتنطعين والمتقززين ومن لا يرى الاستنجاء
بالحجر رغبة وتنزها عنه بعد ثبوته وأن شرعا فإنه قد يبالغ في مثل هذا الغرض التاسعة
والسبعون هذه القرائن التي ذكرت في خصال الفطرة بعضها يقع على استحبابه
وعدم وجوبه أعني من حيث هو هو وبعضها يختلف فيه فقد يستدل من جانب

من الوجوب في محل الخلاف بقرانها بالإيجاب بدلالة القران وهي ضعيفة عند أكثر الفقهاء والأصوليين
واستشهدوا لقوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده والإيتاء واجب وعن
أبي يوسف القول بدلالة الاقتران وعلى هذا استدل في مسألة الماء المستعمل بالحديث لا يبولن أحدكم
في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة والبول ينجسه فكذلك الغسل والله أعلم الثمانون
ومن هذا النمط استدل على عدم وجوب الختان بقرانه مع ما ليس بواجب وسيأتي بسط
الكلام فيه الحادية والثمانون قد سبق في هذه الرواية أن مصعبا شك في العاشرة
وظهر من لفظه ظنه أنها المضمضة وقيل في رواية عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر المضمضة
من غير شك وذكر الختان بدل إعفاء اللحية الثانية والثمانون استدل بعض
أكابر الفقهاء القائلين بوجوب الختان بالحديث الذي فيه الفطرة خمس وعد الختان قال ووجه
الاستدلال بالخبر أن الفطرة لما كانت الدين والملة كان ما قيل إنه منها فالظاهر أنه مراد كأنها
لا من زوائدها إلا أن يقوم الدليل على خلافه والدليل على ذلك أن كل نبي بعث وشرع له شرعه
فإنما بعث على أن يكون على قومه اتباعه لا على أن يكونوا مخيرين في طاعته وإذا وجب هذا
أن يكون الأصل في كل ما شرع له الوجوب حتى يقوم الدليل على غيره قال وأيضا فإن اتباع الملة في
الجملة إذا كان واجبا ثم ثبت أنه منها فما هو جزء من جملة وقد ثبت لها حكم الوجوب فالظاهر أن
حكمه الوجوب يعني ما لم يصرفه عن سائر الأجزاء دليل وبالله التوفيق وهذا الذي قاله الشيخ يقوى
عندك والله أعلم بالصواب

الحديث التاسع

عن أبي عمران الجوني قال قال أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق
العانة أن لا نترك أكثر من أربعين ليلة أخرجه مسلم

الكلام عليه من وجوه الأول في التعريف
فنقول أبو عمران الجوني بفتح الجيم وسكون الواو وبعدها نون ياء النسبة مشهور بكنيته والأشهر في
اسمه عبد الملك بن حبيب وقيل اسمه عبد الرحمن قال بعض الحفاظ الكندي وقيل الأزدي البصري رأى أبا
نجيد عمران بن حصين الخزاعي وسمع أبا حمزة أنس بن مالك الأنصاري وأبا عبد الله جندب بن عبد الله بن
سفيان البجلي العلقي وغيرهما وروى عن جماعة من التابعين منهم أبو بكر بن أبي موسى الأشعري وطلحة بن عبد الله
المزني وعلقمة بن [illegible] روى عنه أبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمي وأبو بسطام
شعبة بن الحجاج العتكي وأبو عون عبد الله بن عون وحماد بن سلمة بن دينار وأبو إسماعيل
حماد بن زيد بن درهم وأبو قدامة الحارث بن عبيد الإيادي البصري يقال إنه توفي سنة ثمان وعشرين
ومائة قلت اتفق البخاري ومسلم على إخراج حديثه في الصحيحين وروى إسحاق بن منصور عن يحيى
بن معين أنه قال أبو عمران الجوني ثقة وقال ابن أبي حاتم سألت أبي عنه فقال صالح الحديث وقال النسائي في التمييز
عبد الملك بن حبيب أبو عمران الجوني ليس به بأس وذكر الأوسي فيما وجدته عنه عن ابن وضاح سمعت ابن
مسعود يقول أبو عمران الجوني ثقة قال الأوسي وهو عندي في الطبقة الثالثة من المحدثين قلت
هذه النسبة أعني الجوني منسوبة إلى من ينسب إلى الجون معوية بن حجر آكل المرار بن عمرو بن معوية
بن الحارث بن معوية بن ثور بن عمرو بن مرتع بن معوية بن ثور بن كندة ومن ينسب إلى الجون بن عوف بن
مالك بن فهم بن غنم بن دوس قاله الرشاطي قال أبو عبيد منهم أبو عمران الجوني

الوجه الثاني في تصحيحه وقد ذكرنا أن مسلما أخرجه وهو مما انفرد به عن البخاري

الوجه الثالث في شيء من مفرداته التوقيت تعليق الحكم بالوقت ولما

ذكر بعض فضلاء المتأخرين من المالكية على قول ابن القسم لم يوقت مالك في الوضوء إلى آخره وذكر أن الوقت
ذكره الوسائي في أصل الوضع وهذا غير صحيح لأن لو ذكر لفظ الوقت أو اسماً من أسماء الزمان كالليل
أو النهار أو الصباح أو المساء لم يكن ذلك توقيتاً وإن كان محدوداً وقد الذي ذكرناه أنه وقال الراغب
الوقت نهاية الزمان المفروض للعمل ولهذا لا يكاد يقال إلا مقدراً نحو قولهم وقت كذا جعلت له وقتاً
قال تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً وقوله تعالى وإذا الرسل أقتت والميقات
الوقت المضروب للشيء والوعد الذي جعل له وقت قال عز وجل إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين
إلى ميقات يوم معلوم وقد يقال الميقات للمكان الذي يجعل وقتاً للشيء كميقات الحج وقال الزمخشري
شيء موقوت وموقت محدود وجاء الميقات وبلغوا الميقات ومواقيت الحج والهلال ميقات الشهر
والآخرة ميقات الخلق وهو مصدر الوقت فليت وقد يطلق التوقيت على التحديد الواجب
وحسن أن يحمل عليه قوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً والله أعلم **الوجه**
الرابع في شيء من العربية وفيه مسئلتان **الأولى** التقدير في قوله وقت لنا أن لا نترك أكثر من أربعين
ليلة فيكون ظرفاً **الثانية** المشهور من أسماء من أربعة أسد الغابة وبنات نعش
والسعتر في الزيادة وسبعين أن يسقط في من المصاحبة لا فعل في هذه الأسماء وشبهها والأعرف أنها
لأسد الغابة بمعنى أن الأكبرية ابتدئ من كذا إذا قلنا زيد أفضل من عمرو قال التقدير أنه ابتدأ
أفضليته من عمرو **الثالثة**

الوجه الخامس في المباحث والفوائد وفيه مسائل **الأولى** هذه الصيغة
وهي قوله وقت يتكلم الأصوليون في مثلها مثل أمرنا ونهينا وأمرنا بكذا وأنه هل يكون مسنداً
لاحتماله غير ذلك وأن يكون الأمر غير الرسول صلى الله عليه وسلم ورجحوا الأول

الثانية هذا الحديث يقتضي أن لا يترك ما ذكر فيه أكثر من هذه المدة ولا يقتضي
النهي عن تركه في أقل منها وأما أنه هل يقتضي الأمر بإزالته إذا احتيج إليه في أقل من هذا
العدد فدلالة الحديث فيه ما صح عنه وهل يوجد من قوله صلى الله عليه وسلم الفطرة كذا وكذا
وفيه نظر والذي يقتضي ذلك هو اتباع المعنى المقصود من إزالة هذه الأشياء التي يستقبح
تركها فإن نزلنا لفظ الفطرة مطلقاً ونزلنا اللفظ بها على المسمى من غير تقييد بوصف
الثالثة ذكر أبو محمد بن أبي زيد قال مالك وليس في قص الأظفار وأخذ الشارب وحلق
العانة حد إذا انتهى إليه أعاده ولكن إذا طال ذلك وهذا إن كان مراده دون الأربعين فقد
ذكرنا ما فيه والنظر فيه وإن كان يريد ما زاد على الأربعين فظاهر الحديث يخالفه
ويمكن أن يقال إنه إنما حدد بالأربعين لأن الغالب بمقتضى الطبيعة أن لا يصل إلى هذا الحد
إلا وقد طال واحتيج إلى إزالته **الرابعة** أحد ما علق به أحكام في الشريعة
هذا الذي تحرر فيه منها وقد جمع الحافظ أبو موسى كتابين في كل واحد منهما أربعون علق الأمور
فيها على أربعين وبعض الآثار في الحديث الموصوفين بالفقه ذكر أشياء من ذلك في مسألة
اشتراط الأربعين في الجمعة وكأنه والله أعلم لما شعر بضعف المسند والاستناد
إلى الأمر المشهور أراد أن يقوي ذلك بأن أشياء علق الحكم فيها بالأربعين ولا يخفى

ضعف

ضعف هذا أو أنه تمسك في حكم خاص يحتاج إلى دليل خاص بأمر عام فضلاً اعتبار الأربعين في
هذا الحكم لاعتبارها في غيره أو قياس من غير جامع قوي

بياض نحو خمسة عشر
سطراً في الأصل

الحديث العاشر عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
القزع متفق عليه **الكلام** من وجوه **الأول** في التعريف وقد تقدم أبو عبد الرحمن عبد الله بن
عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب القرشي العدوي المدني
الصحابي ابن الصحابي والإمام ابن الإمام أمه وأم أخته حفصة زينب بنت مظعون بن حبيب الجمحية أسلم مع
أبيه قبل بلوغه وقيل إنه هاجر قبل أبيه واتفقوا أنه لم يشهد بدراً لصغره وأما ما في كتاب المهذب في الفقه أن
ابن عمر عرض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر وهو ابن أربع عشرة سنة فغلط ظاهر يخالف ما في الصحيح
أنه عرض عام أحد وهو ابن أربع عشرة سنة وأما أحد ففيه قولان أما أهلها وثبت في الصحيح أنه قال
عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم عام أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني وعرضت عليه بعد ذلك يوم
الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني فعنه أنه أول يوم شهده يوم الخندق وقد صح وشهد الخندق وما
بعدها من المشاهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد غزوة مؤتة مع من كان بها أميراً وشهد
اليرموك وفتح مصر وفتح إفريقية وكان شديد الاتباع لآثار الرسول صلى الله عليه وسلم في دخول منازله
والصلاة في مكان صلى فيه وإن كانت ناقته في منزل ناقته صلى الله عليه وسلم ودار النبي صلى الله عليه
وسلم ينزل تحت شجرة وإن ابن عمر كان يتعاهدها بالماء روى عنه أولاده سالم وحمزة وعبد الله وبلال
وخلق من التابعين وفي مناقبه رضي الله عنه كثير وليس له في الأئمة المتبعين مذهب أما الفقه فعن الزهري
أنه قال لا نعدل برأي ابن عمر فإنه أقام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستين سنة فلم يخف عليه
شيء من أمره ولا من أمر الصحابة وعن مالك أنه قال أقام ابن عمر ستين سنة تقدم عليه الوفود وذكر
أبو عمر عن ابن وهب عن مالك قال بلغ عبد الله بن عمر ستاً وثمانين سنة وأفتى في الإسلام ستين سنة ونشر
نافع عنه علماً جماً وذكر عن ميمون بن مهران أنه قال ما رأيت أورع من ابن عمر ولا أعلم من ابن عباس
وفي كتاب رفع اليدين في الصلاة للبخاري عن جابر بن عبد الله لم يكن أحد منهم ألزم لطريق النبي صلى الله عليه وسلم
ولا أتبع من ابن عمر وأما العبادة فحسبك حديثه في رؤياه وقول النبي صلى الله عليه وسلم نعم الرجل
عبد الله لو كان يصلي من الليل قال سالم وكان عبد الله لا ينام من الليل إلا قليلاً وقد ذكر عنه أنه كان

كثير الحج وعُدّ في الصحابة الساردين للصوم منهم عمر وابنه وابو طلحة وحمزة بن عمرو وعائشة واما الصدقة والجود فقيل كان كثير الصدقات وربما تصدق في المجلس الواحد بثلاثين الفا وعن نافع كان ابن عمر اذا اشتد عجبه لشيء من ماله تقرب به الى الله تعالى وكان رقيقه قد عرفوا ذلك منه فربما لزم احدهم المسجد فاذا راه ابن عمر على تلك الحالة الحسنة اعتقه فيقول له اصحابه انهم يخدعونك فيقول من خدعنا بالله انخدعنا له قال نافع وقد رايتنا ذات ليلة وراح ابن عمر على نجيبة قد اخذها بمال فلما اعجبه سيرها اناخها مكانه ثم نزل عنها وقال يا نافع انزعوا عنها زمامها ورحلها واشعروها وجللوها وادخلوها في البدن وعنه انه كان يتصدق الا على خمسة وثلاثين الف درهم ثم يحط عنه خمسة آلاف وكذلك ذكر عنه انه كان كثير الحج واما الزهادة والورع فانه لم يقاتل في الحروب التي جرت بين المسلمين وذكر ابو عمرو ان جابر بن عبد الله قال ما منا احد الا مالت به الدنيا ومال بها ما خلا عمر وابنه عبد الله وعن نافع سمعت ابن عمر وهو ساجد في الكعبة يقول قد تعلم يا رب ما يمنعني من مزاحمة قريش واما الخشوع فقد كان اذا قرا هذه الآية الم يان للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله بكى حتى يغلبه البكاء والمنقبة العظمى والفضيلة قول النبي صلى الله عليه وسلم في رواية في الصحيح ان اخاك رجل صالح قاله لحفصة وتوفي ابن عمر رضي الله عنه بمكة سنة ثلاث وسبعين بعد قتل ابن الزبير بثلاثة اشهر وقيل بستة اشهر وقال يحيى بن بكير توفي ابن عمر بمكة ودفن بالمحصب وبعض الناس يقول بفخ وهو مفتوح الفاء بعدها خاء معجمة موضع بقرب مكة قال بعض الناس روى ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الف حديث وستمائة حديث وثلاثين حديثا اتفق البخاري ومسلم منها على مائة وسبعين وانفرد البخاري باحد وثمانين ومسلم باحد وثلاثين فاما ما اتفقا عليه او انفرد به احد الشيخين فمحصور واما جملة ما رواه فلا سبيل الى ضبطه الا ان ينسب الى كتاب معلوم او يحد بحد معين لعدم الحصر في ذلك قال الغلابي قال ابن حنبل مات سنة ثلاث وسبعين قال الذهلي قال يحيى بن بكير وبعض الناس يقول مات سنة اربع وسبعين وهذا الذي قاله منكور عن خليفة ومحمد بن نمير والواقدي

الوجه الثاني

في صحته قد ذكرنا انه متفق عليه وقد اختلف في اسناده فرواه حماد بن زيد وابن جريج وسفيان عن عبيد الله هو ابن عمر عن نافع ورواه يحيى بن سعيد ومحمد بن بشر فزادا عمر بن نافع بين عبيد الله ونافع وقال النسائي بعد ذكره حديث حماد بن زيد وابن جريج وسفيان حديث يحيى بن سعيد ومحمد بن بشر اولى بالصواب يعني بذلك رواية زيادة عمر ابو اسامة وهو عند ابن ماجه ورواه عن عمر بن نافع عثمان بن عثمان الغطفاني وهو عند ابي داود وعبد الرحمن بن محمد بن ابي الرجال وهو عند النسائي ويقوي قول النسائي في اولوية زيادة عمر بن نافع بين عبيد الله ونافع زيادة عمر على اسقاطها اعني بين عبيد الله ونافع وجهان احدهما ان الطريق المسلوك والاكثر عبيد الله عن نافع لانه من اكابر اصحابه مقدم في روايته عن نافع والذي زاد عمر اتى بامر على خلاف المشهور فالسهو الى الاول اقرب منه الى الثاني لانه يدل على زيادة علم وتثبت والثاني ما ذكرناه من رواية عن عبيد الله عن عمر بن نافع

الوجه الثالث

في معرفة القزع وهو ان يحلق من الراس اماكن ويترك اماكن قال الجوهري بعد ذكر قزع السحاب وان القزع صغار الابل والقزع ايضا ان يحلق راس الصبي ويترك في مواضع منه الشعر متفرقا وقد نهي عنه وقزع راسه تقزيعا اذا حلق شعره ورجل مقزع رقيق شعر الراس وهذا الذي قاله الجوهري موافق لما فسره مالك التقزيع وهو الاقرب وفي كلام بعضهم تفسيره بما هو اعم من ذلك قال الزمخشري ونهى عن القزع والقنازع وهي بعض

الشعر

الشعر يترك غير محلوق قال زهير
واشعث قد طارت قنازع راسه ... دعوت على طول الكرى ودعاني ○
لطول العمامة في السفر وقال ابن سيده في المحكم القزع قطع من السحاب رقاق كانها ظل اذا مرت من تحت السحاب الكبيرة قال
مقانب بعضها يرمى لبعض ... كان زهاءها قزع الظلال ○
وقيل القزع السحاب المتفرق واحدته قزعة وما في السماء قزعة وقزاع اي لطخة غيم والقزع من الصوف ما تناثر في المربع فسقط وليس القزع وناقة قزعا تساقط بعض صوفها وبقي بعض وقد قزع قزعا وقزع السهم ما رق من ريشه والقزع ايضا اصغر ما يكون من الريش وسهم مقزع اذا ريش بريش صغار والقزعة والقزعة خصل من الشعر يترك على راس الصبي كالذوائب متفرقة في نواحي الراس والقزع بقايا الشعر المنتتف الواحدة قزعة ورجل مقزع ومقزوع لا يرى على راسه الا شعرات متفرقة تطاير مع الريح والقزعة موضع الشعر المتقزع من الراس والمقزع من الخيل الذي ينتف ناصيته حتى يرق وقيل هو الرقيق الناصية خلقة وقزع الشارب قصه والقزع اخذ بعض الشعر وترك بعضه وفي الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع يعني اخذ بعض الشعر وترك بعضه والمقزع السريع الخفيف من كل شيء وقزع الفرس يقزع قزعا مر مرا شديدا او سهلا وقيل عدا عدوا شديدا وكذلك البعير والظبي وقوزع الديك فر من صاحبه وقوزع اسم الخزي والعار عن ثعلب وقال ابن الاعرابي فلانة بنت قوزع يعني الفضائح والاسد
أبت ام دينار فاصبح فرجها ... حصانا وقلدتم قلائد قوزعان
وقال القاضي عياض نهى عن القزع هو ان يحلق من راس الصبي مواضع ويترك مواضع واصله من قزع السحاب وهي قطع رقاق متفرقة ومنه وما في السماء قزعة وقوله فجاءت به قزعة

الوجه الرابع

ذكر الزمخشري رحمه الله القزع المراد ههنا في المجاز وقزع السحاب في الاصل فاذا جعل مجازا كان من مجاز التشبيه ويمكن على طريقة المتاخرين ان يجعل حقيقة في القدر المشترك بين ما عرفته وبين قطع السحاب ويقصد المتاخرون نفي الاشتراك والمجاز اللذين هما على خلاف الاصل وهذا الشيء يقوى في بعض وهو ما اذا كثر الاستعمال فانه لا يتبادر الذهن الى احد المعنيين من اللفظ ويبعد وجود المشترك في بعض مواضع الاستعمال الا بتكلف وفي هذا الموضع يقول انه قد ورد القزع مطلقا على صغار الابل كما قدمناه وفي تناول القدر المشترك لهذا تكلف فليجعل مشتركا

الوجه الخامس

في الفوائد والمباحث وفيه مسائل الاولى مذهب الفقهاء والمحققين عند اهل الاصول ان هذه الصيغة اعني نهى منزلة منزلة حكاية صيغة لفظ النهي من النبي صلى الله عليه وسلم وربما نازع فيه قوم لاحتمال اعتقاد ما ليس بنهي نهيا وهو ضعيف لان معرفة الراوي باللغة طبعا وتحريه عن المجازفة شرعا وحسن الظن به يبعد ذلك فان وقع دليل يدل على هذا الاحتمال ورجح على ما ذكرناه فقد حصل وجه ذلك بخصوصه لا مطلقا الثانية قد ذكرنا عن مالك وصاحب الصحاح ما يدل على ان القزع في مواضع متفرقة وذكرنا عن بعضهم ما هو اعم من ذلك وهو ترك حلق بعض الشعر ويحتمل ان يقال ان اللفظ مشترك وهو الذي يقتضيه كلام ابن سيده فانه ذكر الامرين معا اعني ان يكون القزع اخذ بعض الشعر وترك بعضه وان يكون القزع في مواضع متفرقة وهو معنى قوله والقزعة والقزعة خصل من الشعر يترك على راس الصبي كالذوائب متفرقة ويحتمل ان يقال ان كل واحد من قائلي احد الامرين مقيد اذكر ما هو مقتضى اللغة عنده فيكون ذلك تعارضا في النقل عن اللغة لان احد الامرين اعم من الآخر فان كان ذلك فينبغي ان ينظر فيمن زاد على صاحبه فيوجد بقوله لانا انما نحمل على المتاخرين الذين يأخذون

اللغة عن تتبع مواضع استعمال اللفظ فإذا أراد أحد على غيره دلّ ذلك على اطلاع منه على استعمال أريد
ربما اطّلع عليه الآخر والأخذ بالزائد متعين الثالثة إذا جعلناه أجملناه في النقل عن اللغة
ونقل الآخذ بالزائد متمكنًا أن يقال الذي جعله دالًّا على المعنى الأعم هو الزائد وذلك أن يكون
الذي نقل أنه دالّ على الفرق في أماكن لم يطلع على استعماله في حلق البعض دون البعض من غير كراهة
واطلع هذا على استعماله في مطلق حلق البعض وترك البعض فيكون زائدًا على الآخر ويمكن أن
يقال إن الذي اطلع على المعنى الأعم لم يشعر بتخصيصه بالكراهة والفرق ويشعر بذلك من خصصه
بالفرق والكراهة بما دله الاستعمال عليه فيكون زائدًا وهذا إنما يتبين لمن شاهد أحد الأمرين
مفردًا عن الآخر أعني الأعم مفردًا عن الأخص أي لا استعمال فيه تخصيص … أن يكون قوله هو
المحلوق منه الرابعة هذا الذي ذكرناه هو بالنسبة إلى الوضع ومعرفة مدلول اللفظ
وإنما ذكرناه ههنا لما ينبني عليه من الحكم فنقول إذا حلق نصف شعره مثلًا وترك النصف فهل يكون ذلك
مكروهًا ويحمل اللفظ عليه أم لا وقد عرف في علم الأصول الفرق بين الوضع والحمل وعلى أن نتكلم في الحمل
فنقول إن جعلناه مشتركًا بين حلق البعض وترك البعض مطلقًا وبين ذلك بقيد الكراهة والفرق
ينبني ذلك على أن اللفظ المشترك يحمل على جميع مسمياته أو لا فإن قلنا يحمل تعين كراهة كل واحد من الأمرين
أعني الحلق مع الكراهة والفرق والحلق من غير كراهة ولا فرق وإن قلنا لا يحمل على جميع مسمياته فإن
لم يرد دليل على تعيين أحد المعنيين للإرادة كرهنا كل واحد منهما احتياطًا لأنه مقتضى اللفظ وضعًا فإن
اللفظ دالّ على كراهة أحدهما ولم يتعين ولا يخرج عن عهدة هذه الكراهة إلا بترك الجميع وهكذا
ينبغي أن يكون في جميع المشتركات التي لا يقوم دليل على تعيين أحد المحامل للإرادة بعد أن يكون
ههنا حكم أعم من كل واحد منهما متعين لأنه لا يخرج عن العهدة إلا بالمجموع ولا فرق في ذلك بين أن
يكون الحكم وجوبًا أو كراهة ولو لم يقم دليل على تعيين القرء للطهر عند من يراه ولا على تعيينه للحيض
عند من يراه لوجب أن تعتد المرأة بهما جميعًا لأنه تبين تعلق الوجوب بالقرء وإنما أمكن تعيين
المراد منهما ولا يخرج عن عهدة وجوب التربص لكل الأزواج إلا بذلك ولذلك القول إن صح أن
الشفق مشترك بين الحمرة والبياض ولم يقم دليل على تعيين أحدهما للإرادة وجب أن لا تصح صلاة
العشاء إلا بعد غيبوبة آخرهما وهو البياض ومن رجح الحمل على أحدهما فلا بد من دليل يدل على تعيينه للإرادة
بخصوصه الخامسة أنا قد ذكرنا أنه يحمل على تقدير الاشتراك الأمرين في الكراهة مع عدم
تعين المراد وعدم تعين المراد يوجب الإجمال والإجمال يوجب الوقف وذلك خلاف ما قلنا فيقال
هذا صحيح إذا لم يكن العمل بشيء من وجه كما لو كان اللفظ يحتمل أما إذا كان ممكنًا من وجه كالنهي عن القزع
مثلًا وكان الترك ممكنًا فإنه يمكن الخروج عن العهدة في التكليف المقتضي ذلك بالعمل في الأمرين
وصار هذا كما في بعض المسائل فيه أنه إذا اشتبه في الخنثى المشكل أنه يحتاط في فرجه والحال الملتبس مما هو
فرج واحد أن الرجل هو الفرج حقيقة والآخر مشتبه فلما كان وجوب الاجتناب أمرًا متيقنًا لا احتمال
فيه والخروج عن العهدة ممكن باجتنابهما وجب اجتنابهما السادسة هذا هو الكلام على تقدير
الاشتراك وأما إذا أجملنا النقل على الخلاف في مدلول اللفظ لغة فيمكن أن يقال نحمله عليهما معًا ونسوي
الحكم في الصورتين من هذا الاعتبار ومن اعتبار آخر أن المعنى يحمله عليهما على تقدير الاشتراك الاشتراك
نعلم أن الوضع لكل واحد منهما وإنما حملناه على الجميع للجهل بالدليل الدال على إرادة أحد المعنيين
وههنا عرفنا أن الوضع لواحد منهما دون الآخر لأنا معًا حملناه عليهما للشبهة في الوضع لاشتباه
الموضوع له بغيره وصار هذا أمرًا فالقول في استدراك الوجه بالأخصية إنما معًا محرمان على

المختار أما الأخصية فلعله عدم الترجيح وأما الوجه فلعله الاشتباه بغيرها وههنا أجملنا النقل على
الاختلاف فأحدهما هو الواقع ويمكن أن يكون الزائد بين ما هو الواقع وغير الواقع للاشتباه المذكور ولطلب
اليقين في الخروج عن الكراهة والسلامة من الوقوع فيما هو محتمل للوضع وللإرادة وقد يقال إن
كان الوضع لمطلق حلق البعض وترك البعض فالكراهة المعروفة فرد من أفراده فهو متيقن والمعنى الآخر مشكوك فيه
فيحكم بكراهة المتيقن على أنه داخل في الموضوع له وهو الكراهة المعروفة ويبقى المشكوك فيه وهو حلق البعض
وترك البعض لأن الأصل في الأشياء الإباحة السابعة قال أبو العباس القرطبي لا خلاف في أنه إذا
حلق من الرأس مواضع وترك مواضع أنه القزع المنهي عنه لما عرف من اللغة كما فعلناه ولتفسير نافع له
بذلك واختلف فيما إذا حلق جميع الرأس وترك منه موضع كشعر الناصية أو فيما إذا حلق موضعًا وحده
وبقي أكثر الرأس فمنع ذلك مالك ورآه من القزع المنهي عنه ودخل الرابع أما القصة والقفا للغلام
فلا بأس به الثامنة تكلم في تعليل هذه الكراهة قال أبو العباس واختلف في هذا المعنى الذي
لأجله كره فقيل لأنه زي أهل الدعارة والفساد وفي كتاب أبي داود وأنه زي اليهود وقيل لأنه تشويه
وكان هذه العلة أشبه ويدل لما رواه النسائي من حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى صبيًّا حلق
بعض شعره وترك بعضه فنهى عن ذلك وقال احلقوه كله أو اتركوه كله قلت وهذا الحديث يشهد لمن يقول
بكراهة حلق البعض وترك البعض من غير اشتراط للكراهة والفرق إلا أنه لا بد أن يكون هو القزع المدلول
عليه بذلك اللفظ ويمكن عندي أن يكون العلة في كراهة القزع وحلق البعض وترك البعض وقوله في تغيير خلق
الله تعالى الذي دل الكتاب العزيز على نسبته للشيطان والتكثير عليه قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله
الواشمة والمستوشمة الحديث والمتنمصات المغيرات خلق الله تعالى فوصف جميعهن بكونهن مغيرات
خلق الله تعالى ومنهم من حلق بعض الشعر وترك بعضه فالمشترك على أنه داخل في تغيير خلق الله وهذا موجود
في القزع التاسعة ظاهر النهي التحريم وقد يقال … أحد فهو دليل على الكراهة أو التحريم عند أرباب
الأصول والفقه ومن أخرجه عن ذلك احتاج إلى الدليل يوجب الخروج عما اعترف بأنه الأصل وإن انعقد
الإجماع على عدم تحريمه فهو دليل على صرف هذا النهي عن ظاهره
العاشرة ما يدل على أن القزع راجع إلى الفعل وهو مقول من يقول إن القزع أخذ بعض الشعر
وترك بعضه وفي كلام بعضهم ما يدل على أن القزع هو الشعر المتروك نفسه كما حكيناه عن الزمخشري
أنه جعله مجازًا فيكون الحقيقة هي قزع السحاب أي القطع والمشبه به يكون البقاء هي القطع المتروكة
من الشعر
الحادية عشرة النهي عن القزع لا بد فيه من إضمار تقدير النهي عن فعل القزع فهل يدخل تحته أن الأم
تقزع من شعر الرأس من غير فعل فاعل كالولد له كذلك أو طرأ عليه أو حيث ذلك إنما على ما قدرناه فلا
يدخل وقد صح في حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى من حلق بعض شعره وترك بعضه فنهاهم عن ذلك وقال
احلقوه كله أو اتركوه كله وهذا اللفظ إنما يتناول ما يفعل فإن أريد الحكم فيما لم يفعله فاعل فليطلب دليله
من وجه آخر مثل أن يقول بعد أن يصح لنا التعليل بعلة تقتضي العموم أن الحكم يعم بعموم علته يتناول
ما فعل وما لم يفعل يقتضي إرادة القزع الذي لم يفعل بالعلة وعمومها لا بتناول اللفظ الثانية عشرة
إذا قدرنا النهي عن فعل القزع فقد عم من يتناول فعل الإنسان ذلك بنفسه وفعل غيره ذلك به والحديث
الذي ذكرناه إنما في المسألة التاسعة يتناول النهي المعين لقوله أنه رآه حلق فقال احلقوه كله أو
اتركوه كله وهذا أمر متوجه إلى الفاعل الثالثة عشرة إذا نهي عن القزع لم لو أزمه

الذي عن النسب اليه بالاذن فيه والتمكين منه بالفاعلية الكلية وهي اعطاء الاسباب المتوسل بها احكام المسببات اما في الجملة او من وجه

الحديث الحادي عشر

وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختتن ابرهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم متفق عليه **الكلام** عليه بعد ما تقدم من التعريف بابي هريرة من وجوه **الاول** في تصحيحه وقد ذكر انه متفق عليه اي بين الشيخين لكن على ما هو الاصطلاح **الوجه الثاني** في شيء من مفردات الفاظه وفيه مسايل **الاولى** قال الزمخشري ختن الصبي واختتن وصبي مختون وختين واختتن ابرهيم بقدوم وهو خاتن القوم وحرفته الختانة وكان في ختان فلان وفي عذاره وقد برى ختانه وهو موضع القطع ومنه اذا التقى الختانان ثم قال ومن المجاز عام مختون للمجدب كما قيل عام اعزل واقلف للمخصب **الثانية** قال ابو عبيد البكري قدوم بفتح اوله وزن فعول ثنية بالسراة وهو بلد دوس وفي حديث الطفيل بن عمرو الدوسي ذي النور لما اوفيت قدوم سطع منه النور والمحدثون يقولون قدوم مشددة ثانية وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال واختتن ابرهيم عليه السلام وهو ابن ثمانين سنة بالقدوم ورواه ابو الزناد بالقدوم مخففا وهو قول اكثر اللغويين وقال الجوهري جعفر اللغوي قدوم موضع معرفة لا يدخل عليه الالف واللام هكذا اذن بالتشديد قال ومن روى في حديث ابرهيم اختتن بالقدوم مخففا فانما يعني الذي ينجر به وروى البخاري في كتاب الجهاد في باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم من طريق عمرو بن يحيى قال اخبرني جدي ان ابان بن سعيد اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بخيبر بعد ما افتتحوها فقال يا رسول الله اسهم لي فقال ابو هريرة لا تسهم له يا رسول الله فقال هذا قاتل ابن قوقل فقال ابان لابي هريرة واعجبا لوبر تدلى علينا من قدوم ضان ينعى علي قتل رجل مسلم اكرمه الله على يدي ولم يهني على يديه وخرجه البخاري ايضا في غزوة خيبر هكذا رواه الناس عن البخاري قدوم ضان بالنون الا الهمذاني فانه رواه من قدوم ضال باللام وهو الصواب ان شاء الله والضال السدر البري واما اضافة هذه الثنية الى الضان فلا اعلم لها معنى والله اعلم **الوجه الثالث** قد ذكرنا عن الزمخشري ان من المجاز عام مختون وهذا ينبغي ان يكون من مجاز التشبيه اي يشبه بالمعنى المحسوس كانه انقطع في ذلك العام من الخصب المعهود شيء فشابه انقطاع شيء من الغرلة الواقعة فاطلق اسمه عليه وقد بقي من مادة اللفظة الاختان بمعنى الاصهار وقالوا هذا ختن فلان لصهره وهو المتزوج بنته او اخته وابو الصهر ختنان واهل بيته اختانه وقالوا الاختان من قبل المراة والاحماء من قبل الزوج وخاتنه صاهره ثم عادته ان يرد الاستعمالات المختلفة الى معنى واحد اما القصد الى نفي الاشتراك وجعل موضوع اللفظ المشترك او ليرد المعنى المجازي اذا جعل احد المعنيين مجازا الى المعنى الاصل [illegible] فيحتاج ههنا الى رد الختن الذي هو الصهر الى معنى القطع او الانقطاع الذي هو الاصل او الحقيقة وفيه هنا تكلف **الوجه الرابع** في الفوائد والمباحث وفيه مسايل **الاولى** هذا الحديث يدل على مقدمة من مقدمات دليل يستدل به قوم على وجوب الختان فيدل حكما اولا او لاجل اختلاف العلما فيه نريد كونه الدليل المشار اليه ههنا **الثانية** اختلفوا في وجوب الختان والمنقول فيه ثلاثة مذاهب الوجوب وهو مذهب الشافعي وعدم الوجوب وهو مذهب مالك وعن سحنون من اتباعه ما يقتضي الوجوب كمذهب الشافعي بل في المنقول عنه ما هو اشد تغليظا من المنقول عن الشافعي والفرق بين الرجال والنساء بالوجوب في الرجال وعدمه في النساء والاكثر [illegible] يقولون اوس والمشهور اعتبار سنة في الرجال مكرمة في النساء وقد روي حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله او قريب منه ولا يثبت والله اعلم **الثالثة** ان الحديث مقدمة من مقدمات الدليل على

وجوب

وجوب الختان تقرير بوجهين احدهما ان الختان من ملة ابرهيم واتباع ملته واجب فالختان من ملته اما انه فعله فبهذا الحديث الذي ذكرناه وبهذا قلنا انه يدل على مقدمة من مقدمات الدليل على وجوب الختان والمقدمة الثانية وهو ان اتباع ملته واجب فدليلها قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وهذا الدليل فيه نزاع في موضعين احدهما ان الملة يراد بها الاحكام الاصولية والاحكام الفروعية وقد منع ذلك وخصص بالاصولية واستدل عليه بامور احدها ان المختلفين في الفروع لا يقال ان احدهم على غير ملة الاخر بل يقال انها على ملة واحدة فيقول الشافعي ومالك وابو حنيفة وساير المختلفين في الفروع على ملة واحدة الثاني قوله تعالى بعد هذا الكلام لكون المراد هو الاصول وهو قوله حنيفا وما كان من المشركين الثالث لو كان المراد الاصول والفروع لكان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشريعة ابرهيم عليه الصلاة والسلام اصولها وفروعها واللازم منتف والمسالة في الاصول معلومة فلا يستدل على انتفا هذا اللازم مدلول في كتب الاصول والمستدل لو قال بهذا الدليل يظهر من كلامهم انه يلتزم صحة هذا اللازم وهو تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشرع ابرهيم وهو خلاف الراجح في الاصول وثانيها سلمنا ان الملة يدخل تحتها الاحكام الاصولية والفروعية لان الفعل من حيث هو فعل ليس بحكم لكنه متعلق الحكم اذ الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فهو غير افعالهم اذا المتعلق غير المتعلق واذا كان الفعل ليس من الاحكام التي هي داخلة تحت الملة لزم ان يكون المامور به الاتباع في حكم الفعل وحكم الفعل متردد بين الوجوب والندب والاباحة فالاتباع في الحكم موقوف على معرفة الحكم من وجوب او ندب او اباحة حتى يحكم باحدها فان حصل العلم بذلك الحكم في شريعة ابرهيم فلا يكون ذلك اتباعا في الحكم لكن الحكم في شريعة ابرهيم صلى الله عليه وسلم غير معلوم عندنا فلا نجزم بان الحكم بالوجوب اتباع لملة ابرهيم صلى الله عليه وسلم

[illegible]

الوجه الثاني من تقرير كون الحديث مقدمة من مقدمات الدليل على وجوب الختان وهو ان يقال الحديث يدل على جواز هذا الفعل وجواز هذا الفعل يستلزم وجوبه فالحديث يدل على وجوبه لدلالة ثبوت الملزوم على ثبوت اللازم اما المقدمة الاولى وهو انه يدل على الجواز فظاهر جدا ودليله دليل العصمة واما انه يدل جواز هذا الفعل على وجوبه ويستلزمه فلان هذا قطع عضو صحيح ويفتح باب الروح فالدليل على تحريمه قائم ولا يجوز الاقدام على فعل دل الدليل على انه محرم الا لرجحان الدليل على وجوبه والا لكان تعلقا بالدليل على تحريمه وقد استدل بعض الشافعية بقريب من هذا فقالوا انه يجوز كشف العورة ولو لم يكن واجبا لما جاز وهذا لا يمكن ان يجعل الحديث دليلا عليه بل هو احسن منه اذ ابرهيم صلى الله عليه وسلم هو الخاتن لنفسه فلا كشف عورة بحرمة حينئذ وانما هو دليل مستقل ان صح فانه قد نقض عليهم بكشف العورة للتداوي مع انه غير واجب والجواب نقضهم عنه

[illegible]

الرابعة وجوب الختان على النساء لا يتناوله هذا الدليل الذي قدمناه فان الواقع ختان الرجال فان قام دليل على ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم امر بختان نسائه او فعله او اباحه فذلك الدليل هو الذي يستدل به على مقدمة من مقدمات الدليل على وجوب ختان النساء لا هذا الحديث الذي ذكر في شرحه ولعل هذا

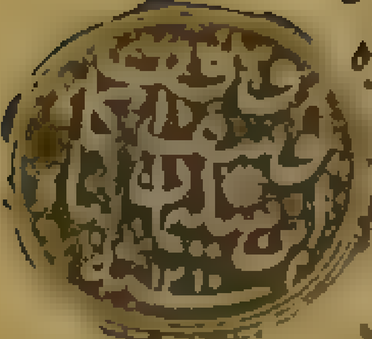
هو السبب في تفرقة من فرّق بين الرجال والنساء في الوجوب ومن لم ينظر الى المقصود كدلالة
هذا الحديث على الوجوب في حق النساء ولم يستدل به نظر الى انه لم يصح عن ابرهيم صلى الله عليه وسلم فعل ولا
امر ولا ما يوجب ان يكون شرعا له وهذا المذهب يحكى وجها عند الشافعية وكذلك المذهبان الاولان

الخامسة غالب الاحكام مفهوم المعنى متبين العلة ظنا مع احتمال وقد انتظم الطريق في ذلك وهذا
على تقدير عدم النص على العلة والتعليل للنسبة الى ما يفهم معناه ويقتضي ذلك سعي ان يتخذ
العلة المناسبة لشرعية الختان او وجوبه فيمكن ان يقال ذلك على ما ذكر من امر النجاسة وان البول يبل
الحاصل في القلفة والحشفة وذلك في حكم الظاهر فيؤدي الى بطلان الصلاة ومن هذا نقل عن بعضهم
انه يختن وان ادى الى الهلاك لانه يؤدي الى بطلان صلاة العمر واذا كان قد يقتل بترك صلاة واحدة
فلان يقتل بترك صلاة العمر اولى ومثل هذا على قول الشافعي رحمه الله فيمن جبر عظمه بعظم نجس
انه ينزع وان خاف التلف وهذا التعليل ان صح فانما يقتضي الوجوب وذلك يقتضي ان يخرج عنه
جواز ختان الصبي لانه يقتضي ثبات الوجوب مع عدم معارضة الوجوب او يقال ببطلان الملازمة بين الجواز
والوجوب التي ادعيت اذ لا او يقال انه لا تصح صلاة الصبي الاقلف لوجود النجاسة وصحة الصلاة
في حق البالغ والصبي سواء في الشروط وربما ادعى ان الختان شرع لتكميل لذة النكاح التي هي سبب للمطلوب
شرعا من كثرة النسل وهذا ابعد ما يرفع منه وقيل جماع الاقلف الذ وهذا امر مسكوك فيه من كامل اعني ترجيح
اللذة في احدهما على الاخرى ويمكن ان يعلل بامر طبي وهو ان القلفة قد تؤثر في احتباس المني في خروجه
وعدم سرعته بروزه وذلك مضر بعد تهيئه وبروزه ويرشد من هذا ما قيل ان الحكمة يسمى منع
اللواط كما امتنعه الشرائع او ما هذا امعناه وذلك من حيث ان في الرحم قوة جاذبة فيستفرغ
ما برز عن معقوم من المني ولا يكاد يتخلف منه شي في المجاري والنسبة هذه القوة للدبر فربما تخلف
منه شي فاورث عللا وامراضا ولهذه العلة كان الضعف الحادث عن النكاح في الفرج اكثر من الضعف
الحادث عن خروج المني في الاحتلام

السادسة هذا الاخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم عن فعل ابرهيم عليه السلام من فائدته
بعد تعظيم قدر ابرهيم صلى الله عليه وسلم في الاقتداء به مع تحمل هذه المشقة العظيمة مع كبر السن
والمباشرة بالقدوم الالة المعينة فيه انها تحرك النفس وتبعث لها على الاقتداء اي امتثال اوامر الله
تعالى وطلب رضاه وان شق على النفس وصعب على الابدان وذلك من صلاح المكلفين وهو علة
مناسبة لهذا الاخبار وقد اتبين لنا ان كثيرا من الاحكام التي يدعى فيها التعبد ليس كذلك عندي
لانا اذا علمنا السبب في تلك الافعال وفعلها ها هنا ذكرنا ما كان السبب او لا يحصل لنا بذلك
الاسرار المذكورة اعني التعظيم وتحريك النفس للامتثال ومثاله اذا ذكرنا سبب السعي
بين الصفا والمروة وهو ترك ابرهيم عليه الصلاة والسلام هاجر وابنها في تلك الارض الموحشة
بلا انيس ولا سبب ظاهر في دوام الحياة وهو ان سعيها في ذلك المكان لطلبها الماء للطفل او لها
اولها حصل عند نا من تعظيم ابرهيم صلى الله عليه وسلم وامتثاله لامر الله تعالى فيما يعظم
امره من المشقات على النفس بحيث ما لا نقدر قدره وكان ذلك صلاحا لنا وتنبيها على الغسائي

المشقات

المشقات التي لا تنتهي الى السرمد هذا يخشون خوف ما فات المؤمن وانها في الله عند نفوسهم لصغار
وكذا الاذان في الجمار يذكر النار في اسمعيل عليه الصلاة والسلام الشيطان عند وسوسته وكان
قصة الذبح كان ذلك علة ظاهرة ومصلحة باعثة للانفس على احتمال المشقات في ذات الله تعالى الى غير ذلك
من الامور والله اعلم **السابعة** موارد النص قد يشتمل ما لا اعتبار به في الحكم فيحذف وعلى ما يظهر اعتباره
معتبر وعلى ما يمكن اعتباره فيعتبر ايضا لان الاصل اعتبار الصفات التي علق عليها الحكم فلا يخرج عنه الا
حيث نعلم عدم الاعتبار ومن قبيل ما الغي بالنسبة الى الواقع في هذا الاختتان كمدة العمر التي وقع
فيها الاختتان من ابرهيم عليه الصلاة والسلام فلا يمكن ان يدخل تحت الاتباع المامور به **الثامنة** هنا
وجه اخر من هذا الحديث لا يكون فيه الاختتان وهو ما بعد البلوغ ان يجعل دليلا على ما قاله من الوجوب بعد
البلوغ **التاسعة** وحينئذ تنقطع دلالة الحديث على الختان قبل البلوغ فيحتاج الى دليل يدل على جوازه
لاستمرار المانع فانه وهو قطع العضو الذي يحتاج اخذه الى دليل اخر



العاشرة الفقهاء يقولون ان الواجب في الختان قطع ما يستر الحشفة فاذا اريد اخذ هذا الحكم من
هذا الحديث فيحتاج ان يبين ان اسم الختان لا يطلق الا على ما فيه كشف الحشفة لان الحكم انما علق بالاسم ههنا
فيحتاج ان يعرف مدلوله وهل يمكن ان يؤخذ هذا من اسم ان العادة بذلك من غير معرفة لمن يعتبر اهل العادة
ويجعل ذلك كالافعال المتواترة التي لا تعلم بغير العادة فيها حتى يكون اسم الختان يتناول ما جرت به العادة
تدل على الوجود حتى ذلك الفعل المقدم فيدخل تحت الامر بالاتباع في ذلك فيحتمل ان الفرد يوجد حدا على
يستعمله لئلا تنوزل المتاخرون وطريقه ان يقال ان العادة قد اقتضت هذا الى هذه الازمنة المتطاولة فان
كانت هي الموجودة في زمن ابرهيم صلى الله عليه وسلم فهي المقصود وان لم تكن هي الموجودة يلزم ان يكون
تغير الواقع في زمن ابرهيم صلى الله عليه وسلم الى غيره والاصل عدم التغيير فالواقع هو ما استمرت
به العادة وهو المقصود وفيه بعد هذا البحث

باب صفة الوضوء وفرائضه وسننه الباب هو المدخل الى الشي الموصل اليه وحقيقته في باب الدار
وما اشبهها واستعمل مجازا في اصطلاح العلماء على ما يتوسل به الى ملحقة المقصود من الاحكام
والمسائل والفوائد وما اشبه ذلك واقدم من رايت عنه استعمال هذه اللفظة المصطلح عليها عند
العلماء عامر بن شراحيل وكان من كبار رجال التابعين وذكر القاضي ابو محمد الحسن بن خلاد الرامهرمزي
في كتاب المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ذلك فقال باب اذا طلق ورتب ٥

الحديث الاول منه عن حمران مولى عثمان ان عثمان بن عفان دعا بوضوء فتوضا فغسل
كفيه ثلاث مرات ثم تمضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل يده اليمنى الى المرفق ثلاث مرات
ثم غسل يده اليسرى مثل ذلك ثم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا نحو وضوئي هذا ثم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه
غفر له ما تقدم من ذنبه قال ابن شهاب وكان علماؤنا يقولون هذا الوضوء اسبغ ما يتوضا به احد
للصلاة لفظ مسلم **الكلام عليه من وجوه الاول** التعريف بمن ذكر فيه فيقول عثمان بن عفان
بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب
بن فهر بن مالك يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وهو اقرب العشرة بعد علي بن ابي طالب
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنيته المشهورة ابو عمرو وقيل ابو عبد الله وقيل ابو ليلى امه
اروى بنت كريز بضم الكاف وفتح الراء المهملة وبعد اخر الحروف زاي معجمة بن ربيعة بن حبيب

ابن عبد شمس بن عبد مناف تلتقي ابنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جده الاكبر عبد مناف والام
وتعدده من جهة الام اقرب وكعثمان من رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة اخرى اقرب منهما معا فان ام
امه هي ام حكيم البيضاء بنت عبد المطلب عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقب عثمان رضي الله عنه ذو النورين
اسلم رضي الله عنه قديما وهاجر الهجرتين وتزوج ابنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم رقية اولا ثم بعد
موتها تزوج ام كلثوم فماتت عنده ايضا وولد في السنة السادسة بعد الفيل وقتل يوم الجمعة
لثمان عشرة خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة وهو ابن تسعين سنة وقيل ثمان وثمانين
وقيل اثنين وثمانين وصلى عليه جبير بن مطعم وولي الخلافة ثنتي عشرة سنة وخدمته مخرج في كتب الائمة
له في الصحيحين ستة عشر حديثا اتفقا منها على ثلاثة وانفرد البخاري بثمانية ومسلم بخمسة وروى
عنه الصحابة والتابعون الحديث وفضائله مسطورة في كتب الائمة وفي الصحيح من رواية الصحابة
روايته بريدة بن الحصيب في الجامعة من عثمان وعبد الله بن الزبير في قوله تعالى والذين يتوفون
منكم وانس بن مالك في جمع القران **واما** حمران فقال ابن ابي حاتم حمران بن ابان مولى عثمان
بن عفان روى عن عثمان بن عفان روى عنه عروة وعطاء بن يزيد وابو سلمة ومسلم بن يسار والحسن ومحمد بن
المنكدر والوليد بن بشر سمعت ابي يقول ذلك وقال ابن الحذاء في رجال الموطا حمران مولى عثمان
مكنى ابا زيد كان من سبي عين التمر سبي خالد بن الوليد في اول خلافة عمر وقيل في اول خلافة
ابي بكر وهو رجل من النمر بن قاسط وقال ابن معين هو حمران بن ابي وقال غيره من اهل النسب انما هو
ينتسبون به وهو من النمر بن قاسط لا اشك في ذلك اهل العلم بالنسب الا ان عثمان اشتراه فاعتقه
وقال البخاري حمران بن ابان مولى عثمان قرشي اموي مدني سمع منه عروة بن الزبير وعطاء بن يزيد
وابنه عن عثمان سمع منه ابو سلمة وجامع بن شداد ومعاذ بن عبد الرحمن والحسن والوليد بن بشر ومعبد
الجهني ممن روى عنه ولم يذكر سماعا مسلم بن يسار وابن المنكدر وزيد بن اسلم وبكير ومطلب بن حنطب
وابن ابي المخارق وعبد الملك بن ابي عتبة وعطاء بن يزيد هذا ما ذكره البخاري وقيل انه وجد مختونا
ادنى وكان يهوديا اسمه طويلا وقيل طويط فاشتراه عثمان ثم اعتقه وكان يكتب بين يديه ثم غضب عليه
فاخرجه الى البصرة وكان عيناله بها ولما قتل مصعب وثب حمران فاخذ البصرة ولم يزل كذلك حتى
قدم خالد بن عبد الله القسري فعزله فلما قدم الحجاج البصرة اذاه واخذ منه مائة الف درهم
وكتب الى عبد الملك بن مروان يشكوه فكتب عبد الملك ان حمران اخو من مضى وعم من بقي فاحسن مجاورته
ورد عليه ماله فاحسن مجاورته ورد عليه ماله وتزوج حمران امراة من بني سعد وتزوج ولده
في العرب وروى مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن حمران مولى عثمان ان عثمان بن عفان جلس على المقاعد
تجاه المؤذن فاذنه بصلاة العصر فدعا بماء فتوضا وذكر الحديث وقال بعض المحدثين في هذا الحديث
قال حدثني ابو انس ان عثمان وكان هذا شبه حمران وقال ان ابا انس هو جد مالك بن انس والله اعلم

ابن شهاب فهو ابو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن
زهرة بن كلاب بن كعب بن لؤي قرشي زهري يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في زهرة
ونسبته هنا الى جده جد ابيه مدني سكن الشام وكان رايته تابعي من طبقة اصاغر التابعين ومنا
سمع انس بن مالك وسهل بن سعد والسائب بن يزيد وسنينا ابا جميلة وعبد الرحمن بن ازهر وسمع
بن عباد ومحمود بن الربيع وابن صعير بضم الصاد المهملة وفتح
العين المهملة وعبد الله بن عامر بن ربيعة وابا امامة اسعد بن سهل وابا الطفيل عامر بن واثلة

ورجلا من بلي له صحبة ورأى ابن عمر وسمع جماعة من اكابر التابعين وروى عنه جمع من التابعين واتباعهم
وبعضهم من شيوخه عمرو بن دينار ما رايت انص للحديث من الزهري وما رايت احدا الدينار والدرهم
عنده اهون منه ان كانت الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعر وعن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم قال قلت لابي
بما فاتكم الزهري قال كان ياتي المجالس من صدورها ولا ياتيها من خلفها ولا يبقى في المجلس شاب الا سأله
ولا كهل الا ساله ولا فتى الا ساله ثم ياتي الدار من دور الانصار فلا يبقى فيها شاب الا ساله ولا كهل الا ساله ولا
فتى الا ساله ولا عجوز الا ساله ولا كهلة الا ساله حتى يحاول ربات الحجال وعن الليث بن سعد قال ما رايت
عالما قط اعلم من ابن شهاب ولا اكثر علما منه وقال البخاري قال علي بن المديني للزهري نحو الفي حديث وقال
احمد بن العراقي ليس شيء اجود حديثا من الزهري وعن احمد بن حنبل واسحق بن راهويه اصح الاسانيد الزهري
عن سالم عن ابيه وعن ابي بكر بن ابي شيبة اصحها الزهري عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي وعن الشافعي
لولا الزهري لذهبت السنن من المدينة والزهري في الحفظ طبقة رفيعة البناء واسعة الفناء ذكر
البخاري في التاريخ قال لي ابراهيم بن المنذر عن ابن اخي الزهري انه جمع القران في ثمانين ليلة وهذا
اسناد صحيح وذكر البخاري عن عبد الله حدثنا الليث عن الزهري قال ما استودعت حفظي شيئا قط فنسيته
وقال مالك حدثني الزهري بحديث فيه طول فقلت ما احفظه ان تعاد علي قال لا قلت اما تكتب
قال لا وروى ايوب السختياني قال ما رايت اعلم من الزهري وروى الاصمعي عن ابراهيم بن سعد قال ما ارى
احدا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع ما جمع الزهري وكانت وفاته ليلة الثلاثاء
لست عشرة خلت من شهر رمضان سنة اربع وعشرين ومائة وهو ابن اثنين وسبعين سنة ودفن بقريته
له باطراف الشام يقال لها شغب وبدا وشغب بالشين المعجمة المفتوحة والغين المعجمة الساكنة وبعدها
باء بالحروف وبدا اوله باء بالحروف مفتوحة ثم دال مهملة مخففة **الوجه الثاني**
في تصحيحه وقد ذكرنا تخريج مسلم له وهو حديث ذكرنا اطرافه من رواية البخاري ومسلم وابي داود
والنسائي في مسند عثمان رضي الله عنه وفي الفاظه اختلاف والله اعلم **الوجه الثالث**
في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** الكف له الالتان وهي بما فيها بعض وسط وبعض اصبع
له وهي اصبعه بالكف كان اوعاها حتى يقال رجل مكفوف لمن قبض بصره وقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس اي كافا لهم عن المعاصي والهاء للمبالغة كقولهم داوية وعلامة وقوله عز وجل وقاتلوا المشركين كافة كما
يقاتلونكم كافة قيل معناه كافين لهم ثم ذكر الراغب ان الجماعة يقال لهم الكافة كما يقال لهم الوزعة لقوتهم واجتماعهم
وعلى هذا قوله عز وجل يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وقوله فاصبح يقلب كفيه على ما انفق
اشارة الى حال الندم وما يتعاطاه في حال ندمه ويكفف الرجل اذا مد يده سائلا ويقال استكف
الشمس اذا دفعها بكفه وهو ان يضع كفه على حاجبه مستظلا من الشمس ليرى ما يطلبه وكفة الميزان
تشبيها بالكف في وضعها ما يوزن بها وكذا الكفة لحبالة وكفف الثوب اذا خاطه بواحدة بعد الخياطة
الاولى قلت الاقرب ان يكون الكف حقيقة في العضو المخصوص ويكون الكف بمعنى الدفع من جهة اخرى
حقيقة ويحتمل ان يرجعا الى اصل واحد ويكون حقيقة في العدد المشترك لان الكف يدفع بها ما يراد
دفعه ثم التخلو لكان من الممكن ان يجعل لاصل الدفع والعضو ما خوذ منه او بالعكس فان جعل الاصل
هو الدفع فيكون تسمية العضو به من باب الوصف بالمصدر وان جعلنا العضو هو الاصل
فاطلاقه بمعنى الدفع من مجاز الملازمة الا ان الاول يقتضي ان يكون على العضو مجازا وهو
بعيد جدا **الثانية** قال ابن سيده المرة الفعلة الواحدة والجمع مر ومرار ومرور
عن ابي علي وعليه قول الهذلي تنكرت بعدي ام اصابك حادث من الدهر ام مرت عليك مرور

وذهب السكري الى ان شُرُوراً مصدر قال ابن جني ولا يبعد ان يكون كما ذكروا ان كان قد اتت المصدر
وذلك ان المصدر يفيد الكثرة والجنسية وقال الراغب في قوله تعالى منه او من بين لفعله او يحليه
وذلك بحر من الزمان البالغة اصلها الحركة بما قيل قال الجوهري والمضمضة تحريك الماء في المضمضة
الفم ويقال ما مضمضت عيني بنوم اي ما نمت ومضمض في وضوئه ومضمض النعاس في عينه قال
الراجز وصاحب نبهته لينهضا اذا الكرى في عينه تمضمضا الرابعة قال الجوهري
قال ابن السكيت النشق سعوط يجعل في المنخرين وقد اشتقته انشاقا واستنشقت الماء وغيره
ادخلته في الانف واستنشقت الريح شممتها ونشقت منه ريحا طيبة بالكسر اي شممت وهذه
ريح مكروهة النشق يعني الشم بهذه مادة واحدة ترجع الى معنى واحد واما نشق
الظبي في الحبالة اي علق فيها ورجل نشق اذا كان ممن يدخل في امور لا يكاد يتخلص منها فرجعا الى معنى
واحد واحدهما مجاز وهو رجل نشق يشبهها للارتباك في الراي وعدم التوجه للخلاص منه كالارتباك
في الحبالة والاخر وهو نشق الظبي فيظهر انه معنى غير الاول لبعد في العلاقة بينهما وذلك
النشقة بالضم الربقة التي في اعناق البهم فهي قريبة من معنى ارتباك الظبي وارتباك الرجل في الراي
بعلاقة ليست بالظاهرة **الخامسة** قال الجوهري الوجه معروف والجمع الوجوه وحكى الفراء
حي الوجوه وحي الاجوه قال ابن السكيت ويفعلون ذلك كثيرا في الواو اذا انضمت والوجه والجهة بمعنى
والهاء عوض من الواو ويقال هذا وجه الراي اي نفسه والاسم الوجهة والوُجهة بضم الواو وكسرها
والواو تثبت في الاسماء كما قالوا ولدة وانما لا تجتمع مع الهاء في المصادر والمواجهة المقابلة ويقال
قعدت وجاهك ووُجاهك اي قبالتك واتجه له راي سنح وهو افتعل صارت الواو ياء
لكسرة ما قبلها وابدلت اي تاء وتجهت اليه اتجه اي توجهت لان اصل التاء فيها واو وجهت
حاجة ووجهت وجهي لله وتوجهت نحوك واليك وتوجه الشيخ اذا ولى وكبر وفي المثل احمق ما
يتوجه اي ما يحسن ان يأتي الغائط وقال الراغب اصل الوجه الجارحة وقال تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وتغشى وجوههم النار ولما كان الوجه اول ما يستقبل واشرف ما في ظاهر البدن
استعمل في مستقبل كل شيء واشرفه ومبدئه فقيل وجه كذا او وجه النهار وربما عبر عن الذات بالوجه
في قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قيل ذاته وقيل اراد بالوجه هنا التوجه الى الله
بالاعمال الصالحة فاينما تولوا فثم وجه الله وقال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله يريدون وجهه
وقال تعالى انما نطعمكم لوجه الله انتهى ما اردت نقله

السادسة قد ذكرنا عن الجوهري ان الوجه معروف ولم يحده والفقهاء بعضهم حده
قال بعضهم من مبدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن ومن الاذن الى الاذن ومعناه
ان [illegible] ومن مبدأ الجبهة يسمى السطح ويبنى على هذا ما خرج عن حد مبلغ
الوجه وما يدخل فيه واما المالكية فالقاضي عبد الوهاب رحمه الله منهم قال وحده ما انحدر من منابت
الشعر المعتاد الى الذقن للامرد واللحية للملتحي طولا وما دار عليه من العذار عرضا واعترض عليه بالاغم
والاصلع واحترز عن ذلك بان قيل من منابت الشعر المعتاد وذكر بعض المتاخرين منهم بلا ثه
اقوال الاخذها من الاذن الى الاذن وقيل من العذار الى العذار وقيل بالاول في حق الخد والثاني
في ذي الشعر **السابعة** قد ذكرنا من قول الجوهري الوجه معروف ولم يحده ولم يحده

لعله

لعله من اهل اللغة الى الان والفقهاء في مثل هذا انما علق الحكم فيه على مسمى ان ثبت الحكم فيما يطلق الاسم
عليه وضعا او شرعا او عرفا على الطريق المعروف في تقديم احدى الدلالات على الاخرى اذا وقع التعارض ض
فعلى هذا انما يطلق عليه اسم الوجه بما هو مسمى الوجه وما شك فيه فلا وجوب فيعلق به الا
بدليل منفصل وليس يكفي في اطلاق الاسم عليه ان يثبت حكم وجوب الغسل فيه بل لا بد من اطلاق اسم الوجه
عليه اذا اردنا اخذ الحكم من الاسم فلو وجب غسل اللحية بدليل شرعي لم يلزم منه اطلاق اسم الوجه
عليه شرعا وذكر بعض الشافعية حديثا استدل به على وجوب افاضة الماء على اللحية ان النبي
صلى الله عليه وسلم راى رجلا غطى لحيته فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه وعلى ذهني نقل
عن بعض المتاخرين من حفاظ الحديث انه قال ان اسناده مظلم او معنى ذلك واما انا فلم اقف له
على اسناد لا مظلم ولا مضيء ولو صح لدل على اطلاق اسم الوجه عليه اما وضعا او شرعا واذا لم
يصح فلا يتجه ما قاله القاضي عبد الوهاب المالكي في حد الوجه الى اخر الذقن واللحية للملتحي
طولا لانه اما ان يحد الوجه بحسب اطلاق الشرع او بحسب الوضع او العرف ولا يصح الاول
لتوقف صحة الاطلاق شرعا على دليل يدل عليه والحديث الذي ذكرناه دال عليه ولكنه لم يصح ومن
ادعى صحته فعليه اثباتها وان ادعاه بحسب اللغة او العرف فلا يتجه لان اهل اللغة والعرف
لا يرون الامرد ناقص الوجه ولا الملتحي زائد الوجه وان كان اطلق عليه الوجه باعتبار
قيام الدليل الشرعي عنده على وجوب الغسل فقد ذكرنا انه لا يلزم منه اطلاق اسم الوجه عليه
شرعا وان اطلقه بهذا الاعتبار كان مجازا **الثامنة** الفقهاء يقولون الوجه من المواجهة
ويجعلون ذلك [illegible] ويستدلون بها على الوجوب فان ارادوا ان الوجه من المواجهة
ما يراد بهذا اللفظ بالنسبة الى الاشتقاق فليس هذا الحد بالعكس اولى وهو ان
يكون المواجهة مشتقة من الوجه لان المواجهة مقابلة الوجه بالوجه **التاسعة** اليد
حقيقة في الجارحة المخصوصة وهي من اطراف الانامل الى الابط والحنبلية او بعضهم يرى انها
عند الاطلاق تحمل على الكف كما في قوله فاقطعوا ايديهما **العاشرة** ذكرنا ان اليد حقيقة
في الجارحة ثم تستعمل مجازا في مواضع منها استعمالها في معنى النعمة والاحسان يقال لفلان يد
اليه اي احسنت لفلان يد في الخير ولفلان عندي يد اي احسان وقد فسر به قوله تعالى اولي الايدي
والابصار الا ان فيه وجهان احدهما ان يكون بمعنى النعمة من الله عليهم او لكل الذين انعم الله عليهم وثانيهما
ان يكون انه لهم نعمهم واحسانهم الى الخلق بان دعوهم الى الدين والهدى قال بعضهم ويجوز ان
يكون المعنى اولي الاعمال الصالحة والمعروف في العادة انها اذا كانت بمعنى الجارحة ان تجمع
على ايد واذا كانت بمعنى النعمة ان تجمع على ايادي وقد استعملت الايدي في الجمع بمعنى النعمة
ومنه قول المتنبي اقبلتها غرر الجياد كانما ايدي بني عمران في جبهاتها
ومنها الحوز والملك يقول الدار في يد فلان اي ملكه وحوزه الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح ومنها القوة والقدرة ما لي بكذا يد وما لي به يدان وهو احد الوجهين في تفسير
قوله تعالى اولي الايدي والابصار اي القوة في طاعة الله والابصار في الحق عن مجاهد
ومنها الشروع في الشيء يقال وضع يده في كذا اي شرع فيه ومنها الولاية والنصرة فلان يد

بلا رأيك ولبه وذكر بعضهم انه يقال لاوليا الله هم ايدي الله ومنها الاهتمام بالشي وفعل بعض
واستعملها لطفه يديك فانه حلو ناجز اع الله تعالى الذي لبس لا الله تعالى فالبعض وخص
لفظ الذراع صور لنا المعنى لا ليتصور رسمها **الحادية عشر** اليمين حقيقة في العضو
المخصوص واما اليمين بمعنى الحلف فجعل بعضهم مستعارا من اليد اعتبارا بما يفعله المعاهد
والمحالف عند العهد او الحلف ولما كان من صفات اليد الشرف بالنسبة الى اليسار جعل علاقة
لاستعمال اليمين في غير الجارحة واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فسر باصحاب السعادات واليامن
على حسب تعارف الناس في العبارة عن الميامن باليمين وعن الاشائم بالشمال واما انكم كنتم تأتوننا
عن اليمين فسره اليمين بالناحية التي كان منها الحق اي تأتوننا بالصرف فصلا اي عن الناحية التي كان
منها الحق فتصرفوننا عنها وهذا عندي يرجع الى علاقة الشرف بين الحق واليمين وقد حمل
قول الشاعر اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين
اي على معنى اليمين للشرف والسعادة واما قوله تعالى لاخذنا منه باليمين فقال بعضهم اي
معناه ردعناه بعدم بركة بالاحد باليمين لقوله خذ بيده فلان وما شاع من الحجر الاسود
يمين الله في الارض فسر بانه يتوصل به الى السعادة المقربة اليه **الثانية عشر** المرفق يطلق
على اشيا وهو المراد في هذا الحديث عضو مخصوص من الانسان والدابة وعرفه ابن سيده
بانه اعلى الذراع واسفل العضد وعرفه غيره بانه موصل الذراع في العضد ذكره الجوهري
في الصحاح وغيره من بعده ويقال فيه بهذا الاعتبار مرفق بفتح الميم وكسر الفاء ومرفق بكسر
الميم وفتح الفا وقد قرئ بهما معا في الاية الكريمة ومنها ما هو من مادة الرفق قال الصغاني
في العباب الزاخر قال ابو زيد يقال رفق الله بك ورفق عليك رفقا ومرفقا ومرفقا قال ويراد
عن مرفقا بفتح الميم والفا وقرئ قوله تعالى ويهيئ لكم من امركم مرفقا اي ما يرتفقون
به وبفتح الميم وكسر الفا ابو جعفر ونافع وابن عامر والاعشى والبرجمي عن ابي بكر عن عاصم
والباقون بكسر الميم وفتح الفا ولم يقرأ بفتح الميم والفاء احد وكذلك ذكر ابن سيده الثلاث
اللغات فقال الرفق والمرفق والمرفق والمرفق ما استعين به وقد ترفق به وارتفق
ومنها المرفق المغتسل ذكره ابن سيده وقال صاحب العباب ومرافق الدار مصاب
الما ونحوها وقال ابن سيرين اذا دخل المرفق فحمه على فيه وفي حديث ابي ايوب الانصاري
رضي الله عنه نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان نستقبل القبلة ببول او غائط فلما قدمنا
الشام وجدنا مرافقهم قد استقبل بها القبلة فكنا نتحرف ونستغفر
الله وقال غيره ذلك المرحاض موضع الرحض في الغاطس مطرح العذرة وجميع اسمائه كذلك
نحو الغائط والبراز والكنيف والحش والخلا والمخرج والمستراح والمتوضا كلما شاع
استعمال واحد واشتهر استعمل في الاخر ومنها مرفق اسم رجل من العرب من بني يكرين وائل
قتلته بنو قنعس ومنها المتكا قال ابن سيده وقد ترفق عليه وارتفق توكا **الثالثة عشر**
اليسرى احد اليمين في لسان ولسان بفتح اليا وكسرها واللفظة مشتركة في اصول
حروفها مع اليسر الذي هو ضد العسر سيجعل الله بعد عسر يسرا ويسمى له من امرنا
يسرا ومع اليسير بمعنى القليل ولا ميسورا وكان ذلك على الله يسيرا ان ذلك على الله يسير ومع
اليسير القليل وما لبثوا بها الا يسيرا فان ما معنى اليسر الذي هو ضد العسر ومعنى السهل
متقاربان وقد يرد الى معنى القلة ملاحظة واما رد اليسار الى معنى السهل والقليل

سجاح

سجاح الى بابل **الرابعة عشرة** الراس حقيقة في العضو المخصوص من الحيوان كله وكذلك
ما يرجع اليه الراس ورأسي عظيم الراس وشاة رأسا سودا الراس ورأس الرجل فهو مرؤوس
ورأسه بالعصا ضرب رأسه وغير ذلك ويستعمل مجازا في قولك عندي رأس من الغنم ورؤوس من
مجاز العبر بالبعض عن الكل وفي قولك فلان رأس العلم وعلى هذه الرفعة والعلو ولذلك ما يرجع اليه
لرأسه القوم وقال النبي يوم الكلاب رأسنا الخوع وترأس ورأسه القوم كانتروا امره وفي
قوله رحمه من راس وعلاقته الاولوية وقولهم القوم رأس عظيم اي جلس على جبالة وكان
يحاجوب الى اخلاف قال عمرو تراءين من بني جشم بن بكر ندق به السهولة والحزون وان
يحمل ان يكون علاقته الرفعة والعلو وبعضد ذلك بالنسبة الى عددهم ولو وجد احص من هذا من
العلاقة كان اولى ورأس يحتمل ان يكون علاقته الارتفاع ويرجع الى العلاقة الخسيسة **الخامسة**
عشرة الرجل بكسر الرا وسكون الجيم وانا قول الشاعر اصطفاقا بالرجل وقول الشاعر
ارتني حجلا على ساقها فهش الفواد لذاك الحجل فقلت ولم اخف عن صاحبي الا بابي حسن ذلك الرجل
فليس بنا اصليا ولكنه من النقل اعني نقل الحركة **السادسة عشر** جمع الرجل على ارجل وعن
سيبويه انه قال لا نعلمه كسر على غير ذلك وعن ابن جني استغنوا فيه بجمع القلة عن جمع الكثرة **السابعة**
عشر الرجل يطلق في اللغة على وجوه منها العضو المخصوص وهو حقيقة فيه قال ابن سيده
والرجل قدم الانسان وغيره قال ابو اسحاق الرجل من اصل الفخذ الى القدم انثى ومنها الطائفة من الجراد
يقال له رجل والاعرف ان يكون حقيقة فيه كما في العضو المخصوص لخفا العلاقة على تقدير جعله
مجازا ومنها الطلاق والرجل على الشر او يقال نزعته رجله اي شره ويله قال عمرو بن قميئة
وقد نزعته الرجل ظلما ورملوا علاوته يوما العروبة بالدم ولا اسك في ان هذا مجاز
ويمكن ان يكون للتشبيه ومنها قولهم صر نافقه رجل الغراب وهو صر من الصر شديد قال
الكميت صر رجل الغراب ملكك في الناس على من اراد فيه الفجور اي منعهم من الفجور
كالمنع هذا الصر الفصيل من الرضاع وهذا مجاز لان رجل الغراب حقيقة في عضو مخصوص
لم استعمل في هذا الصر مجازا ولعله من مجاز المشابهة بان يكون هيئة هذا الصر سببه رجل الغراب
او غير ذلك من العلاقات ويجوز بهذا الصر عن المنع من الفجور لعلاقة المنع ومنها قولهم فلان
لا يعرف يد الفرس من رجلها اي يفهم العليا من السفلى وهذا مجاز اذا عرف اعلاها من اسفلها
فهو من مجاز النسبة ومنها قولهم كان ذلك على رجل فلان اي عهده وهذا ابعد وفي المجاز ذلك
الجسري فلم يذكروا العلاقة ومنها قولهم قام على رجل اذا اخذ في امر حزبه وذلك مجاز **الثامنة**
عشر قال ابن سيده الكعب كل مفصل للعظام وكعب الانسان العظم الناشز فوق قدمه
وقيل الكعبان من الانسان العظمان الناتيان من جانبي القدم ومن الفرس ما بين الوظيفين والساق
وقيل ما بين عظم الوظيف وعظم الساق وهو الناتئ من خلفه والجمع اكعب وكعوب وكعاب
وقال الجوهري الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعي قول
الناس انه في ظهر القدم وكعوب الرمح بالضم النواشز في اطراف الانابيب والكعاب
بالفتح الكاعب وهي الجارية حين يبدو ثديها للنهود وقد كعبت تكعب بالضم كعوبا وكعبت
بالتشديد مثله وبرد مكعب فيه وشي مربع وثوب مكعب اي مطوي شديد الادراج والكعبة
القطعة من السمن ومن قال والكعبة البيت الحرام وذو الكعبات بيت كان لربيعة وكانوا
يطوفون به قال الراغب كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق قال وارجلكم الى الكعبين
وكل ما بين العقدتين من القصب والرمح يقال له كعب تشبيها بالكعب في الفصل بين

العقد من تفصل الكعب من الساق والقدم وقال بعض الفضلاء ان اصل الكعب الارتفاع والظهور
ومنه الكعبة وامراة كاعب اذا برز ثديها قلت ومن المجاز رجل على الكعب قال ابن
سيده يوصف بالشرف والظفر قال لما علا كعبك لي عليت ٥ اراد لما اعلاني
كعبك **التاسعة عشر** سبغ الشي يسبغ سبوغا طال الى الارض واتسع واسبغه هو
واسبغ الوضوء المبالغة فيه واسبغ الله عليه النعمة اكملها ووسعها وانه لفي سعة اي سعة ودلو
سابغة طويلة قال دلو دلونا دلوا سابغة في كل ارجا القلب والغة ٥ م
وسبغ المطر دنا الى الارض في دخول الطول الى الارض في حقيقة السبوغ وكذا ايضا ما حكاه
ابن سيده انه لفي سبغة من العيش اي سعة واسباغ النعمة مجاز وظاهر ما ذكره الزمخشري ان اسبغ
الوضوء وقد سبغ شعره وله شعر سابغ وعجيزة سابغة وهو سابغ ومطر سابغ مجاز لانها انه رجب
تحت ترجمة المجاز ومما اشتق من السبوغ جمل مسبغ عليه سابغة وهي الدرع والجمع السوابغ وسابلت
سبيغته على سابغته وهي زرق المضنة قال وتسبغه بغشي المناكب ريعها
وريع الدرع اوله ممدوح وبعده باساله واخره عين مهملة فضول الكمان **الوجه**
الرابع في شي ما يذكر في علم العربية وما يتعلق به من المفردات سوى ما تقدم وفيه مسائل
الاولى في من لغات التا والفا ومعلوم ان الفاسد ابن الثاني عن ما موضع ولبس يقاس
مستفاد الفعل لكن في بعض المفردات **الثانية** ذكر بعض المتاخرين ما يدل على ان بعضهم قال ان
ثم مرتبة فانه قال ان المعول عليه انها ليست مرتبة كما ذكر بعضهم وانما هي حرف موضوع للمعنى الذي
يخصه كسائر الحروف ولم يذكر لمية تركيبها **الثالثة** ليس يخفى نصوص اهل العربية في ثم
انها للترتيب والتراخي واصلها التراخي في الزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا ثم احدث الدين
كقوله ثم كان عاقبة الذين اساؤا السوء فلاجل هذا المعنى اعني التراخي امتنع ان تقع في جواب الشرط
فلا تقول ان يعطني ثم انا اشكرك كما تقول فانا اشكرك لان الجزاء لا يتراخى عن الشرط فالمعنيان متنافيان
وكذلك ايضا لا تقع في باب الافتعال والتفاعل لمنافاة معناها معنى الافتعال والتفاعل وتقارن التفاعل
في هذا وتقاربهما ايضا في ان لا تعطف بها ما لا يصلح كونه صلة على ما هو صلة كقولك الذي يطير ثم
يغضب زيد الذباب بخلاف فيغضب زيد لان يغضب جملة لا عائد فيها على الذي فلا يصح ان يعطف
على الصلة لانه من شرط ما عطف على الصلة ان يصلح وقوعه صلة والعطف بالفا لا يشترط فيه ذلك
لانها تجعل ما بعدها مع ما قبلها في حكم جملة واحدة لاشعارها بالسببية **الرابعة** بين ثم والفا
في التراخي وعدمه انه لما تراخى لفظها بكثرة حروفها تراخى معناها لان قوة اللفظ مؤذنة بقوة المعنى
وهذا المعنى لم تراخى معناها ضعف التراخي لفظها ومعلول له وهو عكس ما وجدته
ذكره ابن يعيش عن ابي الحسن عصفور انه لما قصر لفظه يقول ابو علي لذلك ثم مثل الفا الا انه بمهلة قال وانما يعني
اهملها في الترتيب الا انه يرتب فيه بمهلة وتراخي وكانه لما احتمل معنى يزيد على معنى الفا خص
لفظها بلفظ ازيد من لفظ الفا فكانت على اكثر من حرف والفا على حرف واحد وهذا المعنى ان
يكون زيادة اللفظة مشعرا بزيادة المعنى ويكون اللفظ موافقا ما ذكر عن ابن درستويه ان الواو
هي الاصل اي من هذه الثلاثة الواو والفا وثم متقاربات من جهة المخرج اذا الفا من باطن الشفة والواو ٤
والميم من نفس الشفة فلذلك جعلت هذه الحروف الثلاثة تجمع ما بين السببين في اللفظ والمعنى
وخصت الواو بالاستعمال دون غيرها ولما احتملت ثم لمعنى زائد على الفا خصت بالثا المقاربة
لمخرج الفا الدالة على معنى تلك والله اعلم **الخامسة** قد تاتي في الاستعمال لما الابعد ما بعد
حمل ظاهره على التراخي الزماني مثل قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة

اسجدوا

اسجدوا لادم وامر الملائكة بالسجود لادم انما كان بعد خلقنا وقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس
واحدة ثم جعل منها زوجها وجعل منها زوجها قبل خلقنا ومنه ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض
في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وبعده ثم استوى الى السما والسما مخلوقة قبل
الارض بدليل قوله ءانتم اشد خلقا ام السما بناها الى قوله والارض بعد ذلك دحاها ومنه واني لغفار
لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتدا هو ما تقدم لانه لا تصور توبة عنه ومنه ليس
على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا
وامنوا ثم اتقوا واحسنوا ولم يتقطع الاتقا والايمان ثم حدث بعد ذلك اتقا وايمان اخر ثم حكم
اتقا واحسان ومنه استغفروا ربكم ثم توبوا اليه والتوبة لا تتراخى عن الاستغفار ومنه وبدا
خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ما مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه والتسوية
والنفخ لا يتاخر المتقدم ذكره في قوله وبدا خلق الانسان من طين وقد قدم عليها ثم جعل نسله من سلالة من
ما مهين وهو متاخر عنهما ومنه يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وانكارهم عقيب معرفتها من غير تراخ عن معرفته ومن الشعر
سالت ربيعة من خيرها ابا ثم اما فقالوا لمه ٥ لان يكون الشخص خيرا اما لا انها خرج عن كونه
خيرا ابا من عنه ومنه ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد بعد ذلك جده ٥ م
قال المراد انما هو بتوارث السودد وقد عطف ثم المتقدم على المتاخر **السادسة** هذه ظواهر
توجب في ان ثم بمعنى الواو ونهايتها وقد قال بعضهم بذلك والمتاخرون من نحاة الاندلس او
من ثبت الله منهم الاخبار ومثل هذا من ادا المعنى حرف بعينه وبرور لكل موضع يوجد في القران
وفي الكلام الفصيح من الكلام وقد عدل به في القياس عن ظاهره في تلك الكلمة فانه يتعين ان يتاول
الكلام بتاويل يبقى تلك الكلمة على حقيقتها كما فعلوا في من انصاري الى الله قال احد وامعنى الكلام وقدره
تقدير الصحاب يتعدى بالى حتى كانه قال من يضيف نصرته الى الله اي الى نصر الله كما فعلوا في ولاصلبنكم
في جذوع النخل بطرا الى ان المصلوب كانه للجذع ثابت فيه فصح ان يتعدى بفي وقال بعضهم وهذا
اولى من قول من اخرجها الى معنى على وكذلك تضمين الافعال معنى الافعال التي تتعدى بتلك الحروف
وهو كثير في نصوصهم كما فعلوا في يا وبل ما استدل به على ان على توضع مكان عن كقول نحيف
اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها ٥ فضمنوا رضيت معنى عطفت لتعدى بعلى
وكما تاولوا ما استدل به من قال ان على توضع الباء من قول الى ذو س
وكانهن ربابة وكانه يسر يفيض على القداح ويصدع ٥ فضمنوا يفيض معنى
يدفع لتعدى بعلى وكما تاولوا قوله تعالى المستدل به على ان على توضع موضع من الذين اذا
اكتالوا على الناس يستوفون اي من الناس فضمنوا اكتالوا معنى حكموا اي اذا حكموا على الناس في
الكيل استوفوا وهذا اكثر في نصوصهم كما قدمناه وا قول ان كان يخالفوهم يدعون ان ٨
اللفظ حقيقة فيما يدعونه لظهور المعنى فيه ولو ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فقد يكون
عن ذلك على طريقة الاصوليين بان الاصل عدم الاشتراك وان المجاز اولى منه لكن الصحيح
بهذا الترجيح عزيز في كلام النحاة ومتقدميهم وان كان يخالفوهم يدعون الاستعمال المجازي لهذا
المعنى وليس في الظاهر ما يدل على تصريح بدعوى الحقيقة والاشتراك بل يقولون تكون لذا بمعنى كذا
او موضع لذا او ما اشبه ذلك وهذا ليس بتصريح في كونه حقيقة فيه والتاويلات
التي يبدونها مجاز ايضا فلم يظهر ان فيه دليل على ترجيح المجاز الذي التزموه على المجاز الذي يدعيه
خصومهم ويوجب احتياجا الى زائد على مجرد التضمين لتصحيح المعنى وتطابق اللفظ

فمما يلزم فيه المجاز في الحرف ما قيل في لأصلبنكم في جذوع النخل من أن في بمعنى على وأن في للظرفية حقيقة
وليست حقيقة الظرفية موجودة في الجذع للمصلوب فهو مجاز في في لكنه غير المجاز الأول لأن
هذا النوع أنهم استعملوا ثم التراخي في ثم على التراخي بين الرتبتين أو البعد المعنوي كما سيأتي
بأو يظهر في يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فإن ثم فيه للبعد المعنوي الذي بين المعطوف والمعطوف
عليه وبأو يظهر في … ثلث وبعد البيت أنه للبعد المعنوي فقد جعلوا ثم وهو حرف مستعمل
مجازا وهو تجوز في الحرف لأن الحقيقة هو التراخي في الزمان وما … يجوزون فيه إلى تعدد
المجاز ليطلقوا اللفظ على المعنى قول الراعي

رعته أشهرا وخلا عليها فطار النيّ فيها واستغارا ف والنيّ الشحم ومعنى طار أنها
سمنت بسرعة وقوله فاستغار أي اشتعل كما قالوا ناقة مشياط وهو من شاط يشيط ووزنه
استفعل وكان أصله استغور ثم أتبع الفتحة … فتأول ذلك من ضمن الكلام فعلا
يتعدى بعلى ليخرج عن أن يكون بمعنى على لأمر في الظاهر أن المراد خلا لها فعلى أن المكان إذا خلا
لها ورعته وحدها فقد صار النبت عليها لكثرتها ولبسها كما رعاه عنها وهذا أشبه من كون
الرعي خلا لها إلى كون النبت صار عليها لأن الرعي الخالي لها … النبت العلو الذي عليها صار كأنه علا
عليها وهذا المجاز ليس بمجاز التضمين الذي ادعى أنه كذلك وأنه ضمن الكلام فعلا يتعدى بعلى ومن ذلك
ما قالوه في قول ذي الإصبع لاهِ ابن عمك لا أفضلت في حسبٍ عني ولا أنت دياني فتخزوني
أنه من التضمين لأنه إذا الانسان أفضل وكان فوقه في الحسب بعد أن عنه وصار في حيز فكأنه قال
لاهِ ابن عمك ما زال قدرك عن قدري ولا ارتفع شأنك عن شأني **السابعة** في ذكر ما ولا
حتى أتى أن يكون ثم بمعنى الواو في الاستعمالات التي ذكرناها أما قوله تعالى ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا على تقدير خلقنا أباكم ثم جعلناه صورة ناطقة حية ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
أنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فيكون إذ ذاك مثل قوله هو الذي خلقكم من
طين لأن التقدير أن المقدر خلق أباكم من طين وهذا أولى … في أن المقدر خلق أباكم من طين
لأن ابتداء العامة الذي تشرف معنى التسبيب لا يوجب أن لا يكون ثم واسطة بقول
الذي ذكر من التأويل لا يلقي في الخروج عن السؤال لأن التراخي الذي بين التصوير والخلق
وبين السجود أصح بهذا التأويل أن يكون المراد فيحتاج إليه ويلا أخر في التراخي بين الخلق
والتصوير إذا جعل التصوير لآدم عليه السلام كما قيل لأن الخلق معنى الإيجاد للجملة لا
متراخ عنه التصوير بل هو معه فإن قيل المجاز زاد المجاز وإن كان المراد تصويرنا إنه
فهو متراخ عن سجود الملائكة لآدم فالسؤال المعروف عنه في ثم بالنسبة إلى تأخر خلقنا الكل
عن السجود عائد فيها بالنسبة إلى تراخي التصوير عن الخلق وأما هو الذي خلقكم من نفس واحدة
ثم جعل منها زوجها بعد التوحيد فعطف الجملة التي هي جعل منها زوجها على واحدة لأنها
صفة والجملة إذا كانت صفة في تأويل المفرد فساغ عطفها على المفرد لذلك وعن بعضهم
عن ذلك أن الفعل هو الذي جعل معطوفا على ما في واحدة من معنى الفعل فكأنه قال
من نفس وحدت أي انفردت ثم جعل منها زوجها ومعلوم أن جعل زوجها منها إنما كان بعد
انفرادها وأما قوله تعالى أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين إلى قوله وأقواتها

بعد لينطبق

لان

لأن خلق الأرض متقدم على خلق السماء وهو متأخر بدليل والأرض بعد ذلك دحاها فأجيب عنه بوجهين أحدها
أن الذي تأخر عن الخلق إنما هو البسط والمعنى بعد خلق السماء بسطها وإذا كان غيره لم يلزم تأخر خلق الأرض عن
خلق السماء ثم جاز أن يتقدم خلقها خلق السماء ويتأخر بسطها عن ذلك والثاني أن يكون بعد بمعنى مع فيكون التقدير
والأرض مع ذلك دحاها واستشهد على أن بعد بمعنى مع بقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم وبقول الشاعر
فيئي الملك بأنني حرام وإني بعد ذاك لبيب وفسروا اللبيب بالملبي والتلبية مع الإحرام وعن قراءة
مجاهد والأرض مع ذلك دحاها والوجه الأول يبنى على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وقد روي ذلك عن غير واحد
من المفسرين وأما قوله تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فقيل إن المراد دام على الاهتداء
وكذلك واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه أي دوموا وكذا ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا أي داموا على التقوى والإيمان ثم داموا
على التقوى والإحسان ولقائل أن يقول ليس في هذا كله … والحق يتخلص به عن سؤال التراخي أن الدوام هو الاستمرار
في الزمان فالدوام فيه الزمن الأول بعد انقضاء زمن المعطوف عليه فالذي هو فيه في أمر التراخي بالنسبة إلى
الاهتداء عائد بالنسبة إلى الدوام وأما قوله تعالى وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين
ثم سواه ونفخ فيه من روحه فقد أول أن معناه وبدأ خلق آدم من طين ثم حكم بجعل نسله من سلالة من ماء مهين
وذكر هذا المؤول أن العرب تقول فعل بمعنى حكم فالمعنى على هذا أن جعلت النفخ والتسوية لآدم كأنهما له في قوله
سبحانه إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وإن جعلتهما للسلالة فيحتج
في الآية إلى تأويل والحق عليك أن هذا ليس من باب تضمين الفعل معنى فعل آخر ليتعدى تعديته لأن يتعدى جعل
نسله من سلالة لا يحتاج في التعدي إلى تضمين وإنما هو تجوز بجعل بفعل موضع فعل ثم إنا … ذكر علمين
معنى التراخي لأن الحكم بجعل نسله من سلالة له تسلط عنه وهل حمله على ما يلازم العلم على مذهب المتكلمين المثبتين
للكلام النفسي أو على غير ذلك … والأولى أن يستعمل فيها التراخي عن شيء من الأشياء وغيرها محتاج إلى دليل وأما نه
وأما قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فقد أول على أن ثم فيه للبعد المعنوي الذي بين المعطوف والمعطوف
عليه لا للبعد الزماني لأن من عرف شيئا يبعد أن يكون البعد الناس من إنكاره واستعمالها حيث يراد البعد بين الشيئين
من غير جهة الزمان شائع في الكلام نحو قول القائل أسعد الناس فلان ثم فلان إذا تباعد ما بينهما في جودة الشعر
وهذا القائل ليس الاعتبار أي استعمال التراخي الذي هو حقيقة في الزمان في البعد المعنوي فلا بد من حمله
على المجاز الذي ادعاه خصومهم وأما قول الشاعر … بعد السعد حمل على البعد المعنوي
ووجهه أن الشرف الذي يلحق الشخص في الإنسان من قبل أبيه أشد من الشرف الذي يلحقه من قبل أمه من جهة
أن الاعتماد في الانتساب إنما هو على الآباء وتفاوت ما بين الشرفين لذلك وهذا كالذي قبله في حاجته إلى المجاز
معامل المجاز ويحتاج إلى المرجح وأما قوله إن من ساد ثم ساد أبوه البيت فقال أبو الحسن الأبذي
فيما وجدته عنه وأما البيت فيخرج على ظاهره من سودد الممدوح أولا ثم سودد أبيه بعده ثم سودد
الجد بعد فيكون مثل قول الآخر وكم أبٍ قد علا بابنٍ ذرى حسبٍ كما علت برسول الله عدنان
ليس ثم على بابها وما بين أن ثم على بابها قوله بعد ذلك جده وهذا الذي ذكره من الحمل والاستشهاد
فالبيت قد وجدناه عن أبي الحسن بن عصفور أيضا واستشهد في البيت ذرى شرفٍ ولقائل أن يقول
لا نسلم أن ثم على بابها على تقدير الحمل على هذا المعنى الذي استشهدتم بالبيت عليه وذلك لأن
المعطوف هو سودد الأب على سودد الابن ثم سودد الجد على سودد الأب أو على سودد
الابن وإذا اعتبرتم هذا المعنى الذي … فلا تراخي سودد الأب والأسود الجد الممدوح
بل حصل معا نعم بين تراخي سودد الأب والجد عن وجود الممدوح ولو وقع العطف بين سودد
الأب والجد وبين وجود الممدوح وإنما وقع بين السودد فإن قال ههنا ترتيب بين السودد

وهو الترتيب بين العلة والمعلول فلما هذا اوىمكن الترتيب فان التراخي بين العلة والمعلول يحتاج الى
الى ان يرد الامر الى المرتبة لا الى التراخي الا على استكراه وتعقيد وانما قدروه السيادة اعلاه
فلا نسلم وكذلك دلالة هذا اللفظ مع دلالة لفظ سادا الظاهر لفظا حصول اصل السيادة واعتبار
هذا المعنى الذي ذكر لزم ان لا يكون الى هذا الممدوح وجده سادة قبل وجود سيادة هذا
الممدوح وهذا اردى في المدح بل هو ذم او قريب من الذم لانه اراد ان هذا الممدوح ليس له اصل
في السيادة سودد ابيه وجده وانما جاء جعل سودد لهم من اجل سودده الا ان لم يسمع مع
اعتبار هذا المعنى الذي استشهد على البيت فانه على هذا التقدير يكون معنا ناسبا عن سودد
الممدوح واما قوله وما شابه ان ثم على بابها فوله بعد الجد فهذا وقد يكفي في توجيه معنى الواو
لكنه لا يعين المعنى الذي ذكره الا ارادة فانه والا ما ذكر من الفرق من علو درجة الشرف وبين سادا
مغالطة لانا انما نظرنا من علا وساد الذي ذكر الى الشعر وهما سوا بالنسبة الى الدلالة على اصل السيادة
والعلو فلنا لابد ان يكون المراد علو عدنان في درجة الشرف وعلى هذا ايضا في ما ذكرناه من الفرق والا فيبقى
حمل على درجة الشرف لانه لو لم يكن كذلك لم يحصل الاستشهاد الذي قصده الشاعر ونظيره قال الابذي
فما وجدناه عنه او يكون الترتيب بالنسبة الى النظر في السيادة فكانه يقول ان من نظر في سيادته وجده
سيدا ثم نظر في سيادة ابيه فوجده كذلك ثم نظر في سيادة جده فوجده كذلك وهذا يمكن ايضا **الثامنة** في ذكر
طريق اخرى يخرج بها بعض الالفاظ التي معنى الترتيب او التراخي والعرو من هذه الطريقة وبين الطريقة السابقة
من جعل ثم بمعنى الواو وان هذه الطريقة يخص جعلها بمعنى الواو ببعض المواضع وهذه الطريقة وجدناها
في كلام منسوب الى العلامة ابي محمد بن بري النحوي المصري فاردت ان اذكر كلامه بكلامه وان كان المقصود
الا بعضه لغرابته ولحصول فوائد اخرى منه والذي وجدنا فانه سئل ابو محمد بن بري رحمه الله عن قوله
تعالى فلا اقتحم العقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا ما معنى ثم هاهنا فقال الجواب اعلم ان الاصل السابع
في ثم ان يكون الترتيب الثاني على الاول في الوجود مهلة بينهما في الزمان كقوله تعالى ثم انشأناه خلقا وكقوله ثم بعدهم قرنا
اخرين وكقولك جاء زيد ثم جاء عمرو وقد يستعمل بها عجبا ان وكحى ليعتبر التفاوت ما بين الرتبتين في قصد
المتكلم وهذا على اقسام منه تفاوت بين معنى الفعل مع السكوت عن بعض وبين معنى الفاعل كقوله تعالى الحمد
لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ثم هنا التفاوت رتبة
الخلق والجعل من رتبة العدل مع السكوت عن وصف العادلين ومثل ذلك لانه المسؤول عنها لان ثم فيها
تفاوت رتبة الفك والاطعام من رتبة الايمان الا ان فيها زيادة تعرض لوصف المؤمنين بقوله
وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة اولئك اصحاب الميمنة ومنه تفاوت بين معنى الفاعل بالنسبة الى
فعله نحو قولك قارئ القرآن في الصلاة له بكل حرف ما به حسنة ثم قارئ القرآن في غير صلاة له بكل
حرف عشر حسنات والمصلي بالمسجد الحرام افضل من المصلي بغيره ثم المصلي بمسجد رسول الله صلى
الله عليه وسلم افضل من المصلي بغير المسجد الحرام ثم المصلي بالمسجد الاقصى افضل من المصلي بغير
المسجد الحرام والمسجد النبوي ثم هاهنا لتفاوت رتبة مفضل من مفضل بالنسبة الى صلاته وقارئ
من قارئ بالنسبة الى قراءته وفي هذا المعنى ايضا مقصود ان الفاء العاطفة كحد الافضل فالافضل نحو
واعمل الحسن فالاجمل ونحو رحم الله المحلقين فالمقصرين فالفاء في المثال الاول لتفاوت رتبة
الفضل من الكمال والحسن من الجمال وفي المثال الثاني لتفاوت رتبة المحلقين من المقصرين
بالنسبة الى تحليقهم وتقصيرهم وقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات
ذكرا يحتمل الفاء فيه المعنيين معا فيجوز ان يراد بها تفاوت رتبة الصف من الزجر ورتبة الزجر من
التلاوة ويجوز ان يراد بها تفاوت رتبة الجنس الصاف من رتبة الجنس الزاجر بالنسبة الى
صفهم وزجرهم ورتبة الجنس الزاجر من التالي بالنسبة الى زجره وتلاوته ومنه تفاوت بين

وبين

، وبين الفاعل لا بالنسبة الى فعله كوصف الاشخاص الصديقين ثم الصالحين وثم هاهنا لتفاوت رتبة المذكورين
خصائصهم وصفاتهم لا بالنسبة الى الموصوف لانه لا يعقل التفاوت بدليل امتناع زيد افضل من عمرو ولو
جي بالواو موضع ثم في هذه الاقسام لم يفهم تفاوتا ولم يفهم منها ترتيب وهذا اولى من قول من يقول ان ثم هي الترتيب
الجملي في الخبار لا الترتيب المجرد في الوجود لانه ضعيف في المعنى لبعد المماثلة حقيقة فيه واستدل
القائلون به بقوله ان من ساد ثم ساد ابوه ثم واحب بان التفاوت رتبة الابن من ابيه او لتفاوت رتبة
سيادته من سيادة ابيه ومجاز استعمالها للتفاوت انها موضوعة للمهلة والتفاوت مهلة في المعنى
ولا انتهاء وردا مشتركا وهو الانفصال ويستعمل ثم ايضا في التفصيل في افعال مبينة لمبهم مقدم
نحو قولك زيد كريم يعطي المال ثم يحمل الكل ثم يفك العاني وزيد ليس يظالم لا يغصب المال ثم لا يقتل الجار
ثم لا يسبي الحريم فثم في هذا ونحوه لا تقصد فيها ترتيب ولا مهلة زمانية وانما يراد بها الوصف
المقدم بما بعده وتفصيله به وفيها تراخ معنوي وهو ان كل فعل لم يقصد الى اتيان الوصف
المذكور اولا ان كان مثبتا وفي نفيه ان كان منفيا الا ترى ان قولك يعطي المال مثبت لصفة الكرم
وقولك لا يغصب المال نافي لصفة الظلم فكان المتكلم قصد بالفعل الاول الاستقلال بالثاني
لما وقع منه قصد بيانا بيانا مستقلا بالثاني فترك الاستقلال عن قصد الاستقلال بالاول الى قصد
الثاني بيان وله منزلة تراخ في الوجود كما عطف الاخر على الاول في قوله تعالى هو الاول
والاخر لما قصد الاستقلال بكل منهما وامتنع العطف في قولك الرمان حلو حامض لما لم يقصد استقلال
كل منهما وهذا المعنى بعينه يستعمل في الفاء كقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر
فان فاؤوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فالفاء ها هنا ليست للتعقيب في حكم المولى
في زمن التربص على الشرط بعدها لا التعقيب زمن التربص هذا قول ابي حنيفة رحمه الله ومثله
قول العرب اقيم عندك شهرا فان احمدت مقامي والا تحولت ولا تقصد ثم والفاء وهذا المعنى ترتيب
وجودي بل التفصيل معنوي الا ترى ان قولك اغتسل فافض الماء على شقه الايمن على شقه
الايسر على راسه ثم على بطنه ثم على ظهره لم يقصد بذلك الا البيان لا الترتيب ولو قدمت واخرت
جاز وكذلك لو اتيت بالفاء موضع ثم فان كان الموضع يحتمل ترتيبا جاز ان تقصد الترتيب وجاز ان
تقصد التفصيل نحو توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم فان اردت الترتيب لا غير لك التقديم
والتأخير وانما استعملت ثم والفاء للتفصيل حملا على او في نحو قولك الجسم ساكن او متحرك الانسان
ذكر او انثى ومنه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان
او فيها للتفصيل عند الشافعي رحمه الله وهي عند مالك رحمه الله للتخيير وهذا الذي ذكرناه
عن الشيخ ابي محمد بن بري في ان التفصيل للمبهم لا يوجب الترتيب وهذا الامر قد وجدناه عن
بعض من ادركناه ونلحوا عن زمن ابي محمد ولا ادري ادله تقليدا له او من وجه اخر وسوى ما
وجدناه عنه وان كان فيه زيادة عن ما ذكرناه من امر التفصيل فان الفاء للترتيب وهي ضربان ترتيب
في المعنى وترتيب في الذكر والمراد بالترتيب في المعنى ان يكون المعطوف بها لاحقا متصلا
بلا مهلة كقوله تعالى خلقك فسواك فعدلك والا ثم يكون المعطوف بها عما قبله كقولك
امتثل فعال وافتية ثم وعطفه فانعطف واما الترتيب في الذكر فنوعان احدهما عطف مفصل على
مجمل هو هو في المعنى كقولك توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح راسه ورجليه ومنه قوله تعالى
ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي لانه التالي عطف مجرد المشاركة في الحكم بحيث يحسن بالواو

كقول امرئ القيس سقط اللوى بين الدخول فحومل ثم قال واما ثم فللترتيب في المعنى بانفصال اي يكون
المعطوف به لاحقا للمعطوف عليه في حكمه متراخيا عنه في الزمان كقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى وقد تاتي للترتيب في الذكر كقوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن
وقد تقع موقع الفا كقوله   كهز الرديني تحت العجاج جرى في الانابيب ثم اضطرب
وفي المفصل المذكور هو الوضوء فغسل وجهه ثم يديه ثم مسح راسه ثم رجليه وقد تقع الفا للتراخي
كقوله تعالى الذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى **التاسعة** في طريق اخرى لتخريج الالفاظ المنافية
للتعقيب في الفا والترتيب والتراخي في ثم وهو حمل الترتيب على الترتيب في الاخبار وقد ذكرنا انا
عن هذا الذي ادركناه من المتاخرين الترتيب في الذكر وقال ابو الحسن بن ابي الربيع النحوي الاندلسي لما
تكلم على الفا اعلم ان الفا تقتضي ان الثاني بعد الاول بغير مهلة فاذا قلت قام زيد فعمرو فمعناه ان
عمرا قام بعد زيد متصلا به وقد تكون الترتيب للاخبار تقول مطرنا مكان كذا فمكان كذا اذا اردت
ان يستوي جميع الاماكن التي احدها المطر كلها في وقت واحد الى اخر حتى ينتهي الى اخرهم منزلة
وربما الذي سميت ولا ذكرت احد الكل فصدف ان يخبر بالامر على هذا التدريج وعلى حسب مراتبهم
ولو جئت بالواو لم يكن فيه الا الجمع وان الفعل قد وقع بالجميع ولم يقصد الى هذا التدريج وان لم يكن
ذكر الاول والثاني بعده والثالث بعده بالقصد وانما كان بالاتفاق ولا بد من بعد ثم واحد على اخر
اذا اخبرت ان الفعل وقع بالجميع لما تكلم على ثم قال ثم تكون الترتيب بها على وجهين ترتيب الاخبار
وترتيب الوجود قال ويجوز ان يكون على هذا قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن قال
وقد تكون الترتيب بالنظر الى متحد دون شخص تقول ساد زيد ثم عمرو ثم خالد اي علت سيادة
زيد اولا ثم سيادة عمرو ثم سيادة خالد وان كان خالد قد ساد قبلهما ومثل هذا موجود في كلام
العرب اذا اعتبرته وجدته وهذا مع كلام مفيد ومنارضة تكون الترتيب تكون في الذكر وقد ورد هذا او ذكرنا
نصفه عن ابي محمد بن برك فيما سبق ووجد عن ابي الحسن بن عصفور انه لما تكلم على قوله بلغني ما
صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب وهذا احدهما ذكر في الاستدلال لمن يقول ان ثم تكون
بمعنى الواو وخرجه على ان ثم لتفاوت ما بين الصنعين وقال وما ذكره القرا من ان المقصود
بثم ترتيب الاخبار لا ترتيب الشي في نفسه وكانه قال اسمع مني هذا الخبر الذي هو بلغني ما
صنعت اليوم ثم اسمع مني هذا الخبر الاخر وهو ما صنعت امس اعجب وليس بشي لان ثم
تقتضي تاخر الثاني عن الاول بمهلة ولا مهلة بين الاخبارين وانا اقول اما ابطال حمل التراخي والمهلة
على التراخي بين الاخبارين فصحيح لا شك فيه واما على الترتيب فلا وابو الحسن لم يذكر عن القرا
ان المقصود بثم تراخي الاخبار وانما ذكر ان المقصود بها ترتيب الاخبار والترتيب في الاخبار
اعلم من التراخي فيه فلا يلزم من ابطال التراخي في الاخبار ابطاله في الترتيب ولا ان قال ان
ثم مقتضية للتراخي في نفس الامر فاذا جعلها للترتيب في الاخبار لزمه الترتيب في التراخي قيل
له اذا كان مدلولها الشيئان الترتيب والتراخي وتجرد التراخي جردناها عن دلالتها عليه وابقيناها
دالة على الترتيب الذي هو احد مدلوليها وهو اقرب من تجريدها عنهما معا **العاشرة**
في ذكر طريق اخرى في تخريج ما ظاهره المخالفة لقاعدتي الفا وثم وهو احتمال المخالفة للسنة
وقد ذكر عبد الله هو في الفا ان اصلها الاتباع ولذلك لا تعرى عنه مع تعريها عن العطف
في جواب الشرط ولكنها مع ذلك لا تاتي بالتراخي اليسير وقال ابن الحاجب مع الاتصال يكون حقيقة
ويكون مجازا فاذا كان حقيقة فلا تراخي فيه واذا كان مجازا ففيه تراخ بلا شك لا ترى
انه لو دخل البصرة فالكوفة فيه تراخ فانما جاز ان يقال ان بين دخول الكوفة اتصل

بدخول

بدخول البصرة لم يكن بينهما مهلة ولذلك جاز الفا وقد يكون التراخي قليلا فيكون كالمستهلك لكونه غير
معتبر لقلته فيدخل الفا كذلك والله اعلم **الحادية عشرة** في طريق اخرى للتخريج في المخالف
لظاهر ثم او الفا او هما وهو حمل الترتيب او التراخي في الرتبة وقد ذكرنا عن ابي الحسن بن عصفور
من النحاة تسليم ذلك وهو مجوز في ثم واما اهل صناعة البيان فهو مشهور بينهم متداول الذكر
يبدرونه معاني حسنة ويستخرجون بلطف الذهن محاسن الكلام وبانيه تعظيم فيه باشياء منه
فمنه قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون لتعدما بين الكفر وبين خلق السموات والارض وجعل
الظلمات والنور ومن لطيف هذا ما قاله الزمخشري في قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم
قال وفي ثم هذه ما فيها من تعظيم منزلة محمد صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايذان بانه
اولى واشرف ما اوتي خليل الله صلى الله عليه وسلم من الكرامة واجل ما اوتي من النعمة اتباع رسول
الله صلى الله عليه وسلم له في ملته وامثال هذا كثير في كلام اهل البيان **الثانية عشرة**
الذي اوجب لنا ان نتكلم في ثم ومدلولها ما جاء في الحديث الذي تقدم شرحه من قوله ثم مضمض
ثم غسل وجهه ثلاث مرات ولذلك كلما ورد فيه ثم في هذا الحديث كان التراخي غير مراد من هذه
اللفظة في هذه الاماكن اذ الموالاة هي المطلوبة اما وجوبا او ندبا والاتصال النبي صلى الله عليه وسلم
تراخى بين غسل بعض هذه الاعضا عن بعض فيحتاج الى تخريج ذلك والذي يذكر فيه وجوه احدها
ان تجعل ثم بمعنى الواو بنا على جواز ذلك مطلقا وثانيها ان تجعل بمعناها في التفصيل المجمل
الذي تقدمها كما حكينا عن ابن برك والمتاخرين وثالثها الترتيب في الاخبار او التراخي وهو
باطل في التراخي كما قدمناه ورابعها التراخي في الرتبة ويحتاج الى تامل في تراخي رتبة غسل هذه
الاعضا بعضها عن بعض وقد يظهر ذلك في بعضها فانه لما ناسب ان يكون الوضوء لاجل الوضاءة
وهي النظافة ولا يكون الدخول في العبادة على الوجه المستحسن في العادة كان هذا معنى
يلحظ في سبب الترتيب والتقديم والتاخير في هذه الاعضا ومما يناسب ما ذكرنا ايضا التشريف
ومنه مطابقة الترتيب اللفظي للوضع الخارجي فاذا ثبت هذا فقد جمع الوجه ما لم يجتمع في غيره منها
الشرف ومنه التعبير به عن الجملة كل شي هالك الا وجهه ومنها بروزه غالبا ومنها علوه في وضع
الخلقة ومنها انه المقصود بالرؤية والمباشرة بها عند المخاطبة قصدا او عادة وملكة وذلك
يرجح طلب الوضاءة فيه فناسب جميع هذه الوجوه ان يقدمه على جميع هذه الاعضا الاربعة
ثم اتبعه بتنبيه اليدين لعدم مسه واهماله في البروز ولا هي ايضا مما يقع عليها الرؤية عند
التخاطب غالبا وانا لها الشرف والعلو بحسب الخلقة وهما ان المناسبتان متاخرتان عن معنى
الوضاءة والنظافة الذي جعل سبب الوضوء وعند هذا تقدمت اليد على الراس ترجيحا لاظهر
المناسبتين واما تقديم الراس على الرجل فيمكن ان يكون باعتبار مناسبة الشرف والمطابقة للوضع
الخلقي من كل وجه بخلاف ما اذا قدم على الرجلين فان في ذلك اعتبارها بين المناسبتين من كل
وجه وتاخر الرجل لاعتبار الوضع الخلقي اذ لم يسق غيرها وقد يلقى ابيه يا طرس ففي وحي في
مجلس الشيخ ابي الحسن علي بن عيسى الربعي رحمه الله في ترتيب الاعضا في الوضوء واستدل
السامعي بالحديث توضا فغسل وجهه ثم يديه ثم مسح راسه ثم غسل رجليه او كما قال قال ثم
للترتيب فقال ابو الحسن يحتمل ان يراد بالترتيب في هذا الحديث ترتيب الاعضا في شرفها لا في
غسلها وفيه ترتيب شرفها من وجهين الاول ان اعالي الانسان اشرف واشرف من ادانيه فلهذا قيل
ان المشروع للمصلي ان يكون اعاليه في السجود اخفض من اسافله لولا ان اشرف الانسان
اذا كان متخفضا كان ابلغ في التذلل فقدم في الحديث ذكر الوجه على اليدين لانه اعلى واليدين

على الرجلين لأنهما أعلا وقد بين أن العلو في الخلقة شرف الثاني أن شرف الوجه على اليدين أنه مجمع السمع
والبصر والنطق وهي من أجل الأدوات المستعملة في العبادات ولأنه يكون الاستقبال والاستدبار
فكان لذلك أعز الأعضاء ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم أقرب ما يكون العبد إلى الله وهو ساجد فلولا أنه
وضع أعز الأعضاء في الأرض وهو غاية التذلل فكان سببًا لزيادة القرب واليدان بهما يكون
البطش وهو أقوى شيء على العبادة وأدخل فيها لاستيعابه كثيرًا منها والرجلان تليهما السعي
وهو دون البطش في ذلك بدليل أن أقطع الرجلين أقدر على العبادات من أقطع اليدين ويؤيده قوله
تعالى ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها فالأدنى لعرض الترقي لأن منفعة الوصف الرابع أعم
من منفعة الثالث فهو أشرف منه ومنفعة الثالث أعم من منفعة الثاني فهو أشرف منه ومنفعة
الثاني أعم من منفعة الأول فهو أشرف منه وقد قرن السمع بالعقل ولم يقرن به البصر في قوله ومنهم
من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو
كانوا لا يبصرون وما قرن بالأشرف كان أشرف فإن قيل كان الأولى أن يقدم في الآية المذكورة
الوصف الأعلى ثم ما دونه حتى ينتهي إلى أضعفها لأنه إذا ابتدئ بسلب الوصف الأعلى سلب ما
دونه كان أبلغ في الذم لأنه لا يلزم من سلب الأعلى سلب ما دونه كما تقول ليس زيد بسلطان ولا ذكره
وزير ولا أمير ولا وال والغرض من الآية المبالغة في الذم قلت ما ذكرته يطرقه حسنه في
علم المعاني في المقصود من الآية طريقة أخرى وهي أنه تعالى أثبت أن الأصنام التي تعبدها
الكفار أمثالا للكفار في أنها مقهورة مربوبة ثم حطها عن درجة المثلية بنفي هذه الصفات
الثابتة للكفار عنها وقد علم أن المماثلة بين الذوات المتباينة إنما يكون باعتبار الصفات الجامعة
بينها إذ هي أسباب في ثبوت المماثلة بينها وتقوى المماثلة بقوة أسبابها وتضعف بضعفها فإذا
سلب وصف ثابت لأحدهما عن الآخر انتفى وجه من المماثلة بينهما ثم إذا سلب وصفها
أقوى من الأول انتفى وجه من المماثلة أقوى من الأول ثم لا تزال تسلب أسباب المماثلة أقواها فأقواها
حتى تنتفي المماثلة كلها بهذا التدريج وهذه الطريقة ألطف من سلب أسباب المماثلة أقواها أضعفها
فأضعفها وقدم الوجه على اليدين واليدان على الرجلين لذلك وكان ينبغي على الوجه الأول أن
يبدأ بذكر الرأس لأنه أعلى الأعضاء إلا أن الوجه هو معظمه وقد قدم ولم يبق منه إلا منبت الشعر
وأخر ذكره بعد ذكر الأعالي بتبعيته وعلى الوجه الثاني لا ينبغي أن يبدأ منه إلا بالوجه لخلو ما عداه
منه من الأدوات المعينة ظاهرًا على العبادة بل ينبغي أن يؤخر ما عدا الوجه منه بعد الرجلين
لأنهما أبطش دونه وهو معنى في هذا الوجه لكنه ذكر معهما لكون الأصح بذكر عضو فيه أداة
من أدوات العبادات والحسن ترك عضو كذلك ليتشاكل الطرفان وأنه أنسب وأدخل في التعميم
ومن فوائد استفادة ترتيب الأعضاء في الغسل من هذا الحديث من ثم أمكن أن يستنبط من ثم تكرار الغسل
لأنها حينئذ تفيد تراخيًا ومهلة في الزمان فإذا لم يحصل تكرار لم يكن بين غسل العضو الأول والثاني
مهلة زمانية وإذا حصل التكرار كان بين الشروع في الغسلة الأولى من العضو الأول وبين
الشروع في الغسلة الأولى من العضو الثاني مهلة زمانية لأن ذلك التكرار يتخلل بين الشروعين فيتحقق
التراخي والله أعلم انتهى وقد ذكرنا ما وجد فيه على الوجه مع ما فيه من الاستطراد بما لا
يخلو بعرضه وخاصية ما ذكره بعض المتأخرين في اعتبار معنى المهلة في ثم ومعناه
أن يجعل غسل اليدين مهلة وسبلا بما ذكره بعض المتأخرين ومعناه أن جعله غسل
وجهه في تمام غسله وجعله غسل يديه بتمام غسلهما وبين التمامين تراخ ومهلة وهذان

الوجهان مردودان فإنه يكون حينئذ أخبار الراوي بالحرية من بان أو أصحاب وما الفائدة فيه لأنه
معلوم جزمًا أن بين الشروع في التمامين مهلة قطعًا وقد ذكرنا فيما يتعلق بالرعي فوائد من
هذا الحديث تقول أنه يمكن أن يستنبط من ثم تكرار الغسل ولا يرد على الرعي ما يرد ذا فإنه على المـ[ـا]
لأن التكرار إذا كان فيه فائدة لم يكن الإخبار بما يعلمه عريا عن الفائدة **الثالثة عشرة** قد ذكرنا
الكلام في الوضوء والوضوء على المشهور يدل لهذا اللفظ وهو أن الوضوء بفتح الواو وهو الماء
لا الفعل لا يدعى به والله أعلم **الرابعة عشرة** لا يلتبس الحرف في قوله دعا بوضوء فتوضأ
تعديه بحصول توضأ **الخامسة عشرة** يقال فعل بمعنى شرع وفعل بمعنى فرغ وهو قوله توضأ
محمول على الأول أي شرع في الوضوء لتفصيله ذلك بقوله فغسل كفيه إلى آخره **الوجه**
الخامس في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الأولى** قيل الوضوء تعبد واحد
منه يعني الماء له وقيل معقول المعنى معلل بمقصود النظافة بدليل تخصيص الأعضاء البارزة والرأس
لما استتر غالبًا بالعمامة كفاه المسح قيل ويؤيده ما لم يطهر واعترض عليه بأنه لا يطرد فإن المتوضئ
المتطلي بالأوساخ لا يتوضأ واجتنابها نادرة وفي التيمم عنها وأربع فاعني بخلاف العزائم
الخفيفة ويطرد ذلك بالكتاب الإجابة على المرأة للوطء لا الغسل لعدم الحاجة على الرجل وإن
كان في مقصود التحصين سواء لكن أغنى عن الكلام عليه فأتته على الوطء ليعفا ض عن الخصر بين
الكلف ولا سيما إذا الخصم مطلبه في الحلال ومثل أيضًا بالسعي على معنى أنه شرع للمصلحة بل
عكس مع المحتاج إليه فالمستغني عنه لقبح وأغنى اللذ وروا الوازع عن المنع واعترض أيضًا
بالإجماع على اختصاص الوجوب بالحدث وليس ملطخًا وعلى سقوط الوضوء بالملطخ إلى
من غير الحدث وجوابه أن ظهور المعنى في أصل لا يمنع التعبد في التفصيل لأن أصل
تعبد كثير وجهين كالنصب المركاة والمسوقة أصلها معنوي وتحديدها تعبدي وقيل
في هذا أنه قام الوضوء مقام الرجوع عن الحرب لعدم حاجته لغيبة حينئذ **التاسعة** في قوله
دعا بوضوء دليل على جواز الاستعانة في أسباب الطهارة لدلالة لفظ دعا على عدم حضوره
عنده وعدم ذهابه لتحصيله وعند الشافعية في كراهة الاستعانة في الوضوء وجهان وهذا
الذي ذكرناه مأخوذ من فعل عثمان رضي الله عنه وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم الاستعانة
خاص في الوضوء في حديث المغيرة بن شعبة لما صب وكم الجبة وحديث أسامة بن زيد وكلا الحديثين
صحيح السند والحديث الربيع بنت معوذ بن عفراء
والأولى هو ... وقد وردوا ... النبي صلى الله عليه وسلم أما لا أستعين على وضوئي بأحد وليس سنده
في الصحة كسند حديث الاستعانة التي دل عليها هذا الحديث وهذا أحد من فعل الصحابي لا إلى
اللفظ المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث **الثالثة** فيه دليل على أن غسل
اليدين في ابتداء الوضوء من الأمور المطلوبات شرعًا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم والفقهاء
أطلقوا القول بذلك ولم يخصوه بحال القيام من النوم لما في الحديث الآخر لأنه يدل
النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي أبو محمد المالكي في غسل اليدين في ابتداء الوضوء
وذلك من سنن الوضوء لكل طاهر اليدين يريد الوضوء بأي نوع كان انتقاض وضوئه من
الأحداث وأسبابها وقوله طاهر اليد يحترز به عن النجس اليد قال المازري إنما قيد بقوله

ظاهر اليد لا من كان يحسن اليد فيغسل يديه واحتج إذا كان الماء الذي يغرف منه للوضوء قليلا قال هذا على طريقة من قال من أصحابنا إن الماء القليل ينجسه النجاسة القليلة ومع الاعتداد بالوضوء قال وعلى هذه الطريقة يكون غسل اليد واجبا لان يغسل يده ليتوصل إلى صحة وضوئه قال الرافعي الشافعي رحمه الله والأوفق في السنة به بين القائم من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يده أو يتيقنها ولا بين من يحتاط بيده في الإناء بوضعه وبين من لا يفعل ذلك **الرابعة** هذا الذي ذكرناه من الاستحباب مطلقا ولو مع تيقن الطهارة يقتضي أن يكون غسلهما من طهارة الحدث ومن فعل الاستحباب عند ابتداء الوضوء فإن علة الطواف وجواز الشك موجود مع اليقظة كما في النوم يقتضي أنه من طهارة الحدث وذكر بعضهم أن كل من وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الغسل يعني غسل اليدين وليس كما قال القاضي أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد المعروف بابن عات وقد وجد عنه منسوبا إلى شرحه للتهذيب المالكي وفي أكثر الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غسل يديه قبل إدخالهما في الإناء وأخرج البخاري حديثا واحدا عن ابن عباس أنه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فابتدأ بالمضمضة **الخامسة** اختلف الشافعية في أن غسل اليدين في ابتداء الوضوء من سنن الوضوء أم لا مع الاتفاق على سنيتهما في ابتداء الوضوء وأجروا هذا الخلاف في التسمية والسواك قال فلم يعدها من سننه وإن كانت مندوبة في ابتدائه وعدها آخرون من سننه وهو الوجه ولهذا اتفق بعد أنه منّا بأعلمها إذا نوى مطلق الوضوء ولو لم يكن معدودة من أفعاله لما أجزأت في الوضوء وسواء على هذا الخلاف ما إذا اعترفت النية بغسل اليدين وغربت قبل غسل الوجه هل يصح الوضوء على أحد الوجهين وهو الذي صحح ... الفرق بين كونها معدودة من سنن الوضوء وكونها مندوبة في ابتدائه يحتاج إلى تأمل فإنه يقتضي أن يكون مندوبة في ابتداء الوضوء ولا يكون من سننه وقد يسعف في ذلك **السادسة** لا خفاء بأن مراتب السنن متفاوتة في التأكد والقسام دليل الجد رحمه الله ومتوسطه ونازله وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب ثم إن من كان يفرق ويتسامح في إطلاق لفظ واحد على الجميع كما فعله من عد سنن الوضوء بمائة عشر وسماها سننا وآدابا وهذه الطريقة لا تعدم في كلام أصحاب الشافعي ولم يظهر فرق أصحابهم بالتعريف في المراد باختلاف اللفظ الدال على مرتبة مرتبة وربما فرقوا بلفظ الهيئات وأما التفرقة بين السنن والفضائل كما يفعل المالكية فلم أره إلا في كلام صاحب الذخائر فإنه ذكر الوجهين في أن غسل الكفين من سنن الوضوء أو فضائله وأما المالكية فإنه كثر تفريقهم بين المراتب ووضع الألفاظ المخصوصة بإزاء هذا الاختلاف فوضعوا لفظ السنة للمتأكد ولفظ الفضيلة أو المستحب لما دون ذلك واستعملوا ذلك في الوضوء والصلاة أعني تقسيمهم إلى السنن وإلى الفضائل وتفريقهم بين كل واحد منها وذكروا خلافا في هذا الغسل للكفين هل هو سنة أو مستحب وذكر أبو الطاهر بن بشير منهم ما يطابقه

وهذا الكلام راجع إلى الاصطلاح مجرد من غير اعتبار لما فيه من التأكيد وهذا قريب لا مشاحة فيه لكن لا بد من بيان انحطاط الرتبة بما عدوه مستحبا وإن كان مع اعتبار الأسباب التي

نعلم

نعلم بها إلا من ادعى التصلب كالتي هي معنى ونفي غيره ولا بد له من دليل **السابعة** فيه دليل على استحباب التكرار في غسل الكفين ثلاثا كما في لفظ الحديث قال القاضي عياض واختلف [illegible] في الزائد على الواحدة هل هو سنة أو فضيلة أو الثانية سنة والثالثة فضيلة ذكره في مطلق تكرار الغسل ولم يعينه لغسل الكفين وهو على اصطلاح المالكية في الفرق بين السنة والفضيلة كما قدمناه وليس في الحديث وغيره مما هو مثله من الأفعال النبوية ما يشعر بهذه الرتبة التي تدعى ثم ادعى دليلا على ذلك فعليه بيانه وقد يمكن أن يقال من جانب من يرى الثانية سنة والثالثة فضيلة أن احتمال النقصان من الواجب عند الاقتصار على واحدة أقوى من احتماله بالنسبة إلى الثالثة فالحاجة إلى الثانية أمس بالنسبة إلى تحصيل الواجب منها إلى الثالثة لأن الظاهر أن الإسباغ في الغسل مرتين فانحطت رتبة الثالثة عن الثانية في هذا المعنى وإلى هذا أشير بقول مالك لا أحب المرة إلا من العالم يعني لاحتمال نقص غير العالم عن الغسل الواجب **الثامنة** اختلف أصحاب الشافعي فيمن على محل الطهارة من بدنه نجاسة هل يكفي بغسله عن طهارة الحدث والخبث فيه أم لا بد من غسلتين ويمكن أن يؤخذ من الحديث أنه يكفي بغسله واحدة وذلك أن المعلل بحدث المستيقظ من نومه لأنه لا يدري أين باتت يده يؤذن إلى احتمال النجاسة وأنه العلة في الأمر بغسل اليد فلا بد من اعتبار هذا المعنى بالنسبة إلى طهارة الخبث فلو لم يجزئ غسل واحد عن الحدث والخبث لكان استحباب التثليث في الغسل عن الخبث لا يقتضي الاكتفاء عن الغسل عن الحدث ولا يطلب لأنه الحديث على استحباب التثليث في الطهارة عن الخبث التي دل عليها حديث المستيقظ وإذا لم يكتف به وجب أن يزاد عليه لأجل الطهارة عن الحدث فيغسل ستا أو أربعا لأنه إذا دل الدليل على استحباب التثليث في الطهارة عن الخبث **التاسعة** قد ذكرنا أن اسم اليد عند الإطلاق وهل ينصرف إلى الكفين فقط أو الجملة العضو إلى المنكب ونسبنا الحكاية الأولى عن رأيت في تصنيف لبعض المتأخرين من الشافعية في شرح المهذب ذكر عن أبي عبيد بن حربويه أنه قال ينصرف مطلق اسم اليد إلى الجميع قال واستدل بأنه لما نزلت آية التيمم باليد مطلقا مسح الصحابة إلى المناكب قال ونحن نقول إنما قصدوا أنه الإسباغ أو كما قال **العاشرة** إن لم يقصر اسم اليد على الكفين عند الإطلاق كما هو الصواب فحقيقة قوله غسل يديه يدل على المجموع لا على البعض فإذا نفى ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد غسل اليدين بعد الوجه غسل جميع ما يراد باليد عند ذلك وهو المغيا بالمرافق كما في الآية الكريمة إذا ثبت هذا فقد اختلف فيما إذا غسل يديه قبل إدخالهما في الإناء ثم لم يعد غسلهما مع ذراعيه هل يجزيه ذلك أم لا فذكر الحافظ أبو عمر بن عات عن محمد بن عمر بن لبابة أنه قال لا يجزيه قال قال محمد بن يحيى لأنه بمنزلة من صلى نافلة فلا تجزيه من فريضة قال وفي مصنف عبد الرزاق عن عطاء أنه يجزيه وقال ابن عبد الحكم إن كان إنما قصد بذلك السنة فلا يجزيه ويعيد من صلى بذلك وإن قصد بذلك الفرض ولم يعدها يجزيه صلاته إلا أنه يكون قد نكس وضوءه لأنه غسل يديه قبل وجهه وإلى هذا رجع أبو محمد بعد أن قال الجنابة أشهر ما وجدته في هذا أو لمّا قال إن يقول هل يدل هذا الحديث على أنه لا يجزي أم لا يدل فيقال على هذا أمامه قال بأن أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم على الوجوب فالدلالة ظاهرة وأما من لم يقل بذلك على ما هو المختار في الأصول فظاهره أنه لا يدل ويمكن أن يقال بل يدل ووجه الدلالة أن يقول عدم وجوب غسل الكفين مع الذراعين مع دلالة الحديث على غسلهما ثانيا بعد غسل اليدين يلزم منه أمر ممتنع فيمتنع عدم الوجوب مع ما ذكرناه والزيادة على التثليث في غسل الكفين وهو مكروه أعني الزيادة على الثلاث في غسل أعضاء الوضوء كما دل عليه الحديث الآتي من زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء

الحادية عشرة لما الكره طريقه في الاسند لال با العدد على العدد حتى يكون اصل الفعل محصلا
للمقصود على تقدير فهم المعنى مثاله ابهم لما قال لو ان غسل الاناء من ولوغ الكلب تعبد لا للنجاسة
استدل لو اعلمه بالامر بالغسل سبعا وسلكوا هذه المادة حيث رادا المعنى معقولا كغسل الرجلين
وهو كونها سوبها للاوساخ و انتفى ذلك ان يكون المقصود النظافة ولم يستحبوا السلب في
غسلها و ان كان مستحبا في الحديث فقد استعملوا هذه المادة طردا وعكسا اي حيث فهم المعنى لم
يروا العدد وحيث تعين العدد لم يروا ان يكون المعنى مفهوما وسلك هذه الطريقة في حديث عثمان
بن عفان رضي الله عنه ابو محمد عبد الواحد بن عمر السفاقسي فيما وجدناه فقال وقوله في حديث عثمان
غسل يديه ثلاثا فيه حجة لابن القسم انها عبادة لو قيته العدد هذا او معناه وهذه الطريقة عندنا
ضعيفة لانه لا منافاة بين فهم اصل المعنى وطلب المبالغة و الاستظهار بالزيادة لتحصيل
المقصود والحاصل لو سلمنا ان العدد دليل التعبد لم يقدح ذلك في فهم اصل المعنى وقد يكون الاصل
معقولا و العدد في تحصيل هذا الفهم اذا لم يوجد المعنى في التفصيل كيف اذا احتمل
ان يكون مؤكدا للاصل او غير ذلك من المعاني **الثانية عشرة** فيه دليل على استحباب
تقديم غسل الكفين على المضمضة والاستنشاق كما تقدم و على الوجه **الثالثة عشرة**
ودليل على استحباب تقديم المضمضة والاستنشاق وعلى الوجه **الرابعة عشرة** ودليل
على الترتيب بين المسنونات والمفروضات كما بين المفروضات بعضها مع بعض وبين المسنونات
بعضها مع بعض حتى لو اخر غسل الكفين والمضمضة والاستنشاق عن غسل الوجه لم يتأد هذا
الاستحباب **الخامسة عشرة** قد ورد في هذا الحديث التثليث في الغسل في الوجه
واليدين والرجلين وقد اختلف ووقع اختلاف في بعض الروايات والحادثة بالنسبة الى
عموم التثليث في الاعضاء كلها او عدمه وغسل بعضها ثلاثا وبعضها اثنين قال القاضي عياض رحمه
الله قال علماؤنا فاما الاختلاف من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الوضوء مرة او مرتين او ثلاثا
ليري الرخصة لامته والتسهيل وبيان الفرض من الزيادة عليه قال وانما جاء من ذلك من
الاختلاف في حديث عثمان وعبد الله بن زيد في ذكر التثليث في بعضها وتركها في بعض فانما ذكره
ذلك من الرواة وصحح التأويل المتقدم فيما جاء منها في غير الحديث الواحد كحديث ابن عباس
مع حديث عثمان وعبد الله بن زيد فاما اذا وجدنا الخلاف في حديث عثمان بعينه وحديث عبد الله
بن زيد ولم يأتوا الا في مرة واحدة علمنا انه من الرواة وان ما زاد فيه ثقاتهم **السادسة
عشرة** قال القاضي والاقتصار بفعله النبي صلى الله عليه وسلم وما حكي عنه في ذلك
من قولهم يغسل وجهه ثلاثا ومنها انها اعداد الغسلات لا اعداد الغرفات كما ذهب لا
اليه بعضهم وانه انما بعد الاولى للكمال والتمام وهذا احتمال بعيد لقولهم غسل ولم
يقولوا اغترف ولعدم الزيادة على الثلاث ولو كان يعني للتمام لم يقف على حد ولانه
موضع بيان ويعلم لا يمكن اغفاله بتة وهذا الذي حكي عن بعضهم قد وجدته في
كتاب عارضة الاحوذي للقاضي ابي بكر بن العربي محتار اليه قال قال الرواة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه توضأ مرة ومرتين وذلك من قوله لا غلوا يعني وانه عن الغرفات
او عن ايعاب الوضوء كل مرة ولا يجوز ان يكون اخبارا عن ايعاب العضو فان ذلك امر يغلب لعله العضو
لا يصح لاحد ان يعلمه فعاد القول الى اعداد الغرفات ولا اعداد ذلك قال ابن القاسم
لم يكن مالك يوقت في الوضوء مرتين ولا مرة ولا ثلاثة الا ما اسبغ وقد اختلفت الاثار

في

في الموقت اشارة الى ان المعول عليه الاسباغ وذلك يختلف بحسب اختلاف قدر الغرفة وحال
المدن في الشعث والسلامة وحال العضو في الاعتدال او الاختلاف وقال ابو العباس
القرطبي وقوله ثلاث مرات هو تعديد الغسلات لا تعديد الغرفات كما ذهب اليه بعضهم وليس
بشيء اذ لم يجر للغرفات في هذا الحديث ذكر وانما قال غسل يديه ثلاث مرات وثلاث مصدر لانه
المصدر لا ضافته اليه فكانه قال غسلات ثلاثا ومن ضرورة ذلك تعديد الغرفات قلت
الذي قاله القاضي ابو بكر في تعذر الحمل على الغسلات وهو انه امر مغيب لا يصح لاحد ان يعلمه لم يتعرض
القاضي عياض ولا ابو العباس القرطبي لرده ولم يظهر لي وجهه فان غسل الوجه امر محسوس يدركه البصر
ابتداء وانتهاء اما المانع من الاحاطة به **السابعة عشرة** قد عرف الكلام في المضمضة وما قيل ان اصلها
التحريك ومنه قول بعضهم المضمضة وضع الماء في الفم ومضمضته فيه وهذا يقتضي ان السنة لا تتأدى
الا بالتحريك للماء في الفم وقد نظر **الثامنة عشرة** ذكر الاستنثار في هذا الحديث دون الاستنشاق
هو الرواية التي اوردها عن مسلم وهو عند ابي داود والنسائي من رواية معمر عن الزهري عن عطاء بن يزيد
كذلك ليس فيه ذكر الاستنشاق ومن جعل الاستنثار ماخوذا من النثرة جعله مطلقا على الاستنشاق والمأخوذ منه
قال بعضهم والاستنثار ايصال الماء الى الانف ونثره منه بنفسه او باصبعه وسمي استنثارا اخذا من النثرة
وسمي استنشاقا لانه وهو استنشقه الماء بنفس الانف وقال غيره واما الاستنثار فتارة يراد به
الاستنشاق وهو اخذ الماء بالنفس الى باطن الانف وتارة يراد به رمي ما في الانف من الاذى
والنثر الانف والقاضي عياض رحمه الله تعالى خالف في هذا وحكى عن ابن قتيبة انه قال الاستنشاق
والاستنثار سواء ماخوذ من النثرة وهو طرف الانف قال ولم يقل شيئا بل الاستنشاق من النشق وهو
جذب الماء الى الانف بالنفس والنشوق الدواء الذي يصب في الانف والاستنثار من النثر وهو
الطرح وهو هنا طرح الماء الذي يتنشقه قبل ليخرج ما يتعلق به من قذر الانف وقد فرق بينهما النبي صلى
الله عليه وسلم بقوله فليستنشق بمنخريه من الماء ثم لينتثر **التاسعة عشرة** ان اراد الاستنثار
بالذكر في هذه الرواية يدل على انها سنة مستقلة اذا حملناه على الدفع هكذا ظاهره ويكون الدليل
على ان الاستنشاق سنة من وجه اخر وان جعلنا الاستنثار بمعنى الامرين معا اعني الجذب والدفع
فيحتمل ان يقال انها سنتان ويحتمل ان يقال انها سنة واحدة والقاضي عياض رحمه الله قال وهما
عندنا سنتان يعني الاستنشاق والاستنثار قال وعدهما بعض شيوخنا سنة واحدة والامر
في هذا قريب بعد ثبوت استحباب فعل كل واحد منهما **العشرون الى السادسة والعشرين**
فيه دليل على اصل المضمضة وعددها واصل الاستنثار وعدده فهي اربع مسائل وان اخذ
منه الاستنشاق وعدده كانت ستا والله اعلم **السادسة والعشرون** تقديم المضمضة
والاستنشاق قبل غسل الوجه يعلل بالصفات المعتبرة في طهورية الماء وعدم طهوريته وجودا
وعدما باللون والطعم والرائحة فاللون يدرك بالبصر والطعم بالذوق والرائحة بالشم
فقدمت على الفرض ليعلم اجتماع صفات الطهورية في الماء قبل الشروع في اداء الفرض ولو لم
يتبين هذا ان المسنونات لا يمكن ان يكون الماء على صفة لا يرتفع بها الحدث ولو شرعنا متأخرين
لاحتيج الى الاعادة للفرض وفي ذلك عسر مشقة وعليها يتقدم بين تحصيل المقصود اعتبار
صفة الماء المعتبرة في التطهر ناب للعسر الناشئ من الاعادة **السابعة والعشرون**
الى المرفقين في اليدين ليس فيه بيان دخولها او عدم دخولها كما في الاية الكريمة غير انه يدل
على ان المرفق معلوم عند الراوي غير مشتبه لانه ذكره مطلقا ومخبرا عن فعل الرسول صلى
الله عليه وسلم الذي المقصود منه الفقه وذلك ينافي اشتباهه عنده وقد ادعى الاجماع

انه قال

الثامنة والعشرون قوله ثم مسح رأسه يستدل به من لا يرى تكرار مسح الرأس وهو
مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي يستحبه ثلاثا وعن احمد روايتان وليس وجه الدليل من هذا
الحديث مجرد عدم الذكر بل معه قرينة زائدة على ذلك وهو ذكر التكرار في جميع الاعضاء وافراد الرأس
عما قبله بلا ثنية في الذكر وقد نبه على ذلك ابو داود السجستاني رحمه الله فقال احاديث عثمان
الصحاح كلها تدل على مسح الرأس انه مرة فانهم ذكروا الوضوء ثلاثا وقالوا فيها ومسح رأسه ولم
يذكروا عددا كما ذكروا في غيره ورجح بعض الحنابلة التكرار بانه قد روى مسلم من حديث ان النبي صلى
الله عليه وسلم توضأ ثلاثا ثلاثا ورواه ابو داود من حديث حمران وشقيق عن عثمان رايته وصف وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسح رأسه ثلاثا ورواه الدارقطني من حديث حمران وشقيق وعبد الله
ابن جعفر وابن دارة مولى عثمان وابن البيلماني عن ابيه كلهم عن عثمان انه حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه
وسلم ومسح برأسه ثلاثا قال والاخذ بهذه الزيادة وهذا اثبات اولى من الاخذ بما لم يحتمل الا من لم
يذكر في المسح عددا احتمل انه لم يحفظ العدد واحتمل ان يكون احاله على العدد المتقدم ذكره
صح الاحاديث التي لم يذكر فيها التكرار في مسح الراس على وجهين احدهما سكت عن العدد وذكر في غيره
والثاني نص فيه على المرة والاحاديث التي تدل على التكرار ايضا على وجهين احدهما ما يدل بطريق العموم
كالذي ذكره عن مسلم فانه ليس بنص في التكرار في مسح الرأس بخصوصه والثاني ما نص فيه على التكرار
في مسح الراس وانما تكلم الا على حديث عثمان خاصة فانه الذي تكلم عليه هذا الحنبلي فيقول من حكم
الاخذ بهذه الزيادة وهذا اثبات على الاخذ بما لم يحتمل فيه وجهان احدهما انه يحتاج الى ثبوت بعض
هذه الروايات المقتضية للتكرار وقد ذكرنا قول ابي داود ان احاديث عثمان الصحاح الى اخره وفيه
تعريض بالمرض في غيرها والذي صرح فيه بالمسح ثلاثا في رواية حمران هو من رواية عبد الرحمن بن وردان
عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن حمران او رواية حمران واما رواية شقيق الى ابي اسامة من طريق عامر بن شقيق
بن جمرة عن شقيق بن سلمة قال رايت عثمان بن عفان غسل ذراعيه ثلاثا ومسح رأسه ثلاثا ثم قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا قال ابو داود عقيب هذه الرواية رواه وكيع عن اسرائيل

ساقط من نسخة في الاصل

التاسعة والعشرون هكذا في هذه الرواية فعل كان مسلم ثم مسح رأسه

بأ

باو لذلك في رواية ابي داود من رواية معمر عن الزهري فمسح رأسه وظاهره يقتضي مسح الجميع
اذ هو الحقيقة في مسمى الرأس مع سلامته عن معارضة دخول الباء وزعم من الاصوليين ان امسحوا
برؤوسكم مجمل فمقتضى ظاهر هذا الحديث ان المراد مسح الجميع وقد يدعي انه بيان للمجمل كما يدعى
في قوله الى المرافق انه مجمل بالنسبة الى دخول المرفقين وعدم دخولهما بينه انه صلى الله عليه وسلم
ادار الماء على مرفقيه لكنا لا نوافق في هذا لوجهين احدهما المختار في علم الاصول ان امسحوا برؤوسكم
ليس بمجمل لانه لا يخلو ان يستعمل في ظهور استعماله في بعض او بعض كان او لا فان كان فلا اجمال
لان المراد حينئذ البعض اي بعض كان وان لم يستعمل فلا احتمال لان الباء للالصاق والرأس حقيقة
في كله فيكون المراد كله والثاني المطالبة بكون هذا الفعل وقع بيانا فانه ليس كل فعل لذلك **الثلاثون**
اختلف الناس في وظيفة الرجلين المعمولين اربعة مذاهب احدها الغسل عينا وهو مذهب فقهاء
الامصار وجمهور علماء الامة والثاني المسح عينا وهو مذهب المبتدعة الامامية والثالث التخيير بينهما وهو
مشهور عن ابي جعفر محمد بن جرير الطبري والرابع الجمع بينهما ويعزى لبعض اهل الظاهر وهو اغرب الاقوال
والحديث يدل على الغسل كما هو المذهب المشهور ويبطل مذهب الامامية في تعين المسح للفرضية
ومنع اجزاء الغسل **الحادية والثلاثون** المفهوم من الحديث هو اجزاء الغسل وابطال
مذهب من نفى الاجزاء كما ذكرناه ولا يلزم من ذلك الاكتفاء لاحد الامرين عينا اعني المسح او الغسل لان
الواجب المخير فيه يجزئ كل خصلة منه مع عدم الاكتفاء لعينها فلا يكون مبطلا لمذهب ابن جرير واما المذهب
الرابع وهو وجوب الامرين فيكون الحديث مبطلا له نظرا الا انه يريد انه لا بد من وقوع الامرين بمعنى ان
يتقدم المسح ثم يثني بالغسل فحينئذ يكون مبطلا لقوله وبالجملة فظاهر قراءة وارجلكم
بالجر تعارض هذا الحديث وسنتكلم على ذلك فيما يأتي ان شاء الله تعالى **الثانية والثلاثون**
فيه دليل على استحباب التكرار في غسل الرجلين وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبعض
المالكية لا يرون ذلك ويقولون المقصود فيهما الانقاء ولا يتعبد بعدد ومعلوم
ان هذا المقصود لا ينافيه الاستظهار بزيادة العدد وما لا ينافي لا يمنع اجتماعه معه
وقد يكون الامران مقصودين **الثالثة والثلاثون** الكلام في الى بالنسبة الى
الكعبين كالكلام فيه بالنسبة الى المرفقين اعني في اقتضاء دخولها او عدم دخولها وفي وجوب
كون الواو كعا لما يدل اللفظ للكعبين عن مسمته عنه لغير مفصوله في الاحاديث بما
تعدى به من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ومنافاة ذلك للاستيعاب **الرابعة والثلاثون**
قد ظهر في لفظ الكعب والذين يقولون انه الناتئ عند مفصل الساق والقدم يستدلون
بحديث النعمان بن بشير وهو ما روي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اقبل علينا بوجهه وقال اقيموا
صفوفكم فلقد رأيت الرجل منا يلزق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكبه وقد يقال ان هذا المعارض
على ان الكعب يطلق عليهما وهذا مما لا نزاع فيه وهذا الامر في الوضع والخلاف انما هو في
المحمل وهو لا يدل عليه نفسه وفي هذا نظر وقد يستدل عليه من خارج بقوله صلى الله عليه وسلم ويل
للاعقاب من النار فانه لو كان الكعب هو الناتئ عند معقد الشراك واقتصر الوضوء عليه لم
يلزم غسل العقب والانذار متعلق بالحديث ولكنه لا يدل على الفعل الا بضميمة مقدمة اخرى
الخامسة والثلاثون لفظ المثل والنحو لتشابها ادنى ولفظ المثل يدل على
المساواة من كل الوجوه الا فيما لا يقع التعدد الا به هذا حقيقته ويستعمل مجازا فيما دون
ذلك من المقاربة للفعل ولفظ النحو يدل على المقاربة في الفعل لا على المماثلة وان

استعمل في المثل بملاحظة معنى اخر يصح معه استعماله فيه **السادسة والثلاثون**
قد علق الثواب المذكور في الحديث على النحو وقد بيّنا انه لا يدل على المماثلة فيحتمل ان يكون ذلك من باب
التسهيل والتيسير اي تعليق الثواب على المقاربة لا على المماثلة وان كان بعضها ممكنا ان يكون مقصودا
من الفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم تسهيلا وتيسيرا او يحتمل ان يكون ذكر النحو هاهنا لاخراج
ما لا يعتبر في معنى المماثلة بالنسبة الى هذا المقصود اعني الثواب المذكور فانه لو اطلقت المماثلة
لتناولت جميع الصفات التي تقتضي المماثلة التامة مع ان بعضها غير معتبر في المقصود وقد ذكر
النحو لاخراج ما لا يعتبر **السابعة والثلاثون** الحديث يدل على ان الثواب المذكور مرتب
على الوضوء بالصفة المذكورة والصلاة الموصوفة معه ثم ذكره بحصائل الوضوء لمجرده يعترض
عليه بان الثواب مرتب على المجموع لا على الوضوء بمفرده وقد جاء معه بان ذلك في شيء والفضيلة
تدل على ان له فضيلة لكنه لا يدل على هذه الفضيلة المخصوصة اعني تحصيله للثواب المذكور
ومطلق الفضيلة اعم من الفضيلة المخصوصة فيحصل المقصود من الاستدلال به على مطلقها
ولكن لينبه لما ذكرناه من الفرق بين مطلق الفضيلة والفضيلة المخصوصة بالنسبة الى الاستدلال
بهذا الحديث **الثامنة والثلاثون** لا شك ان حقيقة التراخي التي يدل عليها لفظ ثم
غير معتبرة ولا مقصودة بمقصود الكلام المذكور في ثم في هذا الموضع **التاسعة
والثلاثون** تعلق الثواب بمسمى ركعتين وهو يقتضي اشتراط الزائد في تحصيل هذا الثواب
واعتبار الاسم في ذلك ايضا والمسمى لا يدل لا على الفريضة ولا على النافلة لكن قد يستدل الى الظاهر ان
المراد النافلة **الاربعون** ويستدل بما ان المراد به صلاتها بهذا الوضوء حتى لو توضأ هذا
الوضوء ثم احدث وتوضأ وضوءا اخر بغير هذه الصفة لم يحصل المقصود وان كان اللفظ
لقصيه لكن مقاصد الكلام وما يفهم منه ومن القرائن قد يدل على ما لا يشعر به وضع اللفظ
ولعمري في مثل ذلك القرائن وقوة دلالتها وضعفها **الحادية والاربعون** المقصود
باشتراطه نفي حديث النفس حضور القلب والخشوع الذي يظهر الاعتناء وانه مقصود
اعظم في الصلاة وبعضهم يقول انه مشروط في تكبيرة الاحرام لا غير يعني به النية **الثانية
والاربعون** المقصود باشتراطه نفي حديث النفس حضور القلب والخشوع الذي يظهر
الاعتناء وانه مقصود اعظم في الصلاة وبعضهم يقول انه مشروط في تكبيرة الاحرام
لا غير يعني به النية حديث النفس هي الوساوس الطارقة للقلب وهو لها بمنزلة النهر وهي
له بمنزلة السيل المتوجه اليه وبعد دخولها النفس عنها بعدد اشد بذا لكنه غير ممتنع في حق
من اكثر ذكر الله كثيرا حتى غمر قلبه وعلت عليه ولسان الله باب تكليف حتى يقول هو عسر لا يعلو الحكم
به وانما هو ترتيب ثواب مخصوص على فعل مخصوص ممكن في نفسه ثم حصل له ذلك حصل ثوابه
ومن لا فلا **الثالثة والاربعون** ويمكن ان يقال ان الثواب يترتب على عدم تحديث
النفس لا على عدم حديثها ويتبعها فرد لما تقتضيه الحديث من التفعل وعدم الاجتهاد
في دفعها يرد على النفس من تلك الوساوس وعدم الاصغاء اليها باستمرارها ويشهد له لفظ
يحدث فيها نفسه **الرابعة والاربعون** السابق الى الفهم من الحديث ان المعتبر
والمشترك نفي الحديث في جميع الركعتين ودخول النفي على الفعل المقتضي للعموم يقتضي
العموم في الحديث والنظر انما هو في الظرف والركعتين هل يقتضي ذلك العموم في الحديث (لعله وهو)
العموم في الركعتين حتى يكون المشروط ان لا يحدث في شيء من الركعتين كما سبق

الى المفهوم او يكون العموم في الحديث لا يقتضي العموم في الركعتين ويكون المعتبر المرتب عليه الثواب
ان لا يقع حديث ما في الركعتين فيه نظر يعلمك بتأمله ثم ما يقال انه لا يقتضي عدم الحديث في جميع
الركعتين لان للركعتين ظرف ومظروف فيهما عدم كل حديث وليس من شرط الظرف ان يستوعبه المظروف
(لعله بل) يمكن ان يكون هذا المظروف الذي هو عدم كل حديث لا يعم الظرف الذي هو كل الركعتين ويكون مقتضى
اللفظ ان يكون الشرط عدم كل حديث لكن لا في كل الركعتين لا في بعضها والذي يناقض هذا هو وجود
الحديث في كل الركعتين لا في بعضها اعني في بعض اجزاء الركعتين **الخامسة والاربعون**
قد تقدم الكلام فيما يقتضي الترتيب بين المفروضات وبين المسنونات وبين المسنونات والمفروضات
والحديث يدل على جميع ذلك وما يدل عليه الترتيب بين اليمنى واليسرى في اليدين والرجلين ومن
يشترط الترتيب في المفروضات لا يشترطه فيها وعلل ذلك بجمعها في الاية الكريمة لكن الحديث دال على
ترجيح الترتيب فيها **السادسة والاربعون** الغفر هو الستر في الاصل ثم يستعمل
في المحو والازالة كثيرا حتى غلب ذلك في الاستعمال غير انه اذا جمع معه في اللفظ المقارب
دال على التغاير في المعنى احترازا عن التكرار مع عدم فائدته واما عند الاطلاق فيحمل على
الوضع الاصلي او على ما غلب عليه في الاستعمال فيه احتمال ينبني عليه انه هل يحتاج الى نية تصرفه الى
معنى المحو ولنا في هذا المعنى كلام في غير هذا الموضع **السابعة والاربعون** ظاهر الحديث
يقتضي غفران جميع الذنوب صغيرها وكبيرها مرتبا على ما ذكروا لكنهم خصوه على الصغائر وقد
ورد مقيدا بذلك في مواضع كمضاف الى مصاب فطرد ذلك العبد فيما لم يقيد وحمل عليه فيما
هو مثل ذلك وفي هذا نظر لكنه ادعى ان الكبائر لا يمحوها الا التوبة وربما اشير الى انه متفق
عليه بعمومهما حديث شاش مقيد بعدم اتيان الكبائر وقريب من المشروط في هذا الحديث وهو
قول النبي صلى الله عليه وسلم ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها
وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة وذلك الدهر كله **الثامنة
والاربعون** قول ابن شهاب كان علماؤنا هذا اسبغ ما يتوضأ به احد للصلاة يمكن ان يراد
به من حيث العدد في المرات اشارة الى الكراهة فيما زاد على ذلك ويستدل ما يدل على
الكراهة في الزيادة ويمكن ان يراد به ما ذكرنا من الزيادة على الواجبات كغسل الكفين
والمضمضة والاستنشاق على مذهب من لا يوجب ذلك ويكون معنى الاسباغ الاتمام
والاكمال لوظائف الوضوء سننها ومفروضها الا ان ما يرجع الى العدد مرات الغسل **التاسعة
والاربعون** لا شك ان ترتيب الثواب على الفعل يلزمه صحة الفعل وعلى هذا اكثر ما احتجوا به
من وظائف الوضوء هو واجب اصلا وليس بمذكور في الحديث يمكن ان يستدل بالحديث على عدم
وجوبه ومن ادعى وجوب شيء زائد فعليه الدليل **الخمسون** تكلم بعض الفضلاء في حكمة غسل الاعضاء
الوضوء وذكر وجوها منها اشياء ياتيك في شرح حديث عمرو بن عبسة ومنها ان الصلاة وحينئذ شكرا
لنعمة البدن لنوع خاص وهو انه رزق من الاعضاء اللينة المفاصل التي بها يقدر على الاحوال
المختلفة من القيام والقعود والركوع والسجود وغير ذلك امر يتصرف هذه الاعضاء واستعمالها
في خدمة الرب جل جلاله في هذه الاحوال شكرا اذ الشكر استعمال النعم في خدمته وطاعته والله تعالى
على المرء نعم اخرى في البدن لم يجعل الصلاة شكرا لها وهي كون هذه الاعضاء بل الى استقامتها
عظيمة بل لها ما لا يحصى نعم الله اما اليدين فيتناول ويقبض واما الرجل فبها يمشي وبها يصل الى مقاصده.

واما الوجه والراس فيهما محل الحواس ومجمعها التي يعرف بها عظيم نعم الله تعالى من نحو العين والانف
والفم والشم والذوق والسمع التي يكون بها التلذذ والتشهي والوصول الى جميع النعم فامر بغسل
هذه الاعضاء شكرا لما توسل بها الى هذه النعم ومنها ان الامر بغسل هذه الاعضاء فانها البادية
من الاعضاء فيحصل المرء والنظافة لها وان الصلاة خدمة الله تعالى والقيام بين يديه فكان
القيام بين يديه متطهرا من الاوساخ اقرب الى التعظيم والحرمة فيكون ذلك سبب كمال الحرمة
ولهذا ان الشاهد من اراد ان يقوم بين يدي الملك للخدمة يتكلف مثل هذا التنظيف والتزين
ويلبس احسن ثيابه ثم يدخل عليه تعظيما له ولذلك الفضل الاولى ان يصلي الرجل في احسن ثيابه التي يعدها
لزيارة العظماء ومحافل الناس وان الصلاة متعمما افضل من الصلاة مكشوف الراس لما ان ذلك ابلغ
في الاحترام والله اعلم

الحديث الثاني

وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى
قال رايت عليا توضا فغسل وجهه ثلثا وغسل ذراعيه ثلثا ومسح براسه واحدة ثم قال هكذا توضا
رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه ابو داود

الكلام عليه من وجوه الاول في التعريف فنقول

اما علي بن ابي طالب فهو امير المومنين علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي
الكناني الهاشمي المكي المدني ثم الكوفي واسم ابيه ابي طالب عبد مناف وقيل اسمه كنيته وكنية علي ابو
الحسن وكناه رسول الله صلى الله عليه وسلم بابي تراب وكانت احب ما ينادى به اليه ومرتبته في
هذه الملة علية وفضائله وخواصه جلية كتب التواريخ والاحاديث تذكر مناقبه مليه فمنها تقدمه في الاسلام
وهذا الاختلاف فيه وانما الخلف في الاول مطلقا فقيل انه اول من اسلم روي ذلك عن ابن عباس وانس وزيد
بن ارقم رواه الترمذي عنهم ورواه الطبراني عن سلمان الفارسي وذكر عن محمد بن كعب القرظي ايضا وقيل خديجة
وقيل ابو بكر وقيل خديجة ثم علي ذكر وكيع عن الحسن بن زيد وعن الحسن والمقداد وخباب وجابر والحسن البصري
وغيرهم ونقل بعضهم اجماع العلماء على ان اول من اسلم من الرجال الاحرار ابو بكر ومن الصبيان علي ومن
النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال وقال قوم اولهم اسلاما ابو بكر رضي
الله عنه ومنها حذاقته سنه عند الاسلام وهو دليل على كمال الفضائل واختلفوا في مقدار
سنه حينئذ فقيل عشر وقيل ثمان حكى ذلك عن الحسن البصري وعن ابي الاسود يتيم عروة انه
قال اسلم علي والزبير وهما ابنا ثمان سنين ومنها سعة العلم ونقل عن ابن مسعود انه قال كنا نتحدث
ان اقضى اهل المدينة علي وعن ابن المسيب قال ما كان احد يقول سلوني غير علي وعن ابن عباس
قال اعطي علي تسعة اعشار العلم والله لقد شاركهم في العشر الباقي وعنه انه قال اذا بلغنا
الشيء عن علي لم نعدل الى غيره وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما نقل خمسمائة حديث
وثمانون حديثا اتفق البخاري ومسلم منها على عشرين وانفرد البخاري بتسعة ومسلم بخمسة عشر
قال بعضهم روى عنه بنوه الثلاثة الحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية وابن مسعود وابن عمر وابن
عباس وابو موسى وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وابو سعيد وزيد بن ارقم وجابر بن عبد الله
وابو امامة وابو جحيفة وابو رافع وابو هريرة وجابر بن سمرة وحذيفة بن اسيد وسفينة
وعمرو بن حريث وابو ليلى والبراء بن عازب وطارق بن شهاب وطارق بن اشيم وجرير بن عبد الله
وعمارة بن رويبة وابو الطفيل وعبد الرحمن بن ابزى وبشر بن سحيم وابو جحيفة الصحابيون رضي الله
عنهم الا ابن الحنفية فانه تابعي وروى عنه من التابعين خلائق مشهورون ومنها تقدم الهجرة
والمشاهد الاسلامية وقد شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرا واحدا والخندق وبيعة

الرضوان

وخيبر والفتح وحنينا والطائف وسائر المشاهد الا تبوك فان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه على المدينة
قال بعضهم ولدى جميع المشاهد اثار مشهورة واجمع اهل التواريخ على شهوده بدرا وسائر المشاهد
غير تبوك قالوا واعطاه النبي صلى الله عليه وسلم اللواء في مواطن كثيرة وقال سعيد بن المسيب اصابت
عليا رضي الله عنه يوم احد ست عشرة ضربة وثبت في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاه
الراية يوم خيبر واخبر ان الفتح يكون على يديه ومنها استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم اياه
حين هاجر من مكة الى المدينة قال بعضهم انه اقام بعده بمكة اياما حتى يؤدي عنه امانته والودائع
والوصايا التي كانت عند النبي صلى الله عليه وسلم ثم يلحقه باهله ففعل ذلك ومنها ما تواتر من
شجاعته المضروب بها المثل واثاره المشهورة في الحروب ومنها ما اشتهر من طلاقه للدنيا
وربما اعترض على هذا بما روي عنه انه قال لقد رايتني واني لاربط الحجر على بطني من الجوع وان
صدقتي لتبلغ اليوم اربعة الاف دينار وفي رواية اربعين الف دينار وقيل في جوابه انه لم
يرد به زكاة مال يملكه وانما اراد الوقوف التي تصدق بها وجعلها صدقة جارية وكان الحاصل من
غلتها يبلغ هذا القدر قالوا ولم يدخر قط مالا يقارب هذا المبلغ ولم يترك حين توفي الا ستمائة
درهم وعن سفيان بن عيينة ما بنى لبنة على لبنة ولا وضع قصبة على قصبة وروي انه كان عليه ازار غليظ
اشتراه بخمسة دراهم ومنها مصاهرته للنبي صلى الله عليه وسلم على فاطمة سيدة نساء العالمين ومنها
ما جاء في حديث المواخاة فروى الترمذي عن ابن عمر انه قال اخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه
فجاء علي تدمع عيناه وقال يا رسول الله اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد فقال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم انت اخي في الدنيا والاخرة واستحسنه ومنها الاحاديث الواردة في فضائله فمن
صحيحها الحديث المعروف بحديث المنزلة وقوله صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من
موسى غير انه لا نبي بعدي وحديث سهل بن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر لاعطين الراية
غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان الذي اعطاه الراية عليا رضي الله عنه
وهو في الصحيح بكماله ومنها حديث المباهلة لما نزلت ندع ابناءنا وابناءكم دعا رسول الله صلى الله عليه
وسلم عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال اللهم هؤلاء اهلي وهو في الصحيح ايضا ومنها في مسلم قوله
رضي الله عنه والذي فلق الحبة وبرا النسمة انه لعهد النبي الامي الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا
منافق ومن المشهور من كنت مولاه فعلي مولاه ذكره الترمذي واستحسنه ايضا وذكر ايضا واستحسنه
من رواية بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله امرني بحب اربعة واخبرني انه يحبهم
قيل يا رسول الله سمهم لنا قال علي منهم يقول ذلك ثلثا وابو ذر والمقداد وسلمان امرني بحبهم واخبرني
انه يحبهم ومما استحسن ايضا حديث ام عطية قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم جيشا فيهم علي بن ابي
طالب فسمعت النبي صلى الله عليه وسلم وهو رافع يديه يقول اللهم لا تمتني حتى تريني عليا ومما استحسن
ايضا حديث حبشي بن جنادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي مني وانا من علي ولا يؤدي عني
الا انا او علي رواه النسائي وابن ماجه وللنسائي كتاب الخصائص في هذا المعنى واما ما اشتهر
بين الناس من انا دار الحكمة وعلي بابها وفي رواية انا مدينة العلم وعلي بابها فلم يثبت وقيل انه حديث
باطل وقال الترمذي حديث منكر وولي علي رضي الله عنه الخلافة في ذي الحجة سنة خمس وثلثين
واقام خمس سنين وقيل خمسا الا اشهرا وتوفي رضي الله عنه بالكوفة شهيدا الى التاسع عشر من شهر
رمضان سنة اربعين وسنه فيما قيل ثلاث وستون سنة وقيل هو قول الاكثر وقيل اربع
وستين وقيل خمسا وستين وقيل ثمان وخمسين وقيل سبع وخمسين قيل وكان ادم اللون

اصلع ربعة ابيض الرأس واللحية وربما خضب لحيته وكانت كثة طويلة حسن الوجه صحوك السن وأمّا
ابن ابي ليلى فهو ابو عيسى عبد الرحمن بن ابي ليلى يسار وقيل بلال وقيل بليل وقيل داود الانصاري الاوسي
الكوفي وابوه ابو ليلى مذكور في الصحابة وانه شهد احدًا وما بعدها من المشاهد مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم انتقل الى الكوفة فسكنها وحضر مع علي رضي الله عنه وقتل معه بصفين فيما قيل وعبد الرحمن
ولد فيما قيل لست بقين من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وانه روى عن عمر
وعلي وعثمان وسعد وابي بن كعب وابن مسعود وابي ذر وحذيفة وابن عمر والمقداد وابي ايوب وابي
الدرداء وزيد بن ارقم وانس بن مالك وكعب بن عجرة وصهيب وخوات بن جبير وابي موسى والبراء بن عازب
وسهل بن حنيف وابي سعيد الخدري وسمرة بن جندب وابي جحيفة وعبد الله بن زيد وقيس بن سعد وابيه
ابي ليلى وام هانئ رضي الله عنهم وانه روى عنه ابنه عيسى ومجاهد وثابت والحكم والشعبي وابن سيرين
وعمرو بن ميمون وعمرو بن مرة وآخرون من التابعين اتفقوا على توثيقه وجلالته قال يحيى بن معين لم يسمع عبد الرحمن
بن ابي ليلى من عمر بن الخطاب ولم يثبت له الحديث المروي كنا مع عمر نتراءى الهلال [illegible] وعن الشافعي
انه قال لم يدرك ابن ابي ليلى بلالًا لانه بلالًا توفي سنة عشرين بالشام وولد ابن ابي ليلى قبل ذلك بنحو سنة بالكوفة
وقال عطاء بن السائب قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ادركت عشرين ومائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
من الانصار وقال عبد الملك بن عمير رأيت عبد الرحمن بن ابي ليلى في حلقة فيها نفر من اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم يستمعون لحديثه وينصتون له فيهم البراء بن عازب وقال عبد الرحمن بن الحكم ما شعرت ان النساء
ولدت مثل عبد الرحمن بن ابي ليلى قيل توفي سنة ثلاث وثمانين رحمه الله تعالى **الوجه
الثاني** في تصحيحه وهو حديث انفرد به ابو داود عن الجماعة فرواه في سننه عن زياد بن ايوب
الطوسي عن عبيد الله بن موسى عن فطر عن ابي فروة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى الحديث فاما عبد الرحمن وابو
فروة وعبيد الله بن موسى فمخرج لهم في الصحيحين واما فطر وهو ابن خليفة ابو بكر القرشي المخزومي مولاهم
الكوفي الحناط فقد اخرج له البخاري وذكر توثيقه عن يحيى القطان وابن حنبل وابن معين وابن صالح
والساجي وابو فروة هذا اسمه مسلم بن سالم يعرف بالجهني [illegible] وانه [illegible] واما زياد
ابن ايوب فهو ابو هاشم زياد بن ايوب يعرف بدلويه فقد روى له البخاري وابو داود والترمذي
والنسائي وقال ثقة وعن احمد بن حنبل انه قال اكتبوا عن زياد بن ايوب فانه شعبة الصغير مات سنة
اثنتين وخمسين ومائتين **الوجه الثالث** من مفرداته قوله ثلثا وقد ذكرنا ما قيل
فيه من رجوعه للعرفاء او الى العلماء ولو لانه العلماء قوله في هذا الحديث ومسح برأسه واحدة
الوجه الرابع في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** فيه دليل
على استحباب الغسل ثلثا وعدم الزيادة عليها **الثانية** وفيه التفريق بين مسح الرأس وغسل
الاعضاء في التكرار والافراد فصرح كما ترى بقوله واحدة وقد عرفت ان الاحاديث في هذا ثلاثة
اقسام مصرح بالافراد ومصرح بالتكرار وداخل تحت العموم وهذا من الاحاديث المصرحة بالفرق
والنظر الى من حيث هو هو يقتضي عدم التكرار في مسح الرأس وهو ظاهر فيه الا ان يقوم
دليل من حديث آخر مصرح بالتكرار في مسح الرأس يساوي هذه الاحاديث الصحيحة او يقاربها فيمكن
ان يحمل هذا على الجواز وذلك الحديث على الاستحباب لانه لا يمكن حمله على الكراهة بل على الجواز
بمعنى التساوي بين الطرفين ان كان المراد الرد على من يكره التكرار في مسح الرأس لانا نقول
بالجواز بمعنى التساوي ويمكن ذلك الا انه يبعد الرد على هذا القائل بل النظر في الحكم من حيث

هو هو **الثالثة** هذا الحديث من رواية علي رضي الله عنه يؤكد ما تقدم في رواية عثمان من
المسح مرةً مع زيادة التصريح بالوحدة وذلك يقتضي ارادة معنى الواحدة لان الظاهر بالتصريح وقد ورد في
حديث علي من رواية ابي حية قال رأيت عليًا توضأ فذكره ابو داود وقال فذكر وضوءه كله ثلثا قال ثم مسح رأسه
ثم غسل رجليه الى الكعبين ثم قال انما احببت ان اريكم طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا في طهور الوجه
لحديث عثمان رضي الله عنه وفيه زيادة على ما في حديث عثمان ورواية ابن ابي ليلى عن علي رضي الله عنهما وفيه
ما استفاد من قوله طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يشعر به من كونه عادته مداومة او اكثرية
ما تقدم من قوله رأيت او توضأ فانه لا اشعار فيه بذلك ومثل هذا ما عند ابي داود من رواية المنهال بن
عمرو عن زر بن حبيش انه سمع عليًا وسئل عن وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فقال فذكر الحديث قال ومسح على
رأسه حتى لما يقطر وغسل رجليه ثلثا ثلثا ثم قال هكذا كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ما فيه
من الزيادة على ما قبله وهو ما يشعر به كان على ما اخبر به [illegible] على الاكثرية او الكثرة **الرابعة**
لم يذكر في هذا الحديث تمام افعال الوضوء وهكذا هو في كتاب ابي داود ولعله اختصار لاجل تعلق غرض
الراوي بالفرق بين الافراد والتكرار في الغسل والمسح **الخامسة** وقد ورد مسبوقًا من رواية
علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم من رواية ابن عباس قال دخل علي يعني ابن ابي طالب رضي الله عنه وقد اهراق
الماء فدعا بوضوء فاتيناه بتور فيه ماء حتى وضعناه بين يديه فقال يا ابن عباس الا اريك كيف كان يتوضأ رسول
الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى قال فاصغى الاناء على يده فغسلها ثم ادخل يده اليمنى فافرغ بها على الاخرى ثم غسل
كفيه ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل يديه في الاناء جميعًا فاخذ بهما حفنة من ماء فضرب بها على وجهه ثم القم ابهاميه
ما اقبل من اذنيه ثم الثانية ثم الثالثة مثل ذلك ثم اخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته فتركها تستن على
وجهه ثم غسل ذراعيه الى المرفقين ثلثا ثلثا ثم مسح رأسه وظهور اذنيه ثم ادخل يديه جميعًا فاخذ
حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ففتلها بها ثم الاخرى مثل ذلك قال قلت وفي النعلين قال وفي
النعلين قال قلت وفي النعلين قال وفي النعلين قال قلت وفي النعلين قال وفي النعلين وكذلك
حديث عبد خير عن علي في صفة الوضوء مطولًا وذكر ابو داود اختلافًا في حديث ابن جريج في مسح
الرأس وان حجاج بن محمد قال فيه عن ابن جريج ومسح برأسه مرة واحدة وقال ابن وهب فيه ومسح برأسه
ثلثا ولم يوصل الاسناد فيهما والله اعلم

الحديث الثالث حديث عبد الله بن زيد في صفة الوضوء وقد ذكرنا طرفًا منه
في رواية عثمان ترجع اليه الحديث وهو عمرو بن يحيى المازني وسنذكر تلك الطرق ان شاء الله تعالى على الوجه
والكلام على الحديث من وجوه **الاول** في التعريف فنقول عبد الله بن زيد الراوي لهذا الحديث
هو عبد الله بن زيد بن عاصم بن كعب بن عمرو بن عوف بن مبذول بن عمرو بن غنم بن مازن بن النجار الانصاري المازني
يعرف بابن ام عمارة واسمها نسيبة بنت كعب وهما مذكوران فيمن شهد احدًا وما بعدها من المشاهد واختلفوا
في شهوده بدرًا فذكر ذلك ابن منده وابو نعيم الاصبهاني وذكر ابن عبد البر انه لم يشهدها وكذلك مقتضى ما
ذكر محمد بن سعد وقال خليفة بن خياط والواقدي وغيرهما وهو قاتل مسيلمة الكذاب شارك وحشيًا
في قتله رماه وحشي بالحربة وقتله عبد الله بن زيد بسيفه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث روى عنه
ابن اخيه عباد بن تميم ويحيى بن عمارة وواسع بن حبان وغيرهم قتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلاث وستين وهو
ابن سبعين سنة وكان ابوه زيد صحابيًا رضي الله عنهما وههنا تنبيهان احدهما ان النسب المتقدم

في صدر الترجمة الموصل الى الغار هو ما ذكره الحافظ ابو عمر بن عبد البر في استيعابه في ترجمة عبد الله وفيه
ذكر كعب وكذلك ذكر في ترجمة اخيه حبيب بن زيد ومبذول بن عمرو ووهم الرشاطي في ذكر كعب ومبذول في هذا
النسب لما ذكر نسب حبيب بن زيد فقال حبيب بن زيد بن عاصم بن عمرو بن عوف بن مبذول بن عمرو بن مازن قال
كذا نسبه ابن الكلبي قال ووافقه ابو عمر على ذلك في نسب تميم بن زيد واستدل الرشاطي على الوهم الذي ذكره
بعد ان ذكر ان ابا عمر نسب امهم ام عمارة فقال هي ام عمارة نسيبة بنت كعب بن عمرو بن عوف فقال اعني الرشاطي
فلو كان النسب الذي ذكره اولا في باب حبيب وعبد الله صحيحا لكان ابوهما زيد قد تزوج عمته وهذا امر لم يسمع
من العرب بعد قال ونسب ام عمارة صحيح الا ان كعبا فيه هو اخو عاصم فيكون زيد بن عاصم قد تزوج ابنة عمه

التنبيه الثاني ان ما تقدم من كون ابن اخي عبد الله عباد بن تميم روى عن عمه يوهم ان عبادا هو عباد
ابن تميم بن زيد بن عاصم وكذا قال الكلاباذي في ترجمة عباد بن تميم بن زيد بن عاصم الانصاري المازني المدني
حدث عن عمه عبد الله بن زيد قال ابو عمر في ترجمة تميم ابيه تميم المازني الانصاري والد عباد بن
تميم قيل انه تميم بن عبد عمرو وقيل تميم بن زيد بن عاصم اخو عبد الله وجده اي زيد بن عاصم واما هو
تميم بن غزية بن عمرو بن عطية بن خنساء بن مبذول قال بعضهم ان نسيبة ام عمارة تزوجها رجلان
احدهما زيد بن عاصم فولدت له حبيبا وعبد الله والثاني غزية بن عمرو بن عطية بن خنساء بن مبذول
فولدت له ابا حية وتميما فعلى هذا يكون عبد الله بن زيد عم عباد بن تميم لامه لان عبد الله وتميما
اخوان لام **تنبيه** آخر عبد الله بن زيد هذا ليس عبد الله بن زيد صاحب الاذان فان
ذلك عبد الله بن زيد بن عبد ربه ووقع في رواية سفيان بن عيينة عبد الله بن زيد بن عبد ربه
وهو غلط عندهم لا شك فيه وعبد الله بن زيد هذا الراوي لهذا الحديث في الوضوء له احاديث
معدودة في الاستسقاء وغيره وعبد الله بن زيد بن عبد ربه هو الذي اري النداء وحديثه مشهور
به وقد اضطرب كلام الحافظ ابي عمر بسبب الذهد هذا الوهم فقال في موضع ورواه ابن
عيينة عن عمرو بن يحيى فاخطا فيه في موضعين احدهما انه قال فيه عن عبد الله بن زيد بن عبد ربه
وهو الذي اري الاذان في النوم وليس هو الذي روى عنه يحيى بن عمارة هذا الحديث في
الوضوء وعبد الله بن زيد بن عاصم هو عم عباد بن تميم وهو اكثر رواية عن النبي صلى الله عليه
وسلم من عبد الله بن زيد بن عبد ربه وقد كان احمد بن زهير يغر ان اسمعيل بن اسحق وهم
فيها فجعلهما واحدا انما حكى قاسم بن اصبغ عنه والغلط لا يسلم منه احد واذا كان ابن عيينة
مع جلالته يغلط في ذلك فاسمعيل بن اسحق اين يقع من ابن عيينة الا ان المتاخرين اوسع علما
واقل عذرا **واما** الموضع الثاني الذي وهم ابن عيينة فيه في هذا الحديث فانه ذكر فيه مسح
الراس فيه مرتين ولم يذكر فيه احد مرتين غير ابن عيينة واظنه والله اعلم تاول الحديث
قوله فيه فمسح راسه بيديه اقبل بهما وادبر وما ذكرناه عن ابن عيينة في رواية مسدد ومحمد بن
منصور وابي بكر بن ابي شيبة كلهم ذكر فيه عن ابن عيينة ما حكيناه عنه واما الحميدي فانه مردد
في ذلك فلم يذكره وحفظ عن ابن عيينة انه رجع عنه فذكر فيه عن ابن عيينة ومسح راسه وغسل
رجليه فلم يصف المسح ولا قال مرتين وقال في الاسناد عن عبد الله بن زيد لم يزد لم يقل ابن عاصم
ولا ابن عبد ربه فتخلص هذا مما ذكره ابو عمر في ترجمته ناص
ونسبت الوهم فيه الى ابن عيينة وقد ذكرها البخاري في التاريخ الاوسط فقال حدثنا علي قال
عبد الله بن زيد بن عبد ربه الانصاري من بلحارث بن الخزرج صاحب الاذان وهو المدني
روى عنه عبد الله بن محمد بن عقيل والآخر عبد الله بن زيد بن عاصم المازني قتل يوم
الحرة روى عنه عباد بن تميم ابن اخيه ويحيى بن عمارة وقال ابن عيينة هذا صاحب

الاذان

الاذان ولم يصنع شيئا **واما** عمرو بن يحيى فهو عمرو بن يحيى بن عمارة بن ابي حسن الانصاري المازني
مدني تابعي روى عن ابيه وعباد بن تميم ومحمد بن يحيى وعباس بن سهل وعنهم روى عنه يحيى الانصاري
وايوب ويحيى بن ابي كثير وابن جريج ومالك والثوري وشعبة وابن عيينة وعدة قال ابو حاتم هو
ثقة وقد روى له البخاري ومسلم قال بعضهم وهو ثقة تابعي وجده صحابي شهد العقبة وبدرا
واسمه تميم بن عبد عمرو وقيل اسمه نبيه **واما** وهيب فهو ابن خالد بن عجلان ابو بكر البصري
احد الاكابر من ائمة الحديث سمع ايوب وعبيد الله بن عمر وموسى بن عقبة وعبد الله بن طاوس ومنصور
بن صفية روى عنه موسى بن اسمعيل ومسلم بن ابراهيم الازدي ومعلى بن اسد وسهل بن بكار وعبد الاعلى
ابن حماد قال الكلاباذي قال البخاري قال احمد بن رجاء الهروي مات سنة خمس وستين ومائة قال احمد بن حنبل
مات وهو ابن ثمان وخمسين وقال الغلابي عن ابن حنبل نحوه **قلت** وقد اتفق الشيخان على الاخراج
لحديثه وقال علي بن المديني سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول اخبرني وهيب وكان من ابصر اصحابه بالرجال
والحديث وعن ابن مهدي انه قال كان وهيب ابصرهم بالرجال وقال عمرو بن علي سمعت يحيى بن سعيد
يعني القطان ذكر وهيب بن خالد فاحسن الثناء عليه وذكر ابن ابي حاتم عن ابيه عن معوية بن صالح قال
قلت ليحيى بن معين من اثبت شيوخ البصريين قال وهيب بن خالد مع جماعة سماهم وقال الحسن بن اسمعيل
الاندلسي كان وهيب هذا من ائمة المحدثين بالبصرة وكان يبصر الرجال فقلما كان يروي عن ضعيف
وقال انه لم يكن بعد شعبة اعلم بالرجال منه اخرج له البخاري ومسلم وهو ثقة قاله ابو داود
الطيالسي وابن معين وابن صالح وابو حاتم الرازي وابو عبد الرحمن النسوي وغيرهم زاد النسوي
في مصنفه حافظ وزاد ابو حاتم ما انقى حديث وهيب لا تكاد تجده يحدث عن الضعفاء **واما**
خالد الواسطي فهو خالد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن يزيد ابو الهيثم ويقال ابو محمد قال بحشل
مولى النعمان بن مقرن سمع ابا اسحق الشيباني واسمعيل بن ابي خالد وعمرو بن يحيى وجماعة روى عنه
عمرو بن عون ومسدد وحفص بن عمر واسحق بن شاهين وغيرهم قال الكلاباذي مات سنة تسع وسبعين
قال قاله البخاري عن احمد عن مسدد وقيل هو ابن حنبل وقال الغلابي عن ابن حنبل مثله وقال عمرو
بن علي مثله وقال ابو عيسى مثله وقال ابن سعد توفي سنة ثمانين ومائة وقال بحشل حدثني
وهب بن بقية قال ولد خالد سنة سبع ومائة ومات في جمادى الاولى سنة تسع وسبعين ومائة
انتهى وقد اخرج روايته خلق الجماعة كلهم وقال احمد بن حنبل كان ثقة صالحا في نفسه بلغني انه
اشترى نفسه من الله عز وجل ثلاث مرات وقال خالد احب الناس من هشام وقال ابو زرعة ثقة
وقال ابو حاتم ثقة صحيح الحديث وفي رواية الآجري عن ابي داود السجستاني قال اسحق الازرق
ما ادركت افضل من خالد قيل قد رايت سفيان قال سفيان رجل نفسه وكان خالد رجل عامة

[illegible] والاصل

واما سليمان بن بلال فهو ابو ايوب وقيل ابو محمد القرشي التيمي مولاهم يقال هو مولى القسم بن محمد بن ابي بكر الصديق
يقال انه كان بربري الاصل وكان على سوق المدينة وكان يفتي بها وكان جميلا حسن الهيئة روى عن ابي اسامة زيد
ابن اسلم وابي عبد الرحمن عبد الله بن دينار العدوي وابي المنذر هشام بن عروة بن الزبير الاسدي وابي
سعيد يحيى بن سعيد بن قيس الانصاري وابي عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن التيمي مولاهم وابي عبد الله شريك بن
عبد الله بن ابي نمر الليثي وغيرهم روى عنه ابو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري وابو عبد الرحمن عبد الله
بن مسلمة القعنبي وابو بكر عبد الحميد وابو عبد الله اسمعيل ابنا ابي اويس الاصبحي وغيرهم يقال انه مات سنة
ست وسبعين وقيل سنة سبع وسبعين ومائة قال الاويسي اخرج له البخاري ومسلم وهو ثقة قاله احمد

وعني وابن صالح والنسوي وغيرهم زاد احمد لا باس به. وقال ابن الحجام سمعنا ابا زرعة يقول سليمان بن بلال احب الي من هشام بن سعد وذكر عثمان الدارمي انه سال يحيى بن معين عن سليمان بن بلال احب اليك او الدراوردي فقال سليمان وكلاهما ثقة وقال ابو عبد الله محمد بن يحيى الذهلي سليمان عندنا احفظ من الدراوردي انتهى

ساقط من الأصل

وامّا واسع بن حبان بفتح الحا المهملة وتشديد الباء الموحدة بن منقذ بن عمرو بن مالك الانصاري المازني المدني فهو اخو يحيى بن حبان روى عن ابي عبد الرحمن العدوي وابي سعيد الخدري وابي عبد الله بن عبد الله السلمي وعبد الله المازني وغيرهم روى عنه ابنه حبان بن واسع وابن اخيه محمد بن يحيى بن حبان اخرج له الستة ووثقه ابن صالح وابو زرعة الرازي وغيرهما

ساقط من الأصل

وما يدخل في المعرفة ما يأتي في رواية مالك من جهة يحيى بن يحيى قوله ما لك عن عمرو بن يحيى المازني عن ابيه انه قال لعبد الله بن زيد بن عاصم وهو جد عمرو بن يحيى قال وهو وهم فيه من يحيى بن يحيى او من غيره والصحيح منه انه سأل عنه ابن وضاح وكان من الائمة في الحديث والفقه فقال هو جده لامه ورحم الله من اهدى الي ما سمع ووقف ورثا لم يعلم ولم يحار هذا على ابن وضاح والصواب في المدونة التي كان يقرؤها ويرويها عن سحنون وهي بين يديه سطرها كلها فقال وصواب الحديث ما لك عن عمرو بن يحيى عن ابيه ان رجلا قال لعبد الله بن زيد وهذا الرجل هو عمارة بن ابي حسن المازني وهو جد عمرو بن يحيى المازني وظاهر ما في الموطأ في الرواية التي ذكرناها ان يحيى والد عمرو هو السائل لعبد الله بن زيد وان عبد الله بن زيد هو جد عمرو بن يحيى وقد بين في رواية البخاري من رواية عبد الله بن يوسف عن مالك ان السائل لعبد الله بن زيد غير يحيى والد عمرو فانه قال حدثنا عبد الله بن يوسف انا مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن ابيه ان رجلا قال لعبد الله بن زيد وهو جد عمرو بن يحيى فهذا مقتضى ما ذكرناه ان السائل غير يحيى ويمكن ان يعود قوله وهو جد عمرو بن يحيى على هذا الرجل المبهم في هذه الرواية الا ان جد عمرو بن يحيى هو عمارة بن ابي حسن فمقتضى هذا ان يكون عمارة هو السائل وهذا هو الذي ذكره ابو بكر بن العربي لكن وقع في رواية البخاري من حديث سليمان بن بلال ان السائل لعبد الله بن زيد هو عم يحيى والد عمرو والتسمية فانه قال حدثنا خالد عن سليمان عن عمرو بن يحيى عن ابيه قال كان عمي يكثر من الوضوء فقال لعبد الله اخبرني في الحديث هكذا في رواية سليمان وكذلك في رواية وهيب عن عمرو عن ابيه قال شهدت عمرو بن ابي حسن الحديث فمقتضى هاتين الروايتين ايضا ان يكون السائل عم يحيى بن عمارة واسمه عمرو بن ابي حسن لا عمارة فان عمارة وعمرا هما ابنا ابي حسن على مقتضى ما ذكره محمد بن سعد فانه ذكر ان ابا حسن اسمه تميم بن عبد عمرو بن قيس وان ابا حسن هذا ولد عمارة وعمرا وتميمة وان عمارة ولد يحيى وان يحيى ولد عمرا الذي روى عنه الثوري ومالك بن انس وغيرهم فمقتضى الروايتين اللتين عند البخاري اعني رواية سليمان بن بلال

ووهيب

لا يكون السائل عمارة ولا جد عمرو بن يحيى لامه

الوجه الثاني

في ايراد الطرق المدلول بها في الاصل على الوجه اما رواية مالك فاخرجها الائمة كلهم في

كتبهم الستة من حديثه وقال ابو عمر لم يختلف على مالك في اسناد هذا الحديث ولا في لفظه رواه عن عمرو بن يحيى جماعة كما رواه مالك سوا قلت البخاري اخرجه عن عبد الله بن يوسف ومسلم اخرجه من حديث معن وابو داود عن القعنبي وابن ماجه من حديث الشافعي والنسائي من حديث ابن القاسم والترمذي من حديث معن والرواية التي نوردها من جهة يحيى بن يحيى الاندلسي عن مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن ابيه انه قال لعبد الله بن زيد بن عاصم وهو جد عمرو بن يحيى وكان من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تستطيع ان تريني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا قال عبد الله بن زيد نعم فدعا بوضوء فافرغ على يديه فغسل يديه مرتين مرتين ثم تمضمض واستنثر ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يديه مرتين مرتين الى المرفقين ثم مسح راسه بيديه فاقبل بهما وادبر بدا بمقدم راسه ثم ذهب بهما الى قفاه ثم ردهما حتى رجع الى المكان الذي بدا منه ثم غسل رجليه قلت ومسلم في روايته هذا الحديث من طريق مالك لم يسقه بتمام لفظه واما رواية سليمان بن بلال فاخرجها الشيخان ايضا ولم يسق مسلم تمام الفاظها وسياقها للبخاري فرواها عن خالد بن مخلد عن سليمان قال حدثني عمرو بن يحيى عن ابيه قال كان عمي يكثر من الوضوء قال لعبد الله بن زيد اخبرني كيف رايت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضا فدعا بتور من ماء فكفا على يديه فغسلهما ثلاث مرات ثم ادخل يده في التور فمضمض واستنثر ثلاث مرات من غرفة واحدة ثم ادخل يده فاغترف بها فغسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل يديه الى المرفقين مرتين مرتين ثم اخذ بيده ماء فمسح براسه فادبر بيديه واقبل ثم غسل رجليه وقال هكذا رايت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضا واما رواية خالد الواسطي فمتفق على اخراجها ونقله الجماعة الا النسائي وعند البخاري من رواية مسدد قال حدثنا خالد بن عبد الله قال حدثنا عمرو بن يحيى عن ابيه عن عبد الله بن زيد انه افرغ من الاناء على يديه فغسلهما ثم غسل او مضمض واستنشق من كف واحدة ففعل ذلك ثلاثا فغسل يديه الى المرفقين مرتين مرتين ومسح براسه ما اقبل وما ادبر وغسل رجليه الى الكعبين ثم قال هكذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند مسلم من رواية عن محمد بن الصباح قال حدثنا خالد بن عبد الله عن عمرو بن يحيى بن عمارة عن ابيه عن عبد الله بن زيد بن عاصم الانصاري وكانت له صحبة قال قيل له توضا لنا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا باناء فاكفا منه على يديه فغسلهما ثلاثا ثم ادخل يده فاستخرجها فمسح براسه فاقبل بيديه وادبر مرة واحدة قال هكذا املى علي وهيب هذا الحديث مرتين والبخاري اخرجها بتمامها قال حدثنا موسى حدثنا وهيب عن عمرو عن ابيه قال شهدت عمرو بن ابي حسن سال عبد الله بن زيد عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا بتور من ماء فتوضا لهم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكفا على يده من التور فغسل يديه ثلاثا ثم ادخل يده في التور فمضمض واستنشق واستنثر ثلاث غرفات ثم ادخل يده فغسل وجهه ثلاثا ثم ادخل يده فغسل يديه مرتين الى المرفقين ثم ادخل يده فمسح راسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة ثم غسل رجليه الى الكعبين ورواه البخاري ايضا عن سليمان بن حرب عن وهيب عن عمرو بن يحيى عن ابيه شهدت عمرو بن ابي حسن سال عبد الله بن زيد عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا بتور من ماء فتوضا لهم فكفاه على يديه فغسلهما ثلاثا ثم ادخل يده فغسل وجهه ثلاثا ثم ادخل يده في الاناء فمسح براسه فاقبل بيديه وادبر بهما ثم ادخل يده في الاناء فغسل رجليه واما رواية واسع بن حبان فاخرجها مسلم في صحيحه من حديث ابن وهب قال اخبرني عمرو بن الحارث ان

هذا الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي عروة في كتاب القبس وأحسن وهو جد عمرو بن يحيى

حبان بن واسع حدثه أن أباه حدثه أنه سمع عبد الله بن زيد بن عاصم المازني يذكر أنه رأى
رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمضمض ثم استنثر ثم غسل وجهه ثلاثا ويده اليمنى ثلاثا والأخرى
ثلاثا ومسح برأسه بماء غير فضل يده وغسل رجليه حتى أنقاهما **الوجه
الثالث** في تصحيحه وقد أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما وبقية الجماعة في كتبهم
الوجه الرابع في علة تتعلق بهذا الحديث عندنا لما كانت رواية مالك
وخالد ووهيب وسليمان راجعة إلى عمرو بن يحيى وكان في الألفاظ اختلاف أردنا أن نقول في رواية
خالد الواسطي في هذا الحديث وفي رواية وهيب في هذا الحديث وفي رواية سليمان بن بلال في
هذا الحديث أن الاختلاف الذي وقع في الألفاظ اختلاف في حديث واحد لأن هذه الروايات مخرجها عن
عمرو بن يحيى عن أبيه وهذا اشتغلوا عنه صناعة لا يكاد أهل الفقه يعتبرونها ولا يكاد يوجد في
تصرفاتهم وكذلك في تصرف بعض أهل الحديث ممن يتكلم في الفقه والذي نعهده من تصرف أهل
الفقه غالبا أنهم يجعلون اختلاف الألفاظ في الروايات كاختلاف الأحاديث ويستدلون
بكل لفظة على الحكم الذي يستفاد منها ولأهل الحديث نظر في اتحاد الحديث واختلافه يتصرفون
بسببه فيما يعللون به عند اختلاف الروايات ويوجد في كلام بعضهم فيما يتعلق بالأحكام
وليس ذلك بالكثير جدا فلنتكلم فيما يتعلق بهذه القاعدة لتكررها في الأحاديث والحاجة إليها في
الصناعتين جميعا أعني في الإسناد وفي الاستدلال والله الموفق للصواب
فنقول إن اختلف مخارج الحديث وتباعدت ألفاظه فينبغي أن يجعلا حديثين مستقلين وإن
اتحد مخرجه وتقاربت ألفاظه فالغالب على الظن أنه حديث واحد ووقع الاختلاف فيه على شيخ واحد
لا سيما إذا كان ذلك في سياقة واقعة واحدة يبعد أن يتعدد مثلها في الوقوع وإذا تبين أنه حديث
واحد اختلفت الرواة في لفظة منه فينظر فإن أمكن الجمع في اللفظ بأن يزيد أحد الرواة لفظا
لم يذكره الآخر ولا يبعد أن يجتمع مع اللفظ الآخر قبل الزائد وحمل بعض الرواة تاركا لبعض اللفظ
إما لعدم سماعه أو للنسيان أو لسبب آخر وإن تعذر الجمع في اللفظ ظاهرا نظرنا في
أحد اللفظين وهل يمكن أن يعين أحدهما على الآخر أو لا فإن كان الأول جمعنا ورددنا إحدى
الروايتين إلى الأخرى وإن كان الثاني فيقصد الرجوع إلى الترجيح بزيادة الحفظ والكثرة أو
غير ذلك من أسباب الترجيح هذا إنما إذا اتحد الحديث ظنا برجوعه إلى مخرج واحد وتقارب
ألفاظه أو اتحاد واقعته وأما إن لم يكن كذلك فهما حديثان يؤخذ من كل واحد منهما ما تقتضيه
وهذا الذي نقوله بناء على غالب الظن لا على الجزم فإنه يجوز في أكثر هذه الاختلافات أن
تكون روايات متعددة وأن يتعدد ذلك مثال ما يتحد مخرجه ويظهر أنه حديث واحد
مع إمكان اجتماع اللفظين حديث يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه في النهي عن
مس الذكر باليمين فإن الروايات ترجع إلى يحيى هذا فإذا رواه بعضهم بالنهي عن مس الذكر
مطلقا باليمين فكل الروايات ترجع إلى يحيى هذا فإذا رواه بعضهم بالنهي عن مس الذكر مطلقا
باليمين ورواه بعضهم بالنهي عن مسه باليمين في الاستنجاء أو في البول فهذا يمكن أن يكون جميعا
ملفوظا بهما فيحمل على أنه من ترك على روايه من ذكره ويجعل دليلا على تقييد النهي بالاستنجاء
أو البول ولو جعلناهما كالحديثين لم يحكم بتقييد النهي بحالة الاستنجاء أو البول لأن الحديث
الذي فيه النهي مطلقا لا يعارض الذي فيه النهي مقيدا بالاستنجاء أو البول وأما ورود أحد اللفظين

الى

إلى الأخرى في العموم إلى الخصوص أو الإطلاق إلى التقييد عند التعارض والثاني في بعض
المدلولات اللهم إلا أن يكون التقييد يقتضي بمفهومه مخالفة للمطلق أو العام عند من يقول
بالمفهوم ويرى أنه يخصص العموم ومثال ما لا يتأتى فيه الجمع بين الألفاظ لوحدة
الواقعة نفسها وما اختلفت الرواة فيه على ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل بن سعد فإنها قصة وا
يقول بعضهم أنكحتكها وبعضهم زوجتكها وبعضهم ملكتكها إلى غير ذلك من الاختلاف فهذا لا
يتأتى أن يكون هذه الألفاظ كلها من قول الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك الواقعة وتلك الساعة إلا
على سبيل التجويز العقلي المخالف للظن القوي جدا فينبغي على هذا أن ينظر إلى الترجيح الذي
أشرنا إليه لأنه ليست دلالة كل واحد من هذه الألفاظ كدلالة الأخرى في الحكم الذي يؤخذ منها
فيقف الذي له بلفظ ملكتكها على انعقاد النكاح بلفظ التمليك على هذا التقدير إذا لم يسلم الترجيح
وما ذهب إليه بعضهم أو من يذهب إليه من أن النكاح انعقد في القصة بلفظ النكاح أو التزويج وأن
لفظ التمليك تعبير عن معنى ما وقع لا لفظه يعكسه عليه ويقلبه خصمه عليه وإنما الطريق في
مثل هذا الترجيح ولو ذهب ذاهب إلى ما يفعله الفقهاء من جعل الروايات المتعددة في الطرق
للحديث الواحد كالأحاديث المتعددة لزمه أن يجعل النكاح بكل لفظة من هذه الأحاديث المذكورة
في الحديث لروايته كل لفظة من جهة العدل الثقة
وقد نبهنا على اختلاف الروايات في هذا الحديث وأغفلوا فيه وفي غيره عن النظر إلى الاختلاف
وأنه على من يرجع إليه الحديث فإنه قد يقع فيه الخلاف فيما بعد ذلك من المتأخرين الذين يروونه
بوسائط إلى من يرجع إليه الحديث فإن رواة الموطأ قد يختلفون في بعض الألفاظ ولا يلزم
أن يكون ذلك اختلافا على مالك وقد يكون ذلك اختلافا عمن يرويه فإذا نسب الاختلاف إلى مخرج
الحديث كان خطأ مثاله قوله في هذا الحديث قوله فغسل يديه مرتين مرتين نسب إلى كتاب أحمد بن مطرف
يده فإذا جعل هذا الاختلاف على من يرجع إليه الحديث وهو عمرو بن يحيى كان ذلك
خطأ فيحترز من أمثاله **الوجه الخامس** في مفرداته أعني مفردات
حديث عبد الله بن زيد في الجملة وفيه مسائل **الأولى** قوله في رواية وهيب فدعا بتور
من ماء التور بالتاء المثناة والواو والراء المهملة قال ابن سيده هو الرسول بين القوم عربي
صحيح قال والتور مما يستعمل ترضى به المثاني والمرسل والتور من الأواني مذكر قيل هو عربي وقيل
هو دخيل **الثانية** قال صاحب ديوان الأدب وكفأت القدر قلبتها ويقال كفأت القوم
أي إذا أرادوا وجها وصرفتهم إلى غيره وكفأت العود أي قشرته وكفأ اللحم عن العظم أي نزعته
ذكر ذلك الفارابي ويمكن أن يرجع كله إلى أصل واحد فإن في صرف ... عن الشيء قربا
من كفأ الإناء والعدول به عن جهة إلى أخرى وليس يمتنع تخيل ذلك **الثالثة** قوله فأكفأ
منه على يديه فيه إشكال لأن الإكفاء إنما يأتي للإناء والمفرغ الذي نقصده على اليد هو الماء وهو
لا يكفأ **الرابعة** قال ابن سيده وفرغ عليه الماء وأفرغه صبه حكى الأولى ثعلب وأنشد
فرغن الهوى في القلب ثم سقينه صبابات ماء الحزن بالأعين النجل
وفي التنزيل ربنا أفرغ علينا صبرا أي أنزل علينا صبرا أشمل علينا وهو على المثل وافترغ أفرغ
على نفسه وأفرغ عند الجماع إذا صب ماءه وأفرغ الذهب والفضة ونحوهما من الجواهر
الذائبة صبها في قالب وحلقة مفرغة مصمتة الجوانب غير مقطوعة ومفرغ الدلو ما

بلى مقدم الحوض والمفرغ والفرغ مخرج الماء من عزلاء الدلو والجمع فروغ وفراغ الدلو ناحيتها التي يصب
منها الماء والفراغ الاناء بعينه عن ابن الاعرابي **الخامسة** قال ابن سيده القفا وراء العنق يذكر قال
فما المولى وان عرضت قفاه باحمل للملامة من حمار ﴿ ويروى للمحامد وقال اللحياني القفا يذكر
ويؤنث وحكي عن بعضهم هذه قفا بالتانيث وحكى ابن جني المد في القفا وليست بالفاشية فاما قوله
يا ابن الزبير طالما عصيكا وطالما عنيتنا اليكا ﴿ لنضربن بسيفنا قفيكا ﴿ اراد قفاك فابدل
الالف ياء للقافية وكذلك اراد عصيت فابدل من التاء كافا لانها اختها في الهمس والجمع اقف واقفية
الاخيرة عن ابن الاعرابي واقفاء والكثير قفي وقفي الاخير نادرة لا يوجبها القياس **السادسة**
قال ابن طريف بدأ الله الخلق وابدأهم خلقهم وفي القرآن كيف بدأ الله الخلق وفيه يبدأ الخلق ثم
يعيده في موضع آخر وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وبدأ الامر وبدأ بالامر وابدأ قدمه وعاد
وابدأ واعاد وما ابدأ فلان وما اعاد اذا لم يأت بشيء ولم يقدر عليه **السابعة** قال ابن سيده
واخرجه واستخرجه طلب اليه او منه ان يخرج وقال الجوهري والاستخراج كالاستنباط انتهى
وقد استعمل معان في لسان العرب يكون بمعنى الاصابة تقول استجدته اي اصبته جيدا واستكرمته
واستعظمته اصبته كريما وعظيما ويكون بمعنى الطلب تقول استعطيته العطية واستعتبته اي
طلبت له العتبى واستفهمته اي طلبت منه ان يفهمني قال الشيخ ابو عمرو استعمل السؤال
غالبا فيما مر نحو استكنته او بتقدير اخو استخرجته وذكر ما في الكلام وقال في سيرجه لان معنى
استكتبته طلبت منه ان يكتب فهو صريح في طلب الكتابة واذا قلت استخرجته فقد لا يكون طلبت
بل يحمل تحيل في قصد الخروج ولكن ينزل التحيل في القصد منزلة الطلب تقول استخرجت الوتد
من الحائط ويكون استفعل بمعنى التحول من حال الى حال نحو استنوق الجمل واستتيست الشاة
ويكون بمعنى تفعل تقول تعظم واستعظم وتكبر واستكبر ويكون بمعنى فعل تقول قر واستقر
ومر واستمر

ويسعى ان يكون ههنا بمعنى يخرج كاستخار لهم ربهم بمعنى اجاب ولو سمعوا ما استجابوا لكم اي
اجابوا وقول الشاعر ﴿ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ﴿ اي لم يجبه ولو حملناها على طلب
الفعل لقيل انه من باب التعبير عن الفعل بارادته وهو مجاز **الوجه**
السادس في شيء من العربية وقد ورد في الحديث فغسل يديه مرتين مرتين ولابد من النظر في
معنى هذا اللفظ وهل يقتضي غسل كل واحد منهما مرتين بسبب تكرير اللفظ ام يجوز ان يكون
غسلهما معا مرتين ويكون تكرار مرتين لذلك اللفظ فنقول المنقول عن بعض الاكابر الفضلاء من
المتاخرين وهو ابو محمد بن بري انه اذا كرر الاجناس او المصادر او اسماء العدد كان المراد
حصولا مكررا نحو جاء القوم رجلا رجلا وجماعة جماعة وزمرة زمرة اي رجلا بعد رجل وجماعة
بعد جماعة وكذلك ضربته زيدا ضربا ضربا وضربتين ضربتين وجاء رجلين رجلين واثنين اثنين وثلاثة
ثلاثة اي ضربا بعد ضرب واثنين بعد اثنين ومنه قوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا دكا وجاء
ربك والملك صفا صفا اي دكا بعد دك وصفا بعد صف وعن الشيخ ابي عمرو بن الحاجب ولا يخفى

الوجه اللفظي لاحتمال ان يكون الكلام محمولا عليه ومن ثم لم يحمل ابو علي التكرير في المصادر والاعداد واسماء
الاجناس عليه في قولك جاؤوا رجلا رجلا وحسبته بابا بابا وضربته ضربا ضربا او انفقت الدراهم
ثلاثة ثلاثة لان المقصود في هذه الامثلة وشبهها حصول الفعل على هيئة التكرير الواقع بعضه بعد بعض
لان المعنى رجل بعد رجل وبابا بعد باب وضربا بعد ضرب وثلاثة بعد ثلاثة وهو معنى مستقل
والتاكيد اللفظي قليل الفائدة لان الغرض ابلاغ المخاطب ما لعله لم يسمعه ومثل ذلك عنده قوله تعالى
اذا دكت الارض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا لا يحمل اللفظ المكرر فيها على التاكيد اللفظي لان المقصود
تكرير وقوع الدك والصف اي دكا بعد دك وصفا بعد صف وهو معنى مستقل بانه التاكيد
اللفظي لا يحمل عليه مثل قصد التكرير لفظا وابطاله مثل قصد التكرير معنى وهو المقصود من
الامثلة المذكورة وعن ابي عبد الله بن مالك بعد ذكر المعطوف في حكم التكرير وقد يغني في هذا النوع
التكرير عن العطف ومنه قوله تعالى حتى اذا دكت الارض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا اي صفا
بعد صف ودكا بعد دك ويجري هذا المجرى اسماء الاجناس واسماء العدد نحو جاء القوم رجلا رجلا
وجماعة جماعة وادخلوا اثنين اثنين وثلاثة ثلاثة ولا يحمل الاسم الثاني في هذه الامثلة على التاكيد اللفظي لانه
لا معنى للتاكيد اللفظي سوى ابلاغ المخاطب ما لعله لم يسمعه وهذا النوع له معنى مستقل عند ذلك
الوجه السابع المتكلم على علم البديع يتكلمون منه نوعا يسمى التفسير
وربما سماه بعضهم بان يستوفي الشاعر شرح ما ابتدأ به مجملا وهذا من نوع ما تساهلوا في الرسوم لفظا
ومعنى فانه لا خصوص للشعر بهذا النوع بل هو داخل في النثر والنظم معا وقد قال تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه ثم فسره تعالى بما اتى بعده وذكر امثله قول المتنبي
فتى كالسحاب الجون يرجى ويتقى ﴿ يرجى الحيا منه وتخشى الصواعق ﴿ ولم يحسن من ذكر هذا
الا قول المتنبي ﴿ ان كوتبوا او لقوا او حوربوا وجدوا ﴿ في الخط واللفظ والهيجاء فرسانا
ولا من ادخل فيه قوله تعالى هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا

الوجه الثامن في المباحث والفوائد وفيه مسائل **الاولى** قال قائل لفظ
هل تستطيع تقتضي في العرف تعددا او تعسرا او تمانعا لعمه او كون الشيء بعرضية ذلك الا ترى انه لا
يصلح في العرف ان يقال للصحيح البنية الذي لا تقوم قرينة على عجزه هل تستطيع ان تقوم هل تستطيع ان
تتكلم هل تستطيع ان تتحرك وما اشبه ذلك من الامثلة والمسؤول ههنا راجع الى رؤية الوضوء والى
حكايته فماذا اي ولا عسر ولا تعذر في واحد منهما واحسن وجوه احدها ان يكون المراد هل
رايت الفعل وتستطيع ان تحكيه ام لم تره فلا تستطيع ذلك ولا يمكن ان تحكيه ما لم تره مجال
في اخبار من لم تره لكنه اي والسؤال حقيقة عن وقوع الرؤية التي ينشأ عنها امكان الاستطاعة
في الحكاية ولو قيل هل رايت كذا فتستطيع ان تحكيه لم يكن ذلك خارجا عن استعمال اهل العرف

ولا مسكوها عندهم ولو قال قائل انه يكون الصحابي المصاحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم مدة كان يرى وضوءه
صلى الله عليه وسلم فيقال انما يمتنع ذلك اذا لم يكن حكم الوضوء متبينا من غير الفعل لكنه متبين بالآية
الكريمة فلا يمتنع مع البيان ان لا يرى كيفيته الا كفانا المتبين من الآية او من قول اخر من الرسول صلى الله عليه
وسلم وثانيها ان يكون السؤال عن دوام الذي يفعله صلى الله عليه وسلم الجيد من السؤال فكانه يقول
هل انت مستحقر لما دامت او طرأ عليك اليسر رجع من الاستطاعة حكايته وثالثها ان يحمل على ان
السؤال عن تأمله لافعال الرسول صلى الله عليه وسلم كليتها وجزئيتها ظاهرها وخفيتها حتى يأتي
بذلك على الوجه الذي وقع بكماله وتمامه وذلك ان الافعال قد يقع فيها ما لا يعلم انه مقصود الا
بتأمل يحتمل ان يكون السؤال لاجل ذلك ورابعها ان يكون السؤال عن ذكرها مجموعة متسرودة فقد
يكون الانسان عالما بالاجزاء الشتى ولو سئل عن ذكره مجموعا لتوقف وان كان لو سئل عن كل فرد لاجاب
وخامسها اذا قلنا ان كان يقتضي المداومة او الاكثرية فيكون السؤال عن ذلك ولا شك ان الفعل قد
يختلف بالدوام وعدمه فيمكن ان يكون السؤال هل يقع دوام على فعل فيستطيع ان يخبر به او لم يقع
فلا يستطيع **الثانية** هذا وضوء المعلم وقد تكلموا في انه هل يستباح به امر لا وذلك ان المعلم
والمنقول عن بعض النوري رحمه الله ان من علم غيره الوضوء اجزاه ومن علم غيره التيمم فلبعض المالكية
انه نوى الطهر استباح به الصلاة وان لم يرد الا التعليم لم يستبح صلاة وكذلك من نوى بوضوئه تعليم
الوضوء قاله ابن القاسم في العتبية والمسألة متعلقة باصل احدهما اشتراط النية في الطهارة او عدم
ذلك والثاني التشريك فيها هل يضر ام لا وقد حمل قول بعض رحمه الله على انه قول ابي حنيفة
ان التيمم لا بد فيه من نية واما الوضوء فلا وفي هذا نظر واما التشريك فظاهر ما نقل عن ابن القاسم
انه لا يضر لانه علق الاستباحة بمجرد نية الطهر ولم يتعرض لان التشريك مانع وظاهر هذا انه لا
يضر والصحيح عند الشافعية ان نية التبرد مع نية الاستباحة لا تضر وعلل ذلك بان ما يحصل وان لم ينو
وليس في الحديث دليل على ان وضوء المعلم يجزي او لا يجزي لكن فيه دليل على انه يجوز فعل ذلك اي التعليم
وقد يتكرر ان يضم اليه مقدمة اخرى ويستدل بذلك على الجواز اي جواز الصلاة به او عدم افساد التشريك
للنية نذكره في مسألة تلي هذه **الثالثة** ضرب حوار ان الوضوء عبادة وادعوا اجماع الجمعة في ذلك فعلى الخلاف
في ان كل عبادة وشرطها احد الباب المذكور وجعل العبادة يعني شرطها ممتنع وقد جعلوا كونه عبادة دليلا
على اشتراط النية ولا بد من احد امرين اما بطلان هذا الاستدلال او مخالفة لكل القاعدة التي قلناها
وهو ان جعل العبادة يعني شرطها ممتنع لانه ان شرطنا النية وجب ان لا يكون الوضوء عبادة الا بها ولو
[illegible] ذلك فكان هذا التشريك في النية مبطلا لكانت العبادة قد فعلت بدون شرطها وهو الامر
الثاني الممتنع وهذا انما على انه قصد الوضوء بهذا الفعل ولعله الاظهر **الرابعة** الخلاف
مشهور في دلالة كان على الدوام او الاكثرية او عدم دلالتها على سوى اقتران مضمون الجملة بالزمن
الماضي ومعرفة ما وقع عنه السؤال يبنى على ذلك **الخامسة** فيه البيان بالفعل عما سئل عنه
وقد تكلم بعض الاصوليين في ان البيان بالفعل هل يحصل وقسموا القول في الدليل الدال على البيان
الى ما يحصل بالمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والخط يتبعه المواضعة وفسروا الاشارة لان
المواضعة مفتقرة اليها وهي غير مفتقرة الى المواضعة والا لافتقرت الى مواضعة اخرى
ولزم التسلسل وهو محال والخط تكون تابعا للمواضعة كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني
اصلي فلو قال عليه افضل الصلاة والسلام هذا الفعل بيان لكذا وقد نقل عن قوم ان الفعل لا يكون

لعله المواضعة

بيانا والمختار عند الاصوليين خلافه فان قلت كلام الاصوليين في بيان المجمل بالفعل والسنن
ذلك ما في الحديث قلت هو في معناه لان السؤال يقتضي لابهام الامر عند السائل وخروج
الحديث بما هو الواقع مما هو محتمل مع غيره في السؤال **السادسة** لقائل ان يقول البيان
بالقول اظهر من البيان بالفعل فلم عدل عنه الى البيان بالفعل والجواب انه لو عدل عنه الى البيان
بالقول لم يكن جوابا للسؤال لانه سأل عن الرؤية والقول لا يرى وقد يتعلق الشأن بالغرض للبيان
بالفعل بان البيان بالقول قد يكون اطول ويحتاج في الزمان الى مدة اكثر من زمان مدة الفعل
فيكون عرض للفعل متعلقا بالاختصار في البيان وقد حكي في الاحتجاج لمن منع البيان بالفعل بانه
يكون اطول فيتأخر البيان عن وقت الحاجة واجيب بالمنع وانه قد يكون القول اطول وقد اورد
بعضهم السؤال فقال فان قيل البيان يحصل بالقول فالجواب انه بالفعل اوقع في النفوس وابعد
من التأويل وما ذكرناه اولى **السابعة** قد ذكرنا تفسير التور والحديث الذي جاء فيه من صفر يدل
على جواز الوضوء من انية الصفر كما يكون الوضوء من سائر الاواني الطاهرة سوى الذهب والفضة
والطاهرية لا تشبههما **الثامنة** قوله فافرغ يقتضي عدم ادخال اليد في الاناء عند ابتداء
الوضوء قبل غسلها وقد ذكرنا ان ذلك مستحب وانه لا يتوقف على الاستيقاظ من النوم وقد ذكر
فيه ان العلماء في المستيقظ جارية في غيره يعني ان الحكم يعم عليه **التاسعة** ذكر الشيخ ابو زكريا
النووي في شرحه لكتاب مسلم في قوله فدعا باناء فكفأ منها ما هو في الاصول منها وهو صحيح اي
المطهرة او الاداوة ولم يقف على هذا ابن عبد [illegible] في حديث خالد الواسطي في كتاب مسلم فدعا باناء
فكفأ منه ولعله وقع له في اصوله واراد ذلك بقوله الاصول **العاشرة** غسل الكفين
فيما في ابتداء الوضوء وان احتمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم دليل على ما ذكرناه لعموم الاستحباب
في ابتداء الوضوء لانه اما ان يكون اي النبي صلى الله عليه وسلم غسلهما من غير استيقاظ من النوم
او بعد الاستيقاظ من النوم فان كان الاول فهو المقصود وان كان بعد الاستيقاظ من النوم
كان المعنى الحكي ذلك لانه سئل عن صفة الوضوء الذي يدخل تحته هذه الهيئة اعني الغسل بعد الاستيقاظ
من النوم ولو كان كذلك لتعين ذكره لبيان الكيفية لاسيما وهو وصفه يمكن ان يتعين في الحكم وعدم اعتبارها
انما يكون بطريق يطري فلا مدخل في الحكاية عدم ذكرها **الحادية عشرة** اختلف المالكية في غسلها
هل يكون على الاجماع او على الافراد وربما بني على ان غسلها للنظافة او للعبادة وان الاول يقتضي الجمع
لانه ابلغ في النظافة والثاني يقتضي الافراد والظاهر الا يعنيهما يقتضيه لفظ الحديث من الجمع او الافراد
الثانية عشرة الرواية التي فيها على يديه تقتضي الافراد في الافراغ وحصول مسمى الغسل لليد
لكنه لا ينافي الاجماع في الغسل بعد الافراغ على احدى اليدين وحصول مسمى الغسل بدا لكنه يقتضي الافراد لها
والمحكي عن رواية اشهب عن مالك يستحب ان يفرغ على يده اليمنى فيغسلها ثم يدخلها في الاناء ثم يصب على
اليسرى وهذا مطابق لرواية افرغ على يده واما الرواية التي فيها على يديه وهي رواية خالد الواسطي
عند البخاري ومسلم فقد يفهم منها الاجماع لكن في الحمل عليه تكلف في تصور الافراغ عليهما معا
مع احتمال انه يكون من باب الجمع في الاخبار لا في المخبر عنه فانه يصح ان [illegible] افرغ على يديه اذا افرغ على كل واحد
منهما بالفعل والمحكي عن رواية عيسى عن ابن القاسم احب الي ان يفرغ على يديه فيغسلهما كما جاء في الحديث
الثالثة عشرة قوله مرتين مرتين يقتضي الافراد في غسل كل واحدة منهما ظاهرا الا انه لو غسلهما

مرتين وهما مجموعتان لم يسق لقوله مرتين ثلاثا فيه لانه لو زادها على المرتين الاولين مجموعتين لكان
قد غسلهما اربعا ومقتضى اللفظ خلافه **الرابعة عشر** فيه غسل الكفين مرتين وفي حديث
آخر ثلاثا وهو المستحب عند الجمهور وعن بعض المالكية انه اشار الى غسلهما مرتين اخذا بحديث
ابن زيد والحديث الآخر أولى بوقوعه من حيث المعنى الحاصل على سائر الاعضاء **الخامسة عشر**
قد ورد غسلهما ثلاثا في حديث آخر وهو المستحب عند الفقهاء ويحتمل ان يكون غسلهما مرتين لبيان الجواز **السادسة**
عشر فيه دليل على جواز اختلاف عدد المرات في غسل الاعضاء وسيأتي مثله **السابعة عشر**
فيه دليل على ان اسم اليد ينطلق على الكفين لانه المراد بهذا اللفظ فانه ذكر غسل اليدين الى المرفقين بعد
غسل الوجه فلو كان هو منطلق على الكفين عند الاطلاق فعلى سبيل الحقيقة او لا فيه كلام تقدم
الثامنة عشر قد ذكرنا في حديث عثمان رضي الله عنه ان فيه دليلا على جواز الاستعانة
في اسباغ الطهارة وهو جار في هذا الحديث الا انه فعل صحابي في الحديث معًا والله اعلم **التاسعة**
عشر فيه تقديم غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء وهو مقتضى المعنى الذي لاجله شرع الحكم الصا
وهو صيانة الماء عن احتمال النجاسة **العشرون** فيه دليل على ترتيب المضمضة على غسل
الكفين من غير توسط بينهما **الحادية والعشرون** قوله ثم مضمض واستنثر فيه تمسك
لمن قال ان الاستنثار يدخل تحته الاستنشاق واحد امرين الذي هو طرف الانف وقال اهل اللغة ان
الاستنثار يلزمه الاستنشاق فهو يدل على ذكر الاستنشاق ولا يلزم ما ادعي من اطلاق الاستنثار
على الاستنشاق لان لازم الشيء وجود اللازم ان يكون مدلولا عليه باسم الملزوم لفظا **الثانية**
والعشرون قد يفهم من قوله مضمض واستنثر ثلاثا ان ذلك على سبيل الجمع بين المضمضة والاستنثار
من حيث اراد العدد المذكور على مجموع الامرين ولو افترقا لكان الاشبه ان يقول ثلاثا ثلاثا كما ادعي في قوله
غسل يديه مرتين مرتين انه يقتضي افراد كل واحد منهما ولانه لو كان الواقع تفريقهما لم يكن في لفظه
ما يدل على ذلك فيكون مخالفا لحكاية الفعل الذي سئل عنه لبعض في الدلالة على هذا القدر عما
سئل عنه وهذا الذي ذكرناه من الحكاية عما ادعي ان قوله مرتين مرتين يقتضي افراد كل واحد
من اليدين **الثالثة والعشرون** قال العلماء ان الواو في قوله ثم ادخل يده فاستخرجها
فغسل وجهه ثلاثا هكذا وقع في صحيح مسلم ادخل يده بلفظ الافراد وكذا في اكثر روايات
البخاري في حديث رواه البخاري في حديث عبد الله بن زيد هذا ثم ادخل يديه فاغترف بهما
ثم غسل وجهه ثلاثا وفي صحيح البخاري ايضا من رواية ابن عباس ثم اخذ غرفة فجعل بها هكذا اضافها
الى يده الاخرى فغسل بها وجهه ثم قال هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ قال وفي
سنن ابي داود والبيهقي من رواية علي رضي الله عنه في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم ادخل يديه في الاناء جميعا فاخذ بهما حفنة من ماء فضرب بها على وجهه قال فهذه احاديث
في بعضها يد وفي بعضها يديه وضم اليها الاخرى فهي دالة على جواز الامور الثلاثة وان الجميع سنة
ويجمع بين الاحاديث بانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في مرات وهي ثلاثة اوجه لاصحابنا
ولكن الصحيح منها والمشهور الذي قطع به الجمهور ونص عليه الشافعي في البويطي والمزني ان
المستحب اخذ الماء للوجه باليدين جميعا لكونه اسهل واقرب الى الاسباغ **الرابعة**
والعشرون قد ذكرنا الكلام على الوجه في المفردات واختلاف الفقهاء في حده

ولفظ

ولفظ الحديث يقتضي ان اسم الوجه معلوم الدلالة عندهم والا لم يكن قوله فغسل وجهه
بيانا لما احتمله الاقوال المقولة فيه فيجب حمله على المتعارف الاشهر في العرف والا لزم النقل
وهو خلاف الاصل **الخامسة والعشرون** فيه دليل على الترتيب بين غسل الوجه
والمضمضة والاستنشاق **السادسة والعشرون** فيه دليل على تكرار الغسل
للوجه ثلاثا والخلاف في استحباب تكرار المغسول يشترك فيه الوجه وسائر المغسولات
اعني في التكرار **السابعة والعشرون** فيه دليل على تفاوت مرات الغسل
في الوضوء الواحد يكون الوجه مغسولا ثلاثا واليدين مرتين مرتين وحكاية هذا الوضوء
وقال القرطبي وقوله فغسل يديه الى المرفقين مرتين دليل على عدم كراهة الشفع والعمل
قال والخلاف انه يكون الاقتصار على الواحدة اذا اسبغ وان الاثنين افضل من الاقتصار
على الواحدة وان الثلاث افضل من الاثنين **التاسعة والعشرون** هذا اعتلال بان
الوجه لما فيه من الخلاف في ايجاد اجزائه بالنسبة الى الغضون والحروز وشحوم وصول الماء
الى بعضها دون بعض كما في الوجه والشعور التي عليه وما عسى ان يحدث في الغسل من حوادث
تقتضي زيادة الاعتناء بغسله لتحصيل الاستيعاب وذلك معدوم في اليدين **الثلاثون**
اصل التكرار على ما ذكر فيه دليل على استحباب عدم تركه وقد قال بعض المالكية لا يجب
النقصان عن اثنين واختلف في تعليله فقيل لان التكرار محبوب فترك المحبوب غير محبوب وقيل لانه
يخشى من الاقتصار على المرة عدم الاستيعاب هذا او معناه او قريب منه ويرد هذا التعليل
الثاني قول مالك رحمه الله لا احب المرة الا من العالم ولو كانت العلة هو الاول لم يستثن العالم
ولا من غير العالم ويرد على هذا ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة محمولا على بيان الجواز
على مقتضى التعليل الاول ولا يرد على مقتضى التعليل الثاني والله اعلم **الحادية**
والثلاثون قوله الى المرفقين فيه من الكلام ما في الكلام على الآية الكريمة واقتضى ذلك
دخول المرفقين او عدم اقتضائه من حيث ان الحكم لا يسها الغاية او محمل على معنى مع وكلا بيان في لفظ
الراوي لشيء من ذلك وبحث ان يكون متبينا عند اطلاقه وليس وجوب ادخال المرفقين او عدم
ادخالهما مأخوذا من لفظ الراوي فيحتاج الى ذكر المباحث المتعلقة بلفظ الآية الكريمة لان
تلك مقتضية للوجوب اللهم الا ان يسلك طريقة من يقول ان الآية مجملة تبين بالفعل فيمكن
ان يكون ما وقع من الفعل دالا على الوجوب ان كان بيانا وكان المرفقان داخلين في الغسل
لكن الراوي لم يبين ذلك اعني دخول المرفقين في الغسل فرجع البحث الى معنى الآية في لسان
العرب **الثانية والثلاثون** قوله مسح يقتضي المسح منه ولم يشترط في الاجزاء
اعني الباء فعينه حتى لو وقع على راسه الماء من مطر او ميزاب اجزأه قال في الاستقصا
من كتب الشافعية وسواء اجرى الماء على راسه او لم يجر وقيل لا يجزئه حتى يمسح بيديه
على راسه او يجري الماء بطبعه عليه ورأيت في كتب الاقوال الى الحسين بن رزقون
المالكي انه لا يجزيه ان يمر بلله حاجبه على مثل راسه حكاه ابن حبيب عن ابن الماجشون
والذي يتوضأ بالمطر ينصب يديه للمطر فيمسح بالبلل راسه واما الغسل فيجزيه ان

يؤتيه على جسده بما اصابه من ما المطر او غيره لان ما الغسل كثير يعلو باليد ويصرف معه على العضو
وليس كذلك ما المسح لتسارعه واما اذا لم يشترط الفعل في الاجزا فهل يقال هل هو معتبر في الكمال
حتى انه من فعل هذه الصورة لم يات بالسنة هذا احتمل ولو قيل به لم يبعد والله اعلم الرابعة
والثلاثون قوله فيه لم يشترطوه في الاجزا حتى لو مسح بعود او اله عن اجزاه وهذا
ظاهر في الاجزا الا انطباقه على مقتضى الامر وظاهر في الكمال ايضا حتى يقال لمن مسح راسه بعود
او خشبة انه لم يات بالسنة **الخامسة والثلاثون** في الحديث ادخال اليدين في الانا بعد غسل
الوجه واخراجهما بكل الطهارة وعند الشافعية تفصيل وتقسيم الى ثلاثة احوال احدها ان ينوي
رفع الحدث فيصير الما مستعملا اذا انفصل اليدين من الما والثاني ان يقصد الاغتراف فلا يصير الما
مستعملا والثالث ان يغفل عن نية رفع الحدث وقصد الاغتراف فالمشهور انه يصير مستعملا اذا ثبت
هذا فيمكن ان يترك ان الما المستعمل طهور لا لفساد الاستعمال ان يقول لو كان الاستعمال مفسدا
للما لكان بعض صور الاغتراف مفسدا للطهارة لان من جملة صور الاغتراف ما اذا نوى رفع
الحدث عن اليدين او غفل عن النية على المشهور وذلك مفسد للما مفسد للطهارة اذا وقع
غسل بقية الاعضا به لكن الما كما وقع في الحديث بيانه انه لو كان الاستعمال مفسدا لكان بعض صور
الاغتراف مفسدا للطهارة وانما قلنا انه لو كان بعض صور الاغتراف مفسدا للطهارة لوجب
البيان لان من لوى انه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم جواز الانغماس ولا سيما في الفعل الذي يقصد
بوصفه الاتباع وبفعله صلى الله عليه وسلم في هذا امر دد بين صور عديدة فلم يحصل الاتباع في صورة
الفعل المتردد لا مكن وقوع المكلف في الصور الممنوعة على تقدير ان يكون بعض صور الاغتراف
مفسدا لوجب البيان على ذلك التقدير وايضا فلو فرضنا نية الاغتراف حتى لا يصير الما مستعملا
لوجب تجديد النية بعد اخراج اليدين وجوب نية الاغتراف والتجديد بعد اخراج اليدين
الاحكام الخفية التي لا بد ان يعلم مطلق الفعل فلا يمكن اهمال بيانها وانما قلنا لم يجب البيان لانه لو
وجب لوقع ولم يقع لانا نقل البيان في شي من الروايات وايضا فان الوضوء من الامور المكررة
التي لا تحصى مرات تكررها بمقتضى العادة فيكون احكامها مستفيضة فلو كان الحكم وجوب قصد
العادة
الاغتراف وقصد نية الحدث او استصحابها مفسدا للطهارة ووقع ذلك لاقتضت
ان يشتهر وحدث لم يشتهر دل على عدم البيان وهذا الاستدلال اجمع متين وليس من الجدليات
التي تعد في النظر قوة بعضها على بعض والذي يعترض عليه به وجهان احدهما انه مبني على ان هذا
الفعل وقع من النبي صلى الله عليه وسلم اعني ادخال اليد بعد غسل الوجه واخراجها ويكون قوله
هكذا راى وضوء النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخل تحته هذا الفعل وانما هو من فعل الراوي والثاني
انا لا نسلم عدم البيان وما ذكروه من عدم النقل يجاب عنه بانه لا يلزم من عدم العلم العلم بالعدم
والجواب عن الاول ان الظاهر من الاشارة في قوله هكذا اعودها الى جميع ما
فعله الراوي لا الى ما يعلم انه غير مقصود وعن الثاني من وجهين احدهما ان الفقها قد استعملوا
مثل ذلك فيما لا يحصى يعني انهم يقولون لو كان لنقل وانه فالاصل في العدم بقيته والمقصود
الطرد وانه يفيد رد نار ما زاده على ذلك وهو ان بمقتضى العادة انه لو كان لوقع الشان
لاشتهر واعلم انه لم يعتبر في دليل يبنى عليه طهورية الما المستعمل والعلل التي يذكر
في ذلك من ذلك العادة واستعمال المانع وغير مناسبة تأدى العبادة لعدم الطهورية لان
الالة الحسية اذا استعملت في مقصودها اثر ذلك ضعفا كالسكين اذا استعملت في

مقصودها

مقصودها فكذلك الالة الشرعية وان الاعضا تقوم بها مانع يقدر ويكون الوضوء فعل المانع الى
الما وعنها فزوالها اسما الاولى ويمكن يعلم بالضرورة انه لم يقم بالاعضا شي وليس الا منع شرعي
من امور ممتنعة الشرع الى استعمال المطهر ولو وجد نا شيئا من هذا فانما بالاعضا مقصور فيه الا انقال
بل لو نص الشرع على فساد الما المستعمل لم يلزم شي من هذا التعليل واقوى ما قيل على فساد الماء
المستعمل ان الاولين لم يجمعوا المياه المستعملة مع حاجتهم للاحتياط في العادات ولو كان طهورا لجمعوه
ولم يعدلوا الى التيمم ويقال على هذا انه استدلال بفعل الاولين لعدم الجمع والتيمم فالمسار اليهم
بذلك اما ان يكونوا كل الامة او بعضهم فان كانوا كل الامة فالملازمة بين كونهم لم يجمعوا وبين فساد الما ان
كانت ثابتة يلزم ان يكونوا اجمعوا على ان الما المستعمل فاسد وذلك باطل لنقل الخلاف في المسالة اعني
المتقدمين ولانه يلزم ان يكون من ادعى طهوريته بعدهم خارقا للاجماع ويحب تبريه ائمة الفتوى عنه
وان لم تكن هذه الملازمة ثابتة جاز ان يكونوا اجمعوا على عدم الجمع وانهم او بعضهم لم يثبت
ثبوت هذه الملازمة وانه لا يلزم الجمع فسقط الدليل وان كان المشار اليهم بعض الامة فلا
حجة بذلك في محل الخلاف **السادسة والثلاثون** قوله فعل يحتمل ان يراد
به شرع ويحتمل ان يراد به فرغ ويحتمل ان يراد اراد وهذا الحاد لا شك فيه ولو يه بمعنى فرغ
حقيقة لان الفعل الماضي ما تقدم زمن وجوده على زمن الاخبار عنه فاذا انتهى الفعل
كان اطلاق الفعل الماضي عليه حقيقة الا ان الحقيقة ههنا لا يمكن ان يراد اما اذا اعتبرنا الفعل
والمعاني في قوله فاقبل بهما وادبر لا يجوز ان يكون بعده تقدم المسح عليه حتى يكون الاقبال والادبار
بعد زمن المسح واذا تعذرت الحقيقة ولا ضرورة تدعو الى ان يحمل على اراد لامكان ان يحمل على
شرع فيكون اقرب الى الحقيقة لوجود المسح فيه الا انه يعارضه انا اذا حملناه على اراد حصل الوفا
بان الاقبال والادبار فيما يسمى مسح الراس حقيقة لا سيما مع مراعاة تعقيب الفا الثانية
والثلاثون فيه دليل على ان وظيفة الراس المسح دون الغسل كما دل عليه القران المجيد
وعند المالكية والشافعية اختلاف في ان الغسل هل يجزيه او لا ورجح عند الشافعية الاجزا
ووجه فان الغسل مسح وزيادة ولانه ابلغ اي من المسح فكان يجزيه بطريق الاولى وهذا عندنا
ضعيف فان الغسل مسح وزيادة ممنوع واما ان يكون كذلك ان لو كان المسح هو مجرد احساس
العضو بالما الذي هو اعم من الغسل فيمكن حينئذ ان يدعى ان الغسل الاخص هو الاعم وزيادة ويمكن
منع ذلك بل يؤخذ في المسح قيد الاقتصار على ما دون الاسالة والصب وهو مع هذا القيد مقابل
للغسل المأخوذ فيه قيد الاسالة والصب لا داخل فيه ويدل على ذلك ان الغسل لا يسمى مسحا
عرفا ولو حلف لا يمسح راسه فغسله لم يحنث **الثامنة والثلاثون** فيه دليل على
المدى المسح وللشافعية وجه في اشتراطه وهذا الخلاف في المد المذكور عند الحنفية
وان في بعض الروايات عن اصحابهم لا يجوز الا ان يكون بمدود السلع ربع الراس وفي بعض
الروايات يجوز وان كان موضوعا غير ممدود ماخوذ من انه لا يسمى مسحا والحديث لا
يدل على ذلك الا على طريقة سنذكرها **التاسعة والثلاثون** فيه دليل على مسح
الراس باليدين معا دون احدهما **الاربعون** مقتضى الحديث مسح جميع الراس ومالك
رحمه الله يوجبه واجازه المزني من اصحاب الشافعي وهو رواية عن احمد ومذهب

الثاني نفي أن الواجب المسمى وعن أبي حنيفة أن الواجب ربع الرأس وربما عُبِّر عنه بالناصية
والأتباع مالك رحمه الله اختلاف فيما عزي عنه إلا أنصار على البعض فمنهم من يقول الثلثان
ومنهم من يقول الثلث ومنهم من يقول الناصية ولا يلزم من هذا أن تكون هذه المقادير هي
القدر الواجب على أصولهم والله أعلم **الحادية والأربعون** من لم يرد الاستدلال
بالحديث على وجوب التعميم فله مسلكان المسلك الأول أن يذهب إلى أن الفعل للوجوب
والقاضي أبو محمد عبد الوهاب المالكي يعتقد ذلك إلا أن المرجح في الأصول خلافه أعني عدم
دلالة الفعل على الوجوب المسلك الثاني أن يذهب إلى الإجمال في قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم
وقد نقل ذلك عن بعض الحنفية ووجهه فإنه يحتمل أن يكون المراد منه مسح جميع الرأس وأن يكون
المراد مسح بعضه وليس أحدهما أولى من الآخر فكان مجملا وإذا كان مجملا كان الفعل بيانا لم يقل
الاستيعاب بيان للإجمال الواجب وبيان المجمل الواجب واجب فالاستيعاب واجب وقد سلك
هذا المسلك بعض المالكية فقال بعد ما تكلم على كون الباء للتبعيض فيقول الخصم وإن سلمنا على أن الباء
تكون مُبعِّضة وغير مبعضة فذلك يوجب فيها إجمالا أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فكان فعله
بيانا للمجمل الواجب فكان مسح كله واجبا والاعتراض عليه في مقامين المقام الأول منع الإجمال
وهو الحق وفي علم الأصول واستدلوا عليه بأنه لم يثبت عرف في استعمال المسح ذلك في البعض
لزوم الاستيعاب وإن ثبت أنه في البعض فلا إجمال على كلا التقديرين وفي هذا الاستدلال نظر لأن محل
التردد إما عرف الاستعمال العام الذي يتبادر الذهن إليه أو مجرد ثبوت عرف الاستعمال مطلقا
من غير هذا القيد أعني العموم في عرف الاستعمال فإن كان محل التردد هو الأول فلا
يلزم من انتفائه عدم الإجمال لجواز أن يعارض عرف الاستعمال في وجهين متكافئين على تقدير
انتفاء العرف العام أو سقط الملازمة بين انتفائه تكافؤ دليلين في الدلالة على الوضع اللغوي
فيحصل الإجمال على تقدير انتفاء العرف العام وسقط الملازمة بين انتفائه وعدم الإجمال وإن كان
محل التردد ثبوت عرف الاستعمال لا بقيد العموم فلا يلزم من ثبوت ذلك في البعض عدم الإجمال
لجواز أن يعارضه عرف آخر في الاستعمال على سبيل التكافؤ فيحصل الإجمال والذي يوضح هذا أن
الذي لو قال إن الباء للتبعيض وإن عرف الاستعمال قد جرى في ذلك لا يدعون أن ذلك من العرف العام ثامن
كلفظ الغائط أو الدابة ومع ذلك فلم يقولوا بالتعميم

المقام الثاني أنا لو سلمنا الإجمال فلا نسلم أن ما ذكر من الفعل يكون بيانا ومستند المنع وجهان
أحدهما أن الفعل إنما يكون بيانا إذا اقترن به دلالة على قصد النبي صلى الله عليه وسلم أو قرائن تدل
على ذلك أو يقول سوقه على أنه الفعل الأول بعد الإجمال وشيء من ذلك لم يثبت وأما تخصيص
هذه الصورة وما هو في معناها وهو أنه ورد فعلان كل واحد منهما يصلح للبيان مسح النبي صلى الله
عليه وسلم لجميع الرأس ومسحه للناصية وحمل المقدم منهما وإلغاء جهة البيان والتساوي
في الدلالة فيكون أحدهما بيانا من غير تعيين وذلك يوقف الدلالة وأعلم أن هذا المحكي عن الحنفي
في الإجمال والبيان في المسح على الناصية وقد نقل عن الحنفية في الإجمال المرتضى في العمل وحمل
لفظ الآية الكريمة يجعل مبيّنا بالفعل وعلته في ذلك جميع ما ذكرناه إلا الوجه الأخير وهو
تعارض الفعلين **الثانية والأربعون** تدل على استحباب هذا الإقبال والإدبار

في

في مسح الرأس والمالكية وبعضهم يرون أن البدء من المؤخر إلى المقدم من السنة لا من الفضائل
على اصطلاحهم في الفرق بينهما وأصل الفعل إنما يدل على أصل الطلب وما زاد عليه مشكوك فيه
يحتاج إلى دليل **الثالثة والأربعون** قوله في رواية وُهَيب فمسح رأسه فأقبل به وأدبر
فيه ضمير يذكر والمراد وهو خلاف رواية فأقبل بهما وأدبر فإن ذلك عائد إلى اليدين وأما
هذه فقد حمله على المسح أي أقبل بالمسح وأدبر ويجوز ذلك ويحتمل وجهين أحدهما أن يعود
إلى المصدر الذي دل عليه الفعل والثاني أن يكون الضمير للرأس وفي الكلام حذف أي أقبل
بيده برأسه وأدبر **الرابعة والأربعون** هذا الإقبال والإدبار المذكور على مسح الرأس في
حكاية كان مخصوصة على هيئة مخصوصة وهي حالة وجود الشعر لأنها الحالة الغالبة في
حق رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك في دلالته على الاستحباب في مثل هذه الحالة وأما
إذا انتفى كما في محلوق الرأس والأصلع فالمنقول عنه أنه لا يستحب الرد من المؤخر إلى المقدم
بناء على معنى مناسب جعل علة وهو أن المقصود من الإقبال والإدبار مسح وجهي الشعر
وهو معنى مناسب فيكون علة والأصل انتفاء الحكم عند انتفاء علته ولقائل أن يقول الأصل
اتباعه وفي محل النص وصفان أحدهما خاص والآخر عام والخاص وجود الشعر في الرأس
فإذا انتفى الخاص ونفينا الاستحباب عند انتفاء الشعر كنا ألغينا في الحكم معنى لم يقم دليل
على إلغائه ويؤيد هذا استحباب إمرار الموسى على رأس الأصلع وإن كان المعنى الأخص
الذي هو حلق الشعر منتفيا وإن المعنى المذكور في الإقبال والإدبار ليس فيه التجرد مناسبة
تقتضي التخصيص والله أعلم **الخامسة والأربعون** فيه دليل على استحباب البداءة
بمقدم الرأس واستحباب ما انتهى إليه فيه واستحباب ما انتهى إليه في اليد أيضا فهذه ثلاث
مسائل **الثامنة والأربعون** لا شك في أن المراد باليدين ههنا الكفان وقد تقدم أن
اليد حقيقة في جملة العضو من أطراف المناكب وبعض الناس يحمله عند الإطلاق على الكف وظاهر
هذا يقتضي أنه حقيقة فيها لأن المحمول عند الإطلاق وعدم القرينة حقيقة فإن كان
لا يرى أنه حقيقة في جملة العضو من أطراف المناكب وبعض الناس يحمله عند الإطلاق على
الكف وظاهر هذا يقتضي أنه حقيقة فيها فيحيل أو باطل وإن أراده فهو مشترك بين الكل والجزء
وهو جار كما في لفظ الإنسان وإذا ثبت هذا الحمل على الحقيقة الأولى لم يتعذر حرما وإذا
تعذر وقلنا بالاشتراك فقد تعين حمله على الحقيقة الأخرى ولأن المشترك إذا انحصر
في معنيين وتعذر الحمل على أحدهما وجب الحمل على الآخر وإن قلنا بأن اللفظ حقيقة في الجملة
مجاز في البعض فلا يتعين حمله على البعض المعين الذي هو الكف إلا بدليل ودليله العرف في
استعمال مثل هذه اللفظة في مثل هذا المحل واللفظ متروك عليه فلا تتأدى السنة إلا به فلو مسح بعض
ذراعيه لم يكن مؤديا لها **التاسعة والأربعون** ومثل هذا الحرف يحمل على المسح بظاهر
الكفين ويدل اللفظ عليه ولا تتأدى السنة بالمسح بظاهرهما وإن كان إطلاق اللفظ
يتناوله **الخمسون** الشيخ أبو القاسم الجلاب البصري المالكي رحمه الله اختار في
صفة مسح الرأس أن يلصق طرفي اليدين بمقدم رأسه ثم يذهب بهما إلى مؤخره ويرفع
راحتيه يعود به ويقرّ أصابع يديه وعن بعض المتأخرين عن زمنه غير هذه الصفة
بأن يمضي بأصابع يديه على وسط رأسه رافعا راحتيه عن وسط رأسه وهذه
الصفة تنحو نحوا آخر وجه إلى الصفة التي اختارها الشافعية في مسح الأذنين في السبيل

وقد علل ما قاله الشيخ أبو القسم بأنه إنما اختار تثليث المسح، واعترض عليه بأن التكرار المكروه إنما يكون
بماء جديد، ولقائل أن يقول: في الحديث ما يدل على خلاف ما اختاره من هذه الصفة، فإن العضو حقيقة
في جملته، فيكون قوله فأقبل بهما وأدبر راجعا إلى جملة الرأس، وعلى ما ذكره من الصفة لا يكون مقبلا
ومدبرا إلى المسح بهما لو نوزع قوله أقبل بهما وأدبر كالتفسير لقوله مسح رأسه بيديه، فيقتضي
أن يكون محلا ماسحا بيديه، وذلك مقابلة بينهما زمن حصول الإقبال والمسح، ونصا فإن الحال تقييد
الذي هو حقيقة في الجملة. **الحادية والخمسون**: هذه الهيئة المذكورة في الحديث لا
تقتضي أكثر من الإقبال والإدبار، وذكر بعض الفقهاء زيادة في كيفية استيعاب مسح الرأس وقال:
والأخت ملصقة بالأخرى، إبهاماه على صدغيه، ثم يذهب بهما إلى قفاه، ثم يردهما إلى المكان
الذي بدأ منه، وفي هذا زيادة إلصاق إحدى المسبحتين بالأخرى ووضع الإبهامين على الصدغين،
وليس في الحديث ما يدل على ذلك، ولعل ذلك إرشاد إلى تحصيل الاستيعاب والهيئة المتيسرة
لذلك، وإلا فإن ادعى أن ذلك مستحب شرعا فلا بد له من دليل، لأن الاستحباب حكم شرعي يتوقف
على دليل شرعي. **الثانية والخمسون**: الحديث يقتضي مسح الرأس مرة واحدة كما تقدم في
حديث عثمان رضي الله عنه، وليس ذلك مأخوذا من حيث إن الدلالة قاصرة على المرة وإن الأصل
عدم الزيادة، بل لقرينة أخرى وهي التفرقة بين الممسوح والمغسول في ذكر العدد، ولو كان مسحه
فيه لم يكن الاقتصار عليه في المغسول دون الممسوح، حيث يوجب أصلا. وقد روى سفيان بن
عيينة هذا الحديث عن عمرو بن يحيى بسند مالك، فذكر فيه مسح الرأس مرتين. قال أبو عمر
الحافظ: لم يذكر فيه أحد مرتين غير ابن عيينة، قال: وأظنه والله أعلم تأول الحديث قوله فمسح
رأسه بيديه أقبل بهما وأدبر، وذكر أبو عمر هذا أن ابن عيينة أخطأ فيه، يعني في هذا الحديث
في موضعين، وجعل أحدهما هو الذي ذكرناه من ذكر المسح مرتين، والظاهر أن هذا التأويل
الذي ذكره صحيح، لأنه يحتمل أن يحمل عليه رواية الشافعي والتابعة، لما استحبوا التكرار في مسح الرأس
تكلموا في أن الذهاب والرد مسحة واحدة، إذ الذهاب وحده مسحة، فقيل: إن لم يكن على رأسه
شعر، أو كان عليه شعر لا ينقلب بذهابه، فلا يرد ردهما لكونه غير مقصود، أو لطوله، فإن مراده
من المقدم إلى المؤخر واحدة. قال الرافعي رحمه الله: قال في التهذيب: ولا يحسب الرد والحالة هذه
مسحة أخرى لصيرورة البلل مستعملا بحصول مسح جميع الرأس، وإن كان على رأسه شعر
ينقلب بالذهاب فليرد ردهما جميعا مسحة واحدة لتستوعب البلل جميع الرأس، فإن
منابت الشعر مختلفة، منها ما يكون وجهه إلى مؤخره، فالذهاب يبتل بواطن القسم الأول وظواهر
الثاني، فإن لم يبتل ظواهر الأول وبواطن الثاني. **الثالثة والخمسون**: الأفقه، وعليه إذا
حصل القدر الواجب في المسح على اختلاف المذاهب فيه لم يعد اشتراط هيئة
مخصوصة في ذلك، وإنما الاختلاف في الهيئة المستحبة، وقد اختلفوا في ذلك بعد اعتبار
الاستيعاب على مذاهب: المذهب الأول أن يبدأ الماسح من مقدم الشعر مما يلي الوجه
ويذهب بيديه إلى قفاه ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه، وهو مبتدأ الشعر مما يلي الوجه،
ويستدل له بهذا الحديث، إلا أنه عورض بقوله في الحديث فأقبل بهما، فإن الإقبال المرور
على الهيئة المذكورة يكون الأول المرور إلى جهة الدبر، وعلى هذه الهيئة المذكورة يكون الإقبال
المرور إلى جهة الدبر والإدبار المرور إلى جهة القبل، فكان يقتضي الصفة المذكورة أن

أن يقال: فأدبر بهما وأقبل. وأجيب عن هذا الاعتراض بوجوه: الأول أن الواو لا تقتضي ترتيبا فلا فرق
بين أقبل وأدبر، وأدبر وأقبل، فيحمل على الثاني لظهور الدلالة على ذلك من قوله بدأ بمقدم رأسه إلى آخره
وقصور الدلالة للمعارض الذي ذكرناه عنها، ويؤيد ذلك رواية البخاري في حديث سليمان بن بلال: ثم أخذ
بيده ما مسح رأسه فأدبر بيديه وأقبل، وفي كلام بعضهم إشارة إلى ترتيب التقديم في الإقبال معنى
التفاؤل، وهذا التفات للفظ الإقبال والإدبار على معناه الإفرادي لنكتة عقلية، وهو أن الإقبال المرور
إلى جهة القبل والإدبار المرور إلى جهة الدبر، ولكنه تصرف في اللفظ في التقديم والتأخير. الوجه
الثاني: أن الإقبال والإدبار من الأمور الإضافية يختلف بالنسبة إلى ما إليه يقبل وعنه يدبر، فما كان
إقبالا إلى شيء فمقابله الإدبار عنه، فيمكن أن يكون الإقبال منسوبا إلى مؤخر الرأس والإدبار منسوبا
إلى البداءة، أي يكون إليه الإقبال وعنه الإدبار، وهذا تصرف في المعنى الإفرادي بالنسبة إلى اللفظي،
أعني الإقبال والإدبار، لأنه لم يجعل الإقبال هو المرور إلى جهة القبل بل أعم من هذا، وهو المرور إلى الجهة
المقصود إليها، والإدبار عن الجهة التي أقبل عليها كيفما كانت الجهة، وفيه مع ذلك إبقاء الهيئة على ما هي
عليه: الابتداء بمنابت الشعر التي تلي الوجه إلى القفا، والرجوع إلى الحديث. الوجه الثالث:
أن الفعل يطلق تارة باعتبار مبتداه، ومنتهاه أخرى، فيقال: ابتدأ بمقدم رأسه أدبر لأنه فعل
إلى الدبر، فسماه بما يؤول إليه، وبهذا المعنى تؤول رواية من روى فأدبر وأقبل على أنه بدأ بالمقدم
رأسه، وسماه إدبارا لأنه فعل إلى الدبر، فسماه بما يؤول إليه. قال بعض المصنفين: وهي مسألة خلاف في
أصول الفقه: هل يسمى الفعل بمبتداه أو منتهاه؟ قلت: فعلى هذا الإقبال انتهاء لمؤخر رأسه أقبل
اعتبارا بالمنتهى، ويسمى وفي الاصطلاحين ولكنهما افترقا في تسمية المقدم رأسه ذاهبا إلى الآخر، فصاحب
الاصطلاح الأول يقول أقبل لأنه لم يزل إلى جهة القبل، وصاحب الثاني يقول أقبل باعتبار الابتداء. الوجه
الرابع: نقل عن العابد المشهور الموصوف بالولاية محرز بن خلف المغربي أن أقبل بهما مأخوذ من القبل
في العين، وهو ميل الناظر، وكثيرا ما يكون في الخيل، قال: فرس أقبل، فمعنى أقبل بهما أي أمالهما. الوجه
الخامس: أن يكون أقبل من باب أفعل الذي يأتي على التعدية في الفعل نحو أدخله وأخرجه، فيكون معنى أقبل
بيديه أدخلهما في القبل، وقد قالوا إن هذا اطرد في غير المتعدي، سماع في المتعدي، وأقبل من غير المتعدي
وإنما عدي بالباء. الوجه السادس: أن معنى أقبل دخل في قبل الرأس، كما يقال: أنجد وأتهم إذا دخل
نجدا وتهامة. المذهب الثاني: أن يبدأ الماسح من مؤخر رأسه إلى مبتدأ الشعر ثم يرد إلى
المؤخر، وهذا أخذا بظاهر قوله أقبل ذهب إلى القبل، وأدبر ذهب إلى الدبر، وقد جاء البداءة بالمؤخر
في حديث الربيع بنت معوذ، وحديثها عند أبي داود والترمذي وابن ماجه مختصرا ومطولا، وهذا
وإن حافظ على ما ذكرناه إلا أنه يصادمه قوله بدأ بمقدم رأسه مصادمة يتعذر عليه دفعها، والأولى
أن يحمل حديث الربيع على بيان الجواز، ولا يعارض به الفعل إذا اختلف وقتاهما. وذكر الحافظ أبو بكر بن
العربي قال: ولا أعلم أحدا قال إنه يبدأ بمؤخر رأسه إلا وكيع بن الجراح، كما ذكره أبو عيسى عنه، والصحيح
البداءة بالمقدم، وهي رواية الحفاظ كلهم، ورأيت في كتاب الأنوار أن الحسن بن حي قال: يبدأ بمؤخر الرأس.
المذهب الثالث: أنه يبدأ بالناصية ثم ينقل يديه إلى مقدم رأسه ثم يذهب بهما إلى قفاه ثم يردهما إلى
ناصيته، وهو الذي بدأ منه، ومعنى هذه الصفة مروي عن أحمد بن داود المنسوب إلى المالكية، وهذه الصفة جامعة
بين قوله فأقبل وأدبر من الجهة إلى جهة الإدبار، وبين قوله بدأ بمقدم رأسه؛ أما أقبل فلأنه مر من هذه الصفة إلى مقدم رأسه
جهة القبل، وأما كونه بدأ بمقدم رأسه فلأن الناصية تسمى مقدم الرأس، فيصدق عليه أنه بدأ بالمقدم،
لكني لم أقف في رواية من الروايات على فعل هذه الصفة من الراوي، ولا من النبي صلى الله عليه وسلم،
وما كان بها أخذ إلا مجرد قصد الجمع بين اللفظين، أعني البداءة بمقدم الرأس وقوله أقبل وأدبر قال

لعله لم يبدأ

صوابه أدبر

لم ترد بذلك رواية قلنا ولا في المقدمة او بعضها مع تقرير ظاهر اللفظ فيكون العمل بها أولى من هذه الكيفية
الرابعة والخمسون قد ذكرنا فيما مضى لفظ الحديث للمسح باليدين والمراد به الجمع بينهما
في المسح لا الاقتصار على احدهما وفيه معنى آخر يقتضيه ظاهر الحديث وهو ان المسح بجملة اصابع كل واحدة
منهما لما في دلالة لفظ اليد عليه والحنفية يرون انه لا يجوز مسح الراس باصبع او اصبعين ويجزيه بثلاثة اصابع
ويقولون عن زفر انه اذا مسح باصبع او اصبعين وبلغ ذلك ربع الراس يجوز ولا اعتبار بالاصابع في الاجزاء
عند مالك والشافعي رحمهما الله ولا يبعد ذلك من ان يؤخذ من الحديث استحباب المسح بالجميع لدلالة لفظ اليد
عليه ويقول ان الاقتصار على بعض الاصابع يخالف السنة والحنفية وجهوا الاجزاء بثلاثة اصابع
بان الاكثر يقوم مقام الكل وهذه قاعدة غير مطردة ولو من حكم لا يقوم فيه الاكثر مقام الكل مع الاضطرار
لا يحصل لنا لو كان الاكتفاء بالاكثر قاعدة الاستحباب واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يكتفى في اقامة السنة
بالاكثر من الاصابع الا بدليل يخصه ويرجحه **الخامسة والخمسون** يدل على تجديد الماء لمسح الراس
من قوله ثم اخذ بيده ماء فمسح راسه والخلاف في جواز ذلك بين من يعتد بخلافه وذكر بعض الامامية
انه لا يجوز ان يستانف لمسح الراس والرجل ماء قال وردت رواية شاذة انه يستانف يعني ماء جديدا قال
وهو محمول على التقية وليس قوله انه لا يعتد بخلافهم من جهة بدعتهم اذ المبتدعة … لفظ الامة
… ودلائل الاجماع لا تنهض … لعدم حصول الاهلية
الاجتهاد لهم وعدم حصول الاهلية بسبب … الشريعة المقطوع بها التي لا بد في الاجتهاد منها
وهو خبر الواحد ولا فرق في عدم الاهلية وعدم حصول ما يحتاج اليه بين ان يكون بسبب ما هو حجة
وبين ان يكون بسبب … والله تعالى اعلم **السادسة والخمسون** وكان
الجواز … صفة الوجوب او صفة الاستحباب يرجع هذا الى مسألة
الماء المستعمل في رفع الحدث ومسح الراس ببلل اليد الذي ارتفع به الحدث فمن يرى ان الماء المستعمل غير طهور
منع مسح الراس ببلل اليد ومن يراه طهورا اجاز مسحه ببلل اليد … لكن مالكا وهو قائل بطهورية
قال لا ياخذ ولا يمسح راسه ببلل لحيته بل ياخذ ماء جديدا وهذا لا يدل على الماء المستعمل **السابعة والخمسون**
اختلفوا في المضمضة والاستنشاق هل الافضل فيهما الجمع او الفصل وعند الشافعية قولان احدهما
ان الافضل الفصل لحديث طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفصل
بين المضمضة والاستنشاق وهو حديث … ابو داود وليس في الصحيحين والثاني ان الجمع افضل وهو
مقتضى هذه الاحاديث الصحيحة التي ذكرت في الصحيح قال … البخاري واختلف
اصحاب مالك رحمه الله في … على وجهين احدهما ان الافضل عنده ان يأتي
بمضمضة واستنشاق في غرفة واحدة ثم يأتي بذلك … ثلاث غرفات والثاني
ان يأتي بالمضمضة على التسوية بثلاث غرفات ثم يأتي بالاستنشاق على التسوية بثلاث غرفات فيأتي بهما
في ست غرفات وذكر مالك في موطئه انه لا بأس به من غرفة واحدة يعني المضمضة والاستنشاق وقال
الشافعي وهو يحتمل ان يريد ان يفعل المضمضة كلها والاستنشاق كله من غرفة واحدة ويأتي بالمضمضة
والاستنشاق في غرفة واحدة ثم يأتي بهما في ثلاث غرفات **الثامنة والخمسون** المرجح عند
الشافعية او بعض متقدميهم ان الفصل افضل … احاديث الصحيح تقتضي الجمع وان حديث
الفصل خارج عنه … الترجيح المذكورة فيه تقتضي ترجيح الجمع والله اعلم **التاسعة**
والخمسون حديث طلحة بن مصرف متردد الدلالة بين تفسيرين احدهما انه يأخذ غرفة
يتمضمض بها كلها وغرفة اخرى يستنشق بها كلها والثاني ان يأخذ ثلاث غرفات يتمضمض بها وثلاث
غرفات للاستنشاق وقد فصل بها بين الكيفيتين عند الشافعية … الكيفية الاولى على هذا

القول

القول ويحتمل ان يكون الفصل بينهما عبارة عن عدم خلطهما في الفعل اي لا يكون بعض الاستنشاق
مقدما على شيء من المضمضة والاستنشاق وبين الفصل بهذا التفسير لا يكون مخالفا للعمل برواية
الجمع … بعض روايات الجمع **الستون** اذا كان الفصل على احدى التفسيرين وهو
ان يفرد المضمضة بغرفة او بثلاث غرفات قبل الاستنشاق فلينظر في الفاظ الاحاديث فان اقتضى بعضها
هذا التقديم للمضمضة على الاستنشاق واقتضى ترتيبها على ترتيب الاستنشاق كان دالا على طلبية هذا
التقديم وللشافعية اختلاف على قول الفصل في ان هذا التقديم اعني تقديم المضمضة على الاستنشاق
مستحق او لا ورجح الاستحقاق بانهما عضوان يتعلق الوضوء بهما كسائر الاعضاء ووجه الاستحباب
بانهما … بمنزلة العضو الواحد وهذا اضعف والاول اقرب شبها والاولى النظر في مقتضيات
الالفاظ وترجيحها على مثل هذه التعاليل من الاقيسة الشبهية والاستحسانات والله تعالى اعلم **الحادية**
والستون الذي ذكره في الاصل من رواية خالد الواسطي ثم ادخل يده فاستخرجها فمضمض
واستنشق من كف واحدة يفعل ذلك ثلاثا يقتضي الجمع والوصل وهو يحتمل وجهين احدهما انه اوقع المضمضة
والاستنشاق من كف واحدة يتمضمض ثلاثا من غرفة واحدة ويستنشق ثلاثا منها والثاني انه يأخذ
غرفة يتمضمض منها ثم يستنشق ثم يأخذ اخرى كذلك والكيفية عند الشافعية تحتمل هذين
الوجهين واختلفوا على الكيفية الاولى هل يخلط المضمضة بالاستنشاق ام يقدم المضمضة
على وجهين **الثانية والستون** ترجح الكيفية القائلة بانه يفعل ثلاث غرفات ولا يكون من غرفة
واحدة بالبيان الذي في رواية وهيب لهذا الحديث بعينه وهو قوله فمضمض واستنشق واستنثر
من ثلاث غرفات فقد صرح بعدد الغرفات … انه الجمع بين المضمضة والاستنشاق من كف واحدة
من كل غرفة وهو خلاف الكيفية القائلة بانه يتمضمض ثلاثا ويستنشق ثلاثا من غرفة واحدة لكن يرجحه
رواية سليمان بن بلال المذكورة في الاصل وهو قوله فمضمض واستنثر ثلاث مرات من غرفة واحدة
الثالثة والستون … ترجيح بعضها وقد حكينا الوجه بكونهما كالعضو الواحد والوجه
… الشبه على … الاعضاء وذكر بعضهم بسبب هذا الوجه التعليل بالكيفية المرجحة المذكورة
في رواية خالد بانهما كالعضو الواحد ولكن من حكم العضو الواحد ان يكرر فيه اخذ الماء والله اعلم
الرابعة والستون الفقهاء يعللون هذه الكيفيات … بالاقيسة الشبهية وقال … يتوقع
من الاستحباب … بزيادة النظافة … رواية الفصل التي
… يتمضمض بها ويستنشق ثلاثا
وعلي رضي الله عنهما والرواية الاخرى انه يأخذ غرفة واحدة يتمضمض بها ويستنشق ثلاثا
الى بعض الروايات اي رواية عبد الله بن زيد فيها نظر وقد ذكرناها فيه في الاصل من رواية
سليمان في هذا الحديث وهذا … الاحاديث … الاستحسان
… والاولى كما اشرنا اليه النظر الى مقتضى الالفاظ ومدلولها
وعلله والعمل بمدلول الالفاظ اولى …
لتصحيح النسبة التي يذكرونها الى الرواة وفي بعض ذلك اشتباه وعسر يحتاج الى تأمل **الخامسة**
والستون رواية خالد التي ذكرنا احتمالها الوجهين ورجحنا احدهما بالبيان الذي في رواية
وهيب اذا اردنا ان ننظر الى اللفظ الذي في رواية خالد من حيث هو وما هو الارجح بالنسبة
الى مدلوله كان في ذلك نظر لان الظاهر ان اللفظ اقرب في الدلالة على الجمع بين المضمضة
والاستنشاق في كل غرفة من ثلاث لكن يتوجه الطلب في وجه هذا الرجحان بالنسبة الى مدلول

اللفظ وذلك ان قوله فعلى ذلك فانه اسم الاشارة فيمكن ان يكون راجعا الى مجموع المضمضة والاستنشاق وكونهما من كف واحدة فيحتمل الكلمة الاخرى فلا بد من طلب دليل يقتضي ترجيح عود الاشارة الى المجموع من المضمضة والاستنشاق وكونهما من كف واحدة في الاشارة وقد يقال في هذا انا اذا اخذنا المجموع من المضمضة والاستنشاق والوحدة امكننا ان نجعل ذلك هيئة واحدة اجتماعية متوحدة فيعود الاشارة المتوحدة الى متوحد واذا اردنا الاشارة الى المضمضة والاستنشاق ومخرجاهما صفة التوحد في الكف عادت الاشارة المتوحدة الى متعدد فيكون الاول اولى وان قيل ان ذلك جائز في لسان العرب كما في قوله تعالى عوان بين ذلك وكما في قول رؤبة كانه في الجلد توليع البهق فعلى الاول الترجيح فانظر في مثل هذه الملاحظات الفاظ الروايات التي ترد عليك وتأمل ذلك

السادسة والستون يمكن ان يجمع بين الروايات التي لا تعود الى مخرج واحد بان ذلك في اوقات متعددة ولا تعارض بين الافعال حينئذ واما ما يرجع الى مخرج واحد فيطلب فيه الترجيح وقوة الدلالة بالنسبة الى اتحاد اللفظ مع ان الكل جائز

السابعة والستون قوله في رواية واسع بن حبان ومسح برأسه بماء غير فضل يديه تصريح منه بعدم المسح ببلل اليد وهو يدل على ترجيح ذلك واما دلالته على الوجوب او عدمه فينبني على مسألة الماء المستعمل والمالكية وان اعتقدوا ان الماء المستعمل طهور لكن قيل من جهتهم ولا يمسح راسه ببلل لحيته بل بماء جديد وهذا النهي نهي كراهة لانهم يعتقدون كراهة الماء المستعمل وقد تقدم مثل هذا في الاستدلال بلفظ اخر فلا نمنع ذكره الا في مدلول هذا اللفظ

الثامنة والستون قوله ثم غسل رجليه تدل على الرد على من قال فرضهما الغسل وقد بينا في الكلام في المسألة مطولا

التاسعة والستون قوله في رواية واسع بن حبان حتى انقاهما فقد تمسك به المالكية في اعتبار الانقاء في طهرهما والرد على غسلهما ثلاثا فانه علق الحكم فيه بالانقاء دون ذكر العدد ورواية اذا كان المقصود الانقاء يكون هو المعتمد دون التكرار وهذا المعنى الذي ذكرناه يقتضي ان يكون الانقاء مقصودا ولا ينافيه ان يكون العدد ايضا مقصودا مع ذلك وقد ورد التكرار في غسلهما في حديث اخر فيدل على اعتبار ذلك

السبعون الحديث يقتضي ترتيب بعض الاعضاء على بعض كما صرح به وقد قدمنا الكلام في حكم الترتيب على هذا الوجه وقال بعض فضلاء المالكية في ذكر الراس بعد اليدين مع انه اقرب الى الوجه ان ذلك لمجانسة حكم اليدين يعني الوجه في انهما مغسولان قال وان الراس بين ذكر الرجلين في بعض الاحكام وهو سقوطه مع الرجلين في التيمم فحسن ان يختم بذكره لذلك وهذه مناسبة في بعض الترتيب دون [illegible] لم يقصد المجانسة التامة

لانه

في الاصل

لانه لما قصد الجواب عن استدلال الشافعية رحمهم الله على وجوب الترتيب بتفرقه سبحانه بين المغسولات بذكر الممسوح فكان المسح في معنى الغسل وكالمجانس له وذكر ان بعض اهل اللغة سمى الغسل مسحا وذكر عن بعضهم ان المسح خفيف الغسل قال وهذا احسن من الفصل بين المغسولات بذكر الممسوح قال واما ذكر الراس بعد اليدين وهو اقرب الى الوجه فلان ذلك لمجانسة محل اليدين الى اخر ما ذكرناه عنه

الحادية والسبعون هذا الحديث وحديث عثمان وغيرهما فيهما ترتيب الاعضاء بعضها على بعض ولا خلاف في طلبية ذلك وانما الخلاف في الوجوب فالمفهوم من الحديث هو الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب وخصوص الوجوب يحتاج الى دليل وفي تقريره من هنا اشكال لان بعضهم يسنده الى ترتيب الواو وقد بين من لسان العرب خلاف ذلك على ما تقرر في الاصول والعربية والكلام في ذكر وجدت فيه كلمة ثم المقتضية للترتيب ولا اعتداد به لانه يتوقف على وجودها على صحته ولم يحضر وربما استند الى قوله صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله به وهي لفظة من الحديث الطويل في الحج الذي اخرجه مسلم وربما توهم انها كذلك في رواية مسلم واما الذي فيه نبدأ او ابدأ على صيغة الخبر لا الامر ولا يدل ذلك على الوجوب واما صيغة الامر فمروية من جهة بعض الرواة والاشهر خلافها ثم انه لفظ لم يقصد به العموم وفي تمشية القواعد والسياق يقتضي التخصيص واقوى ما فيه ان يقال ادخل المسح بين الغسلين وقطع النظير عن النظير وان العرب لا تفعل ذلك الا للترتيب لا يقول القائل مثلا مررت بفلان زيدا وخلع على بكر وعمرا فيدخل الاكرام بين المرورين الا لقصد الترتيب والذي اجاب به بعض الفضلاء من المالكية المتاخرين عن هذا انا نسلم ان الترتيب مطلوب كما تقتضيه التفرقة المذكورة اما انه واجب فلا وهذا فاسد لانه اذا سلم ان هذا النظم يقتضي الترتيب في لغة العرب كان ذلك الامر فلو وجبا لكن لعله ان يطالب مطالبة ثانية بدليل من لغة العرب وهم يستدلون بالمثال المذكور وشبهه وقد ورد ما عن بعض الفضلاء المالكية محاولة الجواب عن ذلك بان الغسل والمسح من جنس واحد وانه قد سمي الغسل مسحا وحاصل هذا منع قطع النظير عن النظير في اللفظ او ابتدا او فيه وهذا اللفظ. المذكور في الآية يمنع الحكم بالقطعية المذكورة وجواب الغسل والمسح من جنس واحد والحكم المطلق لا معنوي ولينتبه ان هذا الدليل لا يفيد المطلوب بنفسه بل لا بد من ضميمة مقدمة اليه على طريق جدلي والطريق الجدلي يستمد من سعة الخيال ودقة الوهم ودربة الاستعمال والسعي في مضاربه لا تحتمله وهي بمعزل عن الطريق التي يجب على المجتهد المجمع ان يسلكها في اثبات الاحكام الشرعية ولذلك لا تجد شيئا من هذه الجدليات المتاخرة في شيء من كلام المتقدمين الذين يرجع الناس اليهم في الاحكام وبعد تقرير هذه المقدمة على الطريق الجدلي فيتعارض بامر جدلي والمقدمة المذكورة هي انه لا قائل بالفرق لان دلالة الدليل المذكور قاصرة على الترتيب بين غسل اليدين ومسح الراس وبين مسح الراس وغسل الرجلين ولا يدل على الترتيب مطلقا كما هو المدعى فيقترن اليه ان يحتاج الى هذه المقدمة وان الدليل المذكور لا يفي بالمطلوب بنفسه ومستند المجتهد يجب ان يكون منشا الحكم والموجب لفتواه ولا يجوز ان يكون الدليل الخاص منشا الحكم العام ولا موجبا للفتوى به والواجب على المجتهد ان لا يعلم بما لعله حكم للاجماع لا ان يعلم عدم مخالفته للاجماع وبينهما فرق لان المعنى المناسب يقتضي ان يعلم موافقته حكمه للاجماع او وقوع الخلاف ولو كان هو الواجب لكان ما الواقعة الحادثة للمجتهدين اذا لم يعلم [illegible] عدم اجماع والاختلاف ان يمتنع الحكم فيها عليهم مع وجود الدلائل.

النوعية عن الإجماع على الحكم وهذا باطل فتعين أن المجتهد ينظر إلى المستند الذي بني عليه الحكم
ويعتبر شرائطه ومنها أن لا يخالف الإجماع في نفس الأمر وأما المعارضة الجدلية فهي أن
يقال لو ثبت ما ذكرتموه من دلالة التفريق بين المطهر والمطهر على وجوب الترتيب لثبت عدم
الدلالة على وجوب الترتيب في حق بعض الأعضاء لعدم الموجب فيه ولو ثبت عدم الوجوب في بعض
الأعضاء لثبت في كل الأعضاء بعين الإجماع الذي ذكرتموه من أنه لا قائل بالفرق قال وإن ما ذكرتموه من
الأصل السالم عن المعارض وإن دل على عدم الوجوب لكن الإجماع على أنه لا يفرق حكم الأعضاء في الترتيب
يعارضه ويبطل العمل به قلنا الإجماع قائم في نفسه أو على تقدير ثبوت ما ذكرتموه من الدلالة الأولى
مسلم ولا نسلم ثبوته على تقدير ما ذكرتموه والثاني ممنوع أعني ثبوت ذلك الإجماع على تقدير ما
ذكرتموه بل لم ينقض الحديث بل تنازع الحديث فلا يلاه الحصر في الجدل ويجوز السبق إلى أيهما منه
وأشدهما تحكما وقد استدل بعض الناس على المسألة بما في حديث عمرو بن عبسة ما منكم من أحد يقرب
وضوءه إلى أن قال ثم يغسل وجهه كما أمره الله وثم للترتيب والاعتراض عليه أن يقال له أن ثم هنا
دالة على الترتيب في الغسل بين الرجلين والرأس لا أنها تدل على أن الله أمرنا بالترتيب أو تدل على
الترتيب في الغسل بين الرجلين والرأس لا أنها تدل على أن الله أمرنا بالترتيب أو تدل على الترتيب في الغسل
وعلى أمر الله به بصيغة ثم هذه أو تدعي أنه أمر به لا من جهة صيغة ثم هذه أما الأول فإسناده إلى القرآن
في قوله صلى الله عليه وسلم كما أمره الله أو حكم بأن الشيء عنه ما حوله ثم هذه فهذه بلا احتمال
فإن كان المدعى هو الأول فلم يلزم وجوب الترتيب لأن الحديث إنما دل على ترتيب ثواب مخصوص على
فعل مخصوص مرتب ولا يلزم من ذلك وجوب الترتيب لأن انتفاء الثواب المخصوص الذي هو حدوث
الخطايا على تقدير عدم الترتيب لا يلزم منه انتفاء أصل الإجزاء وإن كان المدعى الثاني أن ثم هذه على
أن الله أمرنا بالترتيب فيها وحرف العطف يقتضي التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه والمعطوف
فيها هو غسل الرجلين فقد أثبتنا الصفة أو الحالة فصار ذلك داخلا في المعطوف فيكون
في دلالة ثم هذه عليه تفاوت في الرتبة بالنسبة إلى المتقدم والمتأخر تفاوت ما بين الدليل والمدلول
والمتقدم والمتأخر لا يكونان معا **الثانية والستون** الحديث لا يقتضي الترتيب بين
الأعضاء وكذلك لا يقتضي الموالاة في فعلها وطلبه ذلك وترجيحه على التفريق الحاصل فيه وأما الخلاف
في الوجوب فمذهب الشافعي في الجديد عدمه وقد نقل مثله إثباته وعند المالكية ثلاثة أقوال الوجوب والاستحباب
والوجوب مع الذكر والقدرة دون النسيان والعجز قال أبو العباس القرطبي والأولى القول بالسنة
بها إذ لم يصح قط عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه توضأ منكسا ولا مفرقا تفريقا فاحشا وليس في آية الوضوء
ما يدل على وجوبها قلت أما أنها لا تدل على وجوب الترتيب من جهة الواو فصحيح وأما من
جهة التفريق بين المغسول والممسوح فيستحق النظر فيما تقدم وأما أن الآية لا تدل على وجوب
الموالاة ففيه نظر وقد أبدى بعض فضلاء المتأخرين من المالكية البرادة إنكار ما يفهم دلالة الآية على وجوب
الموالاة بوجه وجيه حاصله أن إذا ظرف زمان والعامل فيها جوابها وما قام مقام جوابها
وهو قوله فاغسلوا والواو جامعة بين جملة الأعضاء في الحكم وقد توجه إليها الأمر بقوله فاغسلوا
فيقتضي ذلك وجوب الأمر بغسل جملة الأعضاء في زمن القيام إلى الصلاة الذي يقتضيه ظرفه
إذا لم يغسل حينئذ بعض الأعضاء لم يأت بالمأمور به وهو غسل جميعها في ذلك الظرف الزماني
فلا يخرج عن العهدة وإنما قلنا العامل فيها جوابها ولم نقل العامل فيها الفعل الواقع بعدها كما ذهب إلى ذلك
إلى بعض المتأخرين ممن يتعاطى علم إعراب القرآن ورد عليه بأن الفعل الذي هو بعد إذا

في موضع جزئي خاصة فيها أنه يكفي فعل المضاف إليه في المضاف وهو من باب **الثالثة والستون** قوله
ثم غسل رجليه حتى أنقاهما قد يستدل به المالكية في اعتبار الإنقاء واعتبار العدد وهذا أولى من الاستدلال
بقوله ثم غسل رجليه من غير ذكر الإنقاء بعدم الإفادة ذكر الإنقاء إشارة إلى المقصود من غسلها والله أعلم بالصواب

الحديث الخامس والتاسع

وروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في إناء فغسل
كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه فأدخل إصبعيه السباحتين في أذنيه
ومسح بإبهاميه على ظاهر أذنيه وبالسباحتين باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد
على هذا أو نقص فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء أخرجه أبو داود وإسناده صحيح إلى عمرو فمن يصحح نسخة
عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فهو عنده صحيح **الكلام** عليه من وجوه **الأول** في التعريف
بقول عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم السهمي وقيل العاص بن سهم بن عمرو بن
هصيص بن كعب بن لؤي أبو محمد وهو الأشهر وقيل أبو عبد الرحمن وقيل أبو نصير القرشي السهمي
قال أبو عمر أمه ريطة بنت منبه بن الحجاج السهمية ولم يكن أبوه في السن إلا أصغر من اثنتي عشرة سنة وكان يعدون
عبد الله وهو ابن اثنتي عشرة سنة أسلم قبل أبيه كان فاضلا حافظا عالما قرأ الكتب واستأذن النبي صلى الله
عليه وسلم في أن يكتب حديثه فأذن له قال يا رسول الله أكتب ما أسمع منك في الرضا والسخط قال نعم فإني
لا أقول إلا حقا وقال أبو هريرة ما كان أحد أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مني إلا عبد الله بن عمرو
فإنه كان يعي بقلبه وأعي بقلبي وكان يكتب وأنا لا أكتب استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فأذن
له وروى شفي الأصبحي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف مثل
وكان يسرد الصوم ولا ينام الليل فشكاه أبوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله صلى
الله عليه وسلم إن لعينك عليك حقا وإن لأهلك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا قم ونم وصم وأفطر
صم ثلاثة أيام من كل شهر فذلك صيام الدهر فقال إني أطيق أكثر من ذلك فلم يزل يراجعه في الصيام
حتى قال له لا صوم أفضل من صوم داود كان يصوم يوما ويفطر يوما فوقع عبد الله عند ذلك
فنادى عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في ختم القرآن فقال اختمه في شهر فقال إني أطيق
أفضل من ذلك فلم يزل يراجعه حتى قال لا تقرأه في أقل من سبع وبعضهم يقول في حديثه هذا أقل من
خمس والأكثر على أنه لم ينزل عن سبع فوقع عند ذلك قلت وقد وصل الحبر سعد بنت ريطة هذه
المقدمة فقال بنت منبه بن الحجاج بن عامر بن حذيفة بن سعد بن سهم قال وكان لعبد الله بن عمرو من الولد
محمد وبه كان يكنى وأمه بنت محنية بن جزء الزبيدي وهشام وهاشم وعمران وأم إياس وأم
عبد الله وأمهم أم هاشم الكندية من بني وهب بن الحارث وذكر ابن سعد القاضي رواية صفوان بن سليم
عن عبد الله بن عمرو قال استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في كتابة ما سمعت منه قال فأذن لي فكتبته
وكان عبد الله يسمي صحيفته تلك الصادقة وذكر من رواية إسحاق بن يحيى عن مجاهد قال رأيت عند عبد الله
ابن عمرو صحيفة فسألته عنها فقال هذه الصادقة فيها ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بيني
وبينه فيها أحد ومن رواية خيثمة قال انتهيت إلى عبد الله بن عمرو بن العاصي وهو يقرأ في المصحف
قال فقلت أي شيء تقرأ قال الجزء الذي أقوم به الليلة ومن رواية العريان بن الهيثم قال وفدت مع
أبي إلى يزيد بن معاوية فجاء رجل طوال أحمر عظيم البطن فسلم ثم جلس فقال أبي من هذا فقيل عبد الله
ابن عمرو ومن رواية الحسن عن سمير بن نهار بن حليفة قال رأيت عبد الله بن عمرو يقرأ بالسريانية

ومن رواية زياد بن علاقة قال قال عبد الله بن عمرو لوددت أني هذه السارية ومن رواية قتادة عن
عبد الله بن بريدة عن سليمان بن الربيع قال انطلقت في رهط من نُسّاك أهل البصرة إلى مكة فقلنا لو نظرنا
رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحدثنا فدُللنا على عبد الله بن عمرو بن العاص فأتينا
منزله فإذا قريب من ثلاثمائة راحلة فقلنا على كل هؤلاء حج عبد الله بن عمرو قالوا نعم هو ومواليه وأحباؤه
وذكر باقي الحديث ومن رواية عبد الكريم عن مجاهد أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يضرب فسطاطه
في الحل ويجعل مصلاه في الحرم فقيل له لم تفعل ذلك قال لأن الأحداث في الحرم أشد منها في الحل
ومن طريق أبي عبد الرحمن السلماني قال التقى كعب الأحبار وعبد الله بن عمرو فقال كعب أتطير يا عبد الله
قال نعم قال فما تقول قال أقول اللهم لا طير إلا طيرك ولا خير إلا خيرك ولا رب غيرك ولا حول ولا قوة إلا
بك فقال أنت أفقه العرب إنها لمكتوبة في التوراة كما قلت قال أبو عمر اختلف في وقت وفاته فقال أحمد
ابن حنبل مات عبد الله بن عمرو بن العاص ليالي الحرة في ولاية يزيد بن معاوية وكانت الحرة ليلة الأربعاء
لليلتين بقيتا من ذي الحجة سنة ثلاث وستين وقال غيره مات سنة ثلاث وسبعين وقال يحيى بن عبد الله
بن بكير مات بأرضه بالسبع من فلسطين سنة خمس وستين وقال غيره مات بمكة سنة سبع وستين
وهو ابن اثنتين وسبعين سنة وقيل إن عبد الله بن عمرو بن العاص توفي سنة خمس وخمسين بالطائف وقيل
إنه مات بمصر سنة خمس وستين وهو ابن اثنتين وسبعين سنة وقيل إن عبد الله

وأما محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص

[illegible] بالأصل

وأما شعيب بن محمد قال البخاري ذكره في تاريخه الكبير فقال شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص
السهمي القرشي سمع عبد الله بن عمرو روى عنه ابنه عمرو قال لنا أبو عاصم عن حيوة عن زياد بن عمرو سمع شعيب
بن محمد سمع عبد الله بن عمرو وهذه الرواية تدل على سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو

[illegible] بالأصل

وأما عمرو بن شعيب فقال البخاري عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص أبو إبراهيم الهاشمي
سمع أباه وسعيد بن المسيب وطاوس روى عنه أيوب وابن جريج وعطاء بن أبي رباح والزهري والحكم ويحيى
بن سعيد وعمرو بن دينار وقال أحمد بن سليمان سمعت معتمرا قال قال أبو عمرو بن العلاء كان قتادة وعمرو
بن شعيب لا يعاب عليهما شيء إلا أنهما كانا لا يسمعان شيئا إلا حدثا به قال أبو عبد الله البخاري رحمه الله تعالى
ورأيت أحمد بن حنبل وعلي بن عبد الله وإسحاق بن إبراهيم والحميدي يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه قال
أبو عبد الله فمن الناس بعدهم انتهى وقد خرج الحافظ أبو محمد عبد الغني بن سعيد المصري بالخليل ما روى
عن التابعين ورواته عمرو بن شعيب في جزء سمعته من شيخي الإمام الحافظ أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوي
المنذري رحمه الله تعالى عليه هذا مع أن عمرو بن شعيب ليس من التابعين وهذه حالة لا خفاء بها والحديث في الأصل
من روايته عن أبيه عن جده والكلام عليه من طرفين أحدهما فيما يتعلق بحاله نفسه والثناء عليه وقد روى
الساجي بسنده إلى الأوزاعي قال ما رأيت قرشيا أكمل من عمرو بن شعيب وقال النسوي في التمييز عمرو بن شعيب
ليس به بأس روى عنه الزهري وعمرو بن دينار ويحيى بن سعيد وأيوب وقال الجهني إسماعيل الأويسي
أخرج عن عمرو بن شعيب أبو داود وغيره وهو ثقة في نفسه روى عنه جماعة من الأئمة من التابعين
وغيرهم وإنما تكلم في روايته عن أبيه عن جده وقد احتج به جماعة من أئمة الحديث وحفاظه وثقه

يحيى

يحيى وابن صالح وأبو زرعة وغيرهم ذكره الساجي وروى عن ابن معين أنه قال عمرو بن شعيب أبو إبراهيم
ثقة ثم قال عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهو كتاب وهو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص
فمن أين عن جدك فمن هنا جاء ضعفه فإذا حدث عن سعيد بن المسيب أو عن سليمان بن يسار أو عن عروة
فهو ثقة عن هؤلاء أو نحو من هذا الكلام قاله يحيى وقال ابن أبي حاتم سئل أبو زرعة عن عمرو بن شعيب فقال
مكي كان في نفسه ثقة إنما تكلم فيه بسبب كتاب عنده وقال ابن أبي حاتم سئل أبي عن عمرو عن أبيه عن جده أحب
إليك أو بهز بن حكيم عن أبيه عن جده فقال عمرو بن شعيب أحب إلي ــــــ وقد روى الترمذي حديث
عمرو بن شعيب عن طاوس عن ابن عمر وابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يعطي العطية ثم يرجع
فيها كمثل الكلب أكل حتى إذا شبع قاء ثم عاد فرجع في قيئه وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح ثم قال الشافعي
لا يحل لمن وهب هبة أن يرجع فيها إلا الوالد فإنه يرجع فيما أعطى لولده واحتج بهذا الحديث فهذا الترمذي
قد صحح الحديث من رواية عمرو بن شعيب وحكى عن الشافعي أنه احتج بهذا الحديث وكلاهما
اعتماد عليه وقال ابن أبي حاتم سئل يحيى بن معين عنه فغضب فقال ما شأنه روى عنه الأئمة وروى مالك
عن رجل عنه وعن يحيى القطان قال هو ثقة عندنا وقال الدارمي هو ثقة روى عنه الذين نظروا في أحوال الرجال
كأيوب والزهري والحكم قال واحتج أصحابنا بحديثه وأما ما ذكر من تصحيح القول فيه فقد روى عن يحيى
القطان في رواية قال هو واهي الحديث وفي رواية عن علي بن المديني عن يحيى حديث عمرو بن شعيب
عندنا واهي وفي رواية ابن أبي خيثمة عن يحيى بن معين سئل يحيى بن معين عن حديث عمرو بن شعيب فقال
ليس بذاك وقال ابن أبي حاتم سئل أبي عن عمرو بن شعيب فقال ليس بقوي يكتب حديثه وما روى عنه
الثقات فيذاكر به وعن عبد الملك بن عبد الحميد الميموني سمعت أحمد بن حنبل يقول عمرو بن شعيب له أشياء
مناكير وإنما نكتب حديثه لنعتبر به فأما أن يكون حجة فلا وعن أبي بكر الأثرم سمعت أبا عبد الله أحمد بن
حنبل سئل عن عمرو بن شعيب فقال أنا أكتب حديثه وربما احتججنا به وربما وجس في القلب منه ومالك يروي
عن رجل عنه **الطرف الثاني** في روايته عن أبيه عن جده وقد اختلف طرق الناس في ذلك فمنهم من يحتج
بها وقد ذكرنا ما حكي عن البخاري في الاحتجاج بروايته عن أبيه ولعل مأخذه في هذا ما روى عن إسحاق بن إبراهيم
أنه قال إذا كان الراوي عن عمرو ثقة فهو كأيوب عن نافع عن ابن عمر وروى بعضهم هذا اللفظ فقال وقال
إسحاق عندنا هو يعني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كأيوب عن نافع عن ابن عمر وقد أنكر الفقهاء من الاحتجاج
بروايته عن أبيه عن جده فمنهم أبو إسحاق الإسفرايني في جماعة ومنهم من يأبى الاحتجاج بها بغير حجة
قال كان المغيرة لا يعبأ بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند الناس فيه شيء وقال ابن عدي روى
عنه أئمة الناس وثقاتهم ولكن أحاديثه عن أبيه عن جده مع احتمالهم إياه لم يدخلوها في الصحاح وأكثر
عمل ابن حزم على عدم الاحتجاج بهذه الصحيفة والذين أنكروا الاحتجاج بها في مذهبهم طريقان
أحدهما إنكار سماع شعيب من عبد الله بن عمرو وإنما سمع أباه محمد بن عبد الله بن عمرو فيكون رواية عمرو بن
شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم والثاني أنها صحيفة لا سماع قال أبو زرعة روى عنه
الثقات وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جده وإنما سمع أحاديث يسيرة وأخذ صحيفة كانت عنده
فرواها فأما الطريق الأول وهو الإرسال فقد ذكرنا ما رواه البخاري مما يقتضي سماع شعيب من
عبد الله وقال أبو بكر البيهقي صح سماع شعيب من جده عبد الله وأما الطريق الثاني وهو كونه
صحيفة وطريقها ما بان في كلام عمرو بن حزم من هذه الأمور المأخوذة عن النبي صلى الله عليه وسلم

في الأصل مما يعنى به أهل الشأن الذين ينسبون إلى الصحابي أنه من مفاخرهم ويعني العلماء تداولهم له فيكون
بمثابة السماع وقد علم أن عبد الله بن عمرو كان يكتب وتقدم أنه سمى صحيفته الصادقة والظاهر في مثل هذا أن
يثبته سندا أو لو رووها ويحفظونها ومنهم من يقول قوله عن جده يحتمل أن يراد به جده الأعلى ويكون عبد الله بن
عمرو فيكون مسندا ويحتمل أن يراد جده الأدنى وهو محمد فيكون مرسلا لا يحتج به يعني فيقسموا القول
فإن قال عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو ومن أن يقتصر على قوله عن جده فإن ذكر عبد الله بن عمرو احتج
به لسلامته من الإرسال وإن لم يذكر لم يحتج به لاحتمال الإرسال واعلم أنه قد يتعلق في الاحتجاج بهذه
الصحيفة بأن يحتج بها بعضهم إذا وافق رأيه ويتركها إذا لم يوافق وأما بالإهمال الذي ذكرها وأما الطعن
فيها على مذهب من يرى ذلك وهذا أنصف وقد يشنع به ابن حزم على القائلين به ويقول إنه يستعمل
أن يكون الشيء حجة في موضع غير حجة في موضع آخر هذا أو معناه أو قريب منه وهذا متعذر في
أصل التشنيع وقد قال الشيخ أبو إسحاق في المهذب من الأسد لال برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده
وقال في اللمع في الأصول لا يجوز الاحتجاج بعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لاحتمال أن المراد جده الأدنى
وهو محمد فيكون مرسلا ونقل عن غيره من أهل العلم أنه لا يجوز الاحتجاج به وقد أنكر على الشيخ
التحول ما ذكرناه من التعليل وقال بعض المتأخرين الصحيح المختار صحة الاحتجاج به عن أبيه عن جده
كما قاله الأكثرون وأما في المهذب هذا المذهب المختار والله أعلم وهذا الذي ذكره المتأخرون
لا يسمون في هذه الرواية عن أبيه عن جده ما لا يقوله أبو إسحاق ولا الشافعي ومعنى قوله مجيء عندهم
أنه إنه يحتجون إلى التعليل وقد يحتجون عن هذا الطريق بحديث وهو أن يكون ترك العمل به في
بعض المواضع لقيام معارض يمنع من ذلك ولا يلزم من ترك العمل المعارض ترك العمل لا المعارض وقد
يحتجون ابن حزم عن كلامه لكنه أمر جدلي وربما تعسر إثبات المعارض فيما يدعونه فإن في بعض
تلك الروايات ما نص على بعض الأحكام لا يحتمل التأويل أو يتعسر ويلم جدا أحد ليسع المصير إليه
وله وجه آخر جدلي قد يعتذر به عن التعليل يكذبه ليلا يتنبه به على إبطال جواز أن يأخذ
على هذا التعليل قد ذكرته بما ذكره ابن عدي عن أبي داود قال أحمد بن حنبل أصحاب الحديث إذا
شاؤوا احتجوا بحديث عن أبيه عن جده وإذا شاؤوا تركوه قلت ليس هذا راجعا إلى مشيئة أحد
وإنما يرجع في ذلك إلى الوثوق أو الضعف والاحتمال الاضطراب ويطرقه المقالة إلى الإلقاء عل

بلغ مقابلة على الأصل

الوجه الثاني في تصحيحه قد أسلفنا القول في رواية عمرو بن شعيب من جهة حاله
وتصحيحه وقد ذكرنا في الأصل أن إسناده صحيح إلى عمرو ثم يحتاج بنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فهو
عند من يصحح وهذا القول بناء على الظاهر والأصل والاعتقاد يقوم في المحل الخاص عند من يصحح بالنسخة
مانع يمنعه فالحكم بالتصحيح في المحل الخاص لكن ذلك باعتبار أمور أبدها على الاحتجاج بالنسخة وقيام
المانع لو كان والموانع اللوم الأعرض لها في الإطلاقات **الوجه الثالث**
في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الأولى** الطهور بضم الطاء وبالفتح الماء وقد تقدم هذا في
حديث آخر وقال الأستاذ أبو بكر بن السيد الأندلسي فيما حكيته عنه الطهور بفتح الطاء اسم لما يتطهر
به المصدر والماء كان قد قدم في الوضوء أنه بضم الواو الفعل وبفتحها الماء وهو قول مشهور
الكوفيين وأما سيبويه وأصحابه فقالوا بالفتح في المصدر والماء جميعا وذكروا أن المصادر حكمها
أن تجيء على فعول بضم الفاء كالقعود ونحوه والأسماء بالفتح إلا أشياء شذت من المصادر وهي الوضوء
والطهور والولوع والوقود والوزوع كما شذت أسماء من الأسماء فجاءت بالضم كالسدود والكعوب
وقال الأصمعي الوضوء بالضم ليس من كلام العرب وإنما هو من قياس النحويين وهذا الذي ذكره
في الطهور جرى فيه على ما ذكره في الوضوء **الثانية** السباحة والمسبحة والدعاء والسبابة
الإصبع التي تلي الإبهام سميت مسبحة لرفعها في التسبيح وسبابة للإشارة بها عند السب للمسبوق
الثالثة قال ابن سيده الظلم وضع الشيء في غير موضعه وقال ابن الأنباري قال أهل اللغة الأصمعي
وأبو عبيدة وغيرهما الظلم معناه في كلام العرب الذي يضع الأشياء في غير مواضعها قال ومن الظلم قولهم
من أشبه أباه فما ظلم معناه فما وضع الشبه في غير موضعه قال وقد ظلم الرجل سقاءه إذا سقاه قبل أن
يخرج زبده ويقال قد ظلم المطر الأرض إذا أصابها في غير وقته ويقال قد ظلم الماء الأرض إذا
إذا بلغ منها موضعا لم يكن يبلغه قال ويكون الظلم النقصان كما قال الله عز وجل وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم
يظلمون معناه وما نقصونا من ملكنا شيئا إنما نقصوا أنفسهم وقال آخر ذلك ولم تظلم منه شيئا معناه ولم
ينقص منه شيئا قال ويكون الظلم الشرك الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم معناه بشرك والأصل
في الظلم ما قاله أهل اللغة **الرابعة** الإساءة ضد الإحسان قال الجوهري الإساءة نقيض
الإحسان والسوء نقيض الحسنى وفي الغرائب كان عاقبة الذين أساؤوا السوأى يعني النار والله أعلم
الوجه الرابع في شيء من العربية وفيه مسائل **الأولى** هاهنا سؤال يتعلق بقوله
هكذا الوضوء يرجع إلى هذا العلماء في العربية منها أن المبتدأ والخبر إذا اجتمع المعرفة والنكرة
فالمبتدأ هو المعرفة والخبر هو النكرة وكذلك إذا وجدنا جارا أو مجرورا فهو الخبر ومنها أن الكاف
الجارة قد يكون اسما بمعنى مثل والأسعد الحريرية وقد استدل على اسميتها بأمور مسموعة كقوله

بضحكن عن كالبرد المنهم

فإنها عينت لا سمية لدخول حرف الجر عليها ومثله

بكاللقوة الشغواء جلت فلم أكن … لأولع إلا بالكمي المقنع

فقد دخل عليها حرف الجر وكقول الشاعر

يصف سحابا ذا برق … وسطه كاليراع أو سرج المجدل طورا يخبو وطورا ينير

فيمن روى وسطه بالنصب على الظرفية والخبرية ويكون الكاف اسما في موضع رفع على الابتداء
وقول الأعشى أتنتهون ولن ينهى ذوي شطط … كالطعن يذهب فيه الزيت والفتل
وقول امرئ القيس وإنك لم يفخر عليك كفاخر … ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب

وقال الآخر لعمر الله ما طل مسلما كفعل الثنايا وأصحاب الملاغم ن
الكاف وهاجروا على بحر وفي كفروا على ظل وقول الشاعر
ابدا كالفراقد زرافة حين يطوي المسامع الصرار ن فإنه حكم ههنا بوقوعها مبتدأ وأهلها مواضع
عند الكاف منها الاسمية وقد غلب للحرفية في نحو مررت بالذي كزيد وعللا بأنه لو جعلها اسما لوصله
الذي بالمفرد وورد من الحرفية والاسمية في نحو كزيد عمرو والذي يحرر أن هذا الكاف في قوله
هكذا الوضوء المشهور في مثل أنها لا تتعرف بالإضافة وذكر أبو عبد الله بن مالك الجياني أن مثل إذا أضيف إلى معرفة
دون قرينة تشعر بمماثلة خاصة فإن الإضافة لا تعرفه ولا تزيل إبهامه قال فإن أضيف إلى معرفة وقارنه
ما يشعر بمماثلة خاصة تعرف **الوجه الخامس** في شيء من علم المعاني والبيان وفيه
مسائل **الأولى** قد ذكرنا في اسم هذا الإصبع السبابة والسباحة والمسبحة والدعاءة واختار السباحة
في الحديث اختيارا لأحسن اللفظين في التعبير وقد لمح الزمخشري هذا المعنى في قوله تعالى أصابعهم في آذانهم وإنما
توضع في الأذن السبابة فذكر الإصبع وهو الاسم العام أدبا لاستقباحها من السب إلا أنهم لو أوقعوها
بالمسبحة والدعاءة والسباحة وإنما لم يذكر المسبحة والدعاءة لأنهما ألفاظ مستحدثة لم يكن في ذلك العهد
قلت ويمكن أن يقال أن ذكر الإصبع ههنا جامع لأمرين أحدهما التنزه عن اللفظ المكروه والثاني خطر له
الكفار عن التعبير باللفظ المحمود والأعم يفيد المقصود من معاني فيه وهو لفظ الإصبع وبهذا استحسن
التعبير بالسباحتين في الحديث لنسبتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يؤت بالأدب الذي
في السبابة ولا بالإصبع الذي لا يدل على معنى التعظيم فوجب اختيار السباحتين **الثانية** اختلفوا
في مفهوم الحصر وتمثيل ذلك بقولهم العالم زيد وزيد العالم والقائلون به يحصرون المبتدأ في الخبر
ومثالهم المشهور صديقي زيد وزيد صديقي فصديقي زيد يقتضي الحصر عند هؤلاء واستدلوا على ذلك بأنه
لو لم يقتض الحصر لزم أن يكون المبتدأ أعم من الخبر وهو غير جائز بيانه أنا إذا قلنا العالم زيد فالألف واللام
ليست للجنس قطعا ولا للعهد بعين أن يكون لماهية العالم تلك الماهية إما أن تكون موجودة في غير زيد
أو لا فإن لم تكن انحصرت العالمية في زيد وهو المطلوب وإن كانت موجودة في غيره فيكون أعم من زيد وزيد
أخص منها وقد أخبر به عنها فلزم الإخبار بالأعم عن الأخص كما ادعينا واعترض بعض المتأخرين بأن هذا
الدليل إنما يتم لو جعل العالم مخبرا عنه وزيد مخبرا به أما لو جعل العالم خبرا مقدما على المخبر عنه فحينئذ
لا فرق بين العالم زيد وزيد العالم ثم يقول العالم زيد يفيد الحصر وقال أيضا ولو جعل الألف واللام
في العالم المعهود وهو بمعنى الكامل والمنتهي في العالمية فحينئذ يفيد المبالغة لا يفيد الحصر انتهى ن
الوجه السادس في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الأولى** فيه السؤال عما
يحتاج من أمور الدين والأدب أن يكون هذا السائل حديث عهد بالإسلام إن كان سؤاله عن أصل فعل الطهور
وكيفيته وهو ظاهر اللفظ ويحتمل أن يكون السؤال عائدا على الواجب إما قصدا أو سعة **الثانية**
الجواب الخاص عن السؤال العام يكون لقرينة تدل على أن المقصود بالسؤال الخاص والنبي صلى الله عليه
وسلم أجاب بكيفية الوضوء وهو خاص بالنسبة إلى الطهور وهو عام لشموله الوضوء والغسل ويحتمل
أن يكون لقرينة دلت على أن السؤال عن الوضوء ويحتمل أن يكون لأنه الأعم الأغلب والموجبات له متكررة
والغسل في محل العارض عند وجود موجبه العارض فليس بالأول ضروري فيما حرينا إلى الحاجة
وجود ما يوجبه ووقوع السؤال عنه **الثالثة** قوله فدعا بماء وإذا أضفته إلى رواية من روى
فدعا بوضوء استدل بالمجموع على أن الوضوء اسم للماء **الرابعة** فيه ما قدمناه من الاستعانة في
أسباب الوضوء بإحضار الماء وبعض المتأخرين من الشافعية يحكي عن أصحابهم أن الاستعانة ثلاثة
أقسام أحدها أن يستعين به في إحضار الماء فلا كراهة فيه ولا نقص الثاني أن يستعين به في غسل

الاعضا

الأعضاء وثالث بنفسه غسل الأعضاء فهذا الأولى تركه وهل يسمى مكروها فيه وجهان **قلت** وقد
ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صب عليه الماء في الوضوء من رواية المغيرة بن شعبة وأسامة فالأولى
أن يوجد بذلك في الجواز ولا تضعفه الأحاديث المعارضة ولا الأحاديث التي جاءت في ترك الاستعانة إلا أن دليلا
أو لعلها لا تثبت هذا على أنه قد يعمل الآثار التي يقتضي ترجيح عدم الاستعانة ما سوى الاستقاء
في أسباب الطهارة **الخامسة** قوله فغسل كفيه ثلاثا يدل على استحباب التكرار في المغسول والمالكية
يعدونه في الفضائل لا في السنن على اصطلاحهم **السادسة** ويدل على استحباب هذا العدد
وقد ورد غسلهما مرتين في حديث عبد الله بن زيد قال الفاضل أبو عبد الله المازري أما مقدار عدد
غسلهما فقد أشار بعض أصحابنا إلى غسلهما مرتين أخذا بحديث ابن زيد المقدم وذكر أن المختار
ثلثا لقوله فليغسلها ثلاثا ولأنه القدر الذي تعلق به الفضيلة في سائر أعضاء الوضوء المغسولة **قلت**
الأولى أن يستدل في استحباب التثليث إلى هذا الحديث وما هو مثله الذي ليس فيه كلام على الغسل
عند القيام من النوم كالحديث الذي استدل به فإنه لا يشمل الوضوء عند عدم القيام من النوم بلفظه
وفيه ولعله أراد بمعناه نظرا أنه إذا ثبت القيام من النوم زيادة العدد في المطلوب بالسنة
إلى المطلوب غسل اليدين في ابتداء الوضوء **السابعة** فيه دليل على أن الأعضاء غسلا في الوضوء الكفان
مأخوذ من تعقيب الماء الذي في قوله فدعا بماء في إناء فغسل كفيه وقد ورد في بعض الحديث ما يقتضي المنع
من البداءة بالفم **الثامنة** لم يذكر المضمضة والاستنشاق في هذا الوضوء وليست بعدم في
تصرف الفقهاء الاستدلال بعدم الذكر على عدم الوقوع فإذا سلكت هذه الطريقة أمكن أن يستدل
بذلك على عدم وجوب المضمضة والاستنشاق ويوجد الاستدلال من أحاديث أخر **التاسعة**
والعاشرة والحادية عشرة غسل الوجه وترتيبه وعدد مراته وكذلك القول في غسل اليدين
وفي يلزم مع زيادة ما يتعلق بالذراع فإن أهل العرف لا يطلقون لفظ الذراع على ما دون المرفق
وإذا أخبر عن فعله وقال بيديه إلى الذراع أراد إلى المرفق فيكون هذا اللفظ إذا عبر على دخول المرفق في الغسل
بنسبة إلى المرفق فهي حجة **السادسة عشرة والسابعة عشرة** مسح الرأس وترتيبه **الثامنة**
عشرة قوله ثم مسح برأسه فأدخل أصبعيه السباحتين في أذنيه كالتفسير لقوله مسح
برأسه كأنه جعل ذلك في قوله مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ويحتمل أن يكون قوله فأدخل أصبعيه
السباحتين في أذنيه من باب عطف الجمل بعضها على بعض بالفاء ولا يكون تفسيرا لمسح رأسه كقول
قام زيد فمشى إلى المسجد **التاسعة عشرة** التأويل الأول يكون مسحهما مع الرأس
من غير تجديد كما ذهب إليه بعض الفقهاء **العشرون** فيه دليل على مسح الأذنين في
طهارة الوضوء وليس من الألفاظ الصحيحة ليس فيها ذكر ولا يوجد استحبابه من هذا الحديث وعنه
الحادية والعشرون ويدل على مسح ظاهرهما وباطنهما ويدل على أن ظاهرهما المسح
بالإبهامين وباطنهما بالسباحتين وهي أربع **الخامسة والعشرون** ليس لدلالة على
استحباب مسح الظاهر بالإبهامين والباطن بالسباحتين لاحتمال أن يكون ذلك اتفق هذه الهيئة
فعلا ولا يكون يظهر قصد القربة في ذلك فلا تقوى مقصود التأسي وليس يخلو عن الترجيح بالجملة
وإنما الكلام في دلالته على السنة المتأكدة وهكذا القول فيما قدمناه من تطبيق نقل الماء إلى مسح الرأس
أنه ضعف لاحتمال أن يكون ذلك لمعنى الفعل على هذا الوجه بحسب الوقائع إذ لم يكن على

الرأس مما يسمعون الفعل لا انه مقصود **السادسة والعشرون** قوله ثم غسل رجله ثلثا الى ان غسل الرجلين وربتهما على ما قبلهما وعدد غسلهما وقد قدمنا ما لمالك في اعتبار العدد في الغسل دون العدد وهذا الحديث مما يدل على اعتبار العدد فلك ثلاث وقد جاء في حديث معاوية رضي الله عنه من رواية عبد الله بن العلا انه سمع يزيد بن ابي مالك وابا الازهر يحدثان عن وضوء معاوية قال ترتهم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ ثلثا ثلثا وغسل رجله بغير عدد **السابعة والعشرون** قوله ثم قال هكذا الوضوء فيه البيان بالفعل وقد تقدم الكلام فيه وهو هنا اقوى منه ثم لان الحوالة ههنا على الفعل من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وثم من لفظ الراوي وقوله هكذا الوضوء يمكن ان يستدل به من يرى الترتيب وايجابه لان الاشارة الى ما وقع من الفعل وهيآته ومنها الترتيب باحد الحصر في اللفظ وحمل لفظ الوضوء على الشرعي وهو كذلك ويستدل به ايضا من يرى وجوب الموالاة بعين ما ذكرنا في الترتيب لان الموالاة محله هيآته ومن اراد اخراج احدهما احتاج الى دليل اخراج على ما دل عليه هذا الحديث وقد استدلوا على وجوب الترتيب بما جاء في الحديث هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وقالوا لا يجوز ان يكون غير مرتب والا لا يقبل الفعل عند الوضوء المرتب وهو محال فتعين ان يكون مرتبا وهذا الاستدلال الذي ذكرناه في المسلمين اعني الترتيب والموالاة اولى بالتنبيه لهما لدلالة الحديث على وجودهما ولكنه اقصر في الدلالة على الوجوب من ذلك الحديث لانه ههنا ماخوذ من الحصر وقد نازع فيه ويحتاج الى نظر وثم ملحوظ من قوله لا يقبل الله الصلاة الا به ودلالته على الوجوب اظهر من دلالة الحصر **الثامنة والثلاثون** ظاهر لفظ النقصان يدخل في حد الاساءة واذا ادرجناها

الكراهة لكن يشكل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين وتوضأ مرة مرة وقد ذكر بعضهم ان الشفع ليس بمكروه اي الشفع في الغسلات ودليله فعل النبي صلى الله عليه وسلم ويمكن ان يقال الظاهر الحديث وحمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم مرتين او مرة لبيان الجواز ويمكن ان يقال ان الاساءة تحمل على ترك الاولى وربما قال بعض الباحثين ان النقص ههنا هو النقص عن مقدار الواجب فان كان يقول بان الزيادة محرمة على ما ذكر انه وجه ضعيف في ذلك فلا باس ان يحمل اللفظ ظاهر في التحريم وان كان يقول بالكراهة او ترك الاولى في الزيادة فهو بعد استناده الى هذا اللفظ في التحريم جاعلا اللفظ الواحد مستعملا في حقيقته ومجازه اذا اعتقد انه حقيقة في التحريم حتى يحتاج له الى الحمل على النقصان عن الواجب **التاسعة والثلاثون** قوله او نقص يدخل تحته النقصان من ثلث مرات الى اثنين والنقصان الى مرة واحدة وقد نقل عن مالك انه قال الوضوء مرتين مرتين فقيل له فواحدة قال لا وهذا الاشتغال بالتطاهر في احكام المرتين والمنع من الاقتصار على واحدة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم الاقتصار على الواحدة وقد حمل هذا على المبالغة منه في التشديد في ذلك لا لقصر على الواجب والتحفظ على ان ياتي بالفضيلة وهذا القضية اباحة المرة للعالم وتخصيص الكراهة لغيره فان العامة لا تكاد تستوعب بمرة واحدة فاحتاط لهم في ان امرهم بالزيادة عليها واخراج العالم من ذلك لمعرفته بما ياتي ويذر من ذلك ثم اذا اراد ان يستدل بالرواية التي ظاهرها كراهة الاقتصار على المرة فله ان يستدل بهذا الحديث لانه يطلق على النقصان الموصوف بالاساءة لكنه يخرج عن مقتضى هذه الدلالة في المرتين **الرابعة والثلاثون** الناس اخذوا الزيادة باعتبار الزيادة في العدد على الثلاثة فكرهوها وذكر بعض المتاخرين من الشافعية ثلاثة اوجه التحريم والكراهة وترك الاولى قال والمشهور الكراهة وهو المحكي قاله امام الحرمين في النهاية

لعله التاسعة

وقوله اساء معناه ترك الاولى وتعدى حد السنة ووضع الشيء في غير موضعه وهذا ادل منه على انه لا يرى التحريم ولا الكراهة والقول بالتحريم غريب يحتاج من يريد اسناده الى ان يبين ان لفظ اساء وظلم يدلان على التحريم وليس ذلك بالظاهر ظهورا قويا ولكنه ظاهر في الكراهة فيجيء من هذا ان المشهور وهو الكراهة هو الصواب **الخامسة والثلاثون** قال بعض الفقهاء المتاخرين من مصنفي اصحابنا ومعنى قوله اساء في النقصان عن الثلاث اي في مخالفة السنة ومعنى قوله وظلم في الزيادة على الثلاث اي جاوز الحد لان الظلم في اللغة مجاوزة الحد ووضع الشيء في غير موضعه لانه اثم بذلك **السادسة والثلاثون** هذا الذي ذكره هذا المصنف يحوم الى هذا من باب اللف والنشر فنقول عليه ان او بمعنى احد الشيئين في الشيء الذي حكم به والمحكوم به في هذا الحديث هو الاساءة والظلم معا فيثبتان معا لمن فعل احد الشيئين **السابعة والثلاثون** هذه الزيادة المذكورة على الثلاث لا يقتضي الحكم بها ظلما واساءة ان يبطل بها الوضوء لان الفرض والسنة قد تاديا والاساءة بالزيادة والحكم على الاساءة بالزيادة والظلم لا يقتضي تعدي ذلك الى ما مضى من الفرض والسنة ولانه وصار هذا كمن سلم من الصلاة ثم قام الى خامسة فانه لا يبطلها **الثامنة والثلاثون** هذه الزيادة المكروهة مخصوصة عندهم بان يلحق بالوضوء فلو فعلت بعد الوضوء وقع فصل بينه وبين الوضوء لم يكره وقد قيل ومن زاد على الثلاث فان كان قصد اللقربة بالزيادة على الثلاث فقد اساء لتقربه الى الله بما ليس بقربة اليه وان فرق بعدا او سطعا او تنظلاما بما يكاد او تداوبا فان لم يعرف بعد اعضاء الوضوء فلا باس وان فرق بينها بعدا اسقط بين الوضوء لمجرد الزيادة فلـ يريد التفريق القاطع للموالاة المنافي لسنتها على هذا القول ولا يبعد ان يوجد قصد القربة في الحكم من الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم هكذا الوضوء فمن زاد على هذا فانه يفهم كونه في الوضوء من دلالة اللفظ عليه ويكون من زاد على هذا في الوضوء الا ان ظاهر الاطلاق على خلافه **التاسعة والثلاثون** السابعة ذكروا انه لا يستحب تجديد الوضوء الا اذا اتى بما يبيحه مما شرع له الوضوء وضمنها كان المؤدى اوتعلا وقيل لا يستحب الا ما ادى به فريضة والاول اصح قال ذلك صاحب الاستقصاء وعلى ذهني ان بعض المالكية قال ذكر كراهة تجديد الوضوء قبل الاتيان بالعبادة به وذكر الخلاف المذكور وهذا يبهم الحاقه لهذا التجديد الذي لم يؤد بالوضوء قبله عبادة بالزيادة المتصلة بالوضوء وفيه بحث فانه لم يقصد بهذا التجديد الحاقه بالوضوء الاول بالتي ذاك استراط كون الزيادة على الثلاث في الكراهة موقوتا بها الوضوء وان اشترط في هذا الوضوء المجدد الحاقه بالوضوء الاول مع تطاول الزمان بعده ثم هو مخالف لاطلاق الحديث الدال على استحباب تجديد الوضوء الذي دونه **الاربعون** قد ذكرنا انهم حملوا الزيادة على الزيادة في العدد وهو المشهور والمعروف ويحتمل وجها اخر اعم من هذا وهو ان يزاد الحاق ما ليس من الوضوء به شطعا وتكلفا او النقصان منه وربما افهم هذا من قوله صلى الله عليه وسلم هكذا الوضوء فمن زاد على هذا اي على الوضوء ويترجح بان الاشارة الى الوضوء ظاهرة في جملته **الحادية والاربعون** يدخل في هذا المعنى الذي ذكرناه كلما استحبه بعض الفقهاء في الوضوء والحقوه بسنته فيما لم يقم عليه دليل شرعي يقتضي الحاقه بالوضوء كمسح العنق اذا لم يصح فيه الحديث

واما فعله من غير اعتقاد الحاق له بالوضوء الشرعي فقد يظهر والاقرب كراهة المداومة عليه والذي جعله من البدع ابو الفضل بن الفاضل من الشافعية على ما حكي عنه **الثانية والاربعون** ذكر بعض الشافعية في سنن الوضوء ان يدعو في وضوئه فيقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي يوم تسود الوجوه وعند غسل اليد اللهم اعطني كتابي بيميني ولا تعطني بشمالي وعند مسح الراس اللهم حرم شعري وبشري على النار وعند مسح الاذن اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وعند غسل الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط وقد ذكرنا في كتاب الامام في معرفة احاديث الاحكام حديثا في الادعية على الاعضاء لم يحضرني صحة ولا حسنه من جهة الاسناد والامر في هذا الدعاء على ما ذكرناه في مسح العنق ان الكلام في الوضوء اعتقاد لحكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي فيمتنع عند عدم صحة ذلك الدليل واما فعله من غير الحاق فهذه المرتبة يجوز ان يكون دون تلك المرتبة في الكراهة لانه يمكن ادراج هذه الادعية تحت العمومات المقتضية لاستحباب ذكر الله تعالى فمن لا يتوقف في اثبات السنن المخصوص في المحل المخصوص على دليل الخصوص فلا يبعد منه ان يستحب مثل هذا الفعل عملا بالعمومات ومن يرى انه لا بد من دليل مخصوص على الحكم المخصوص لا يستحب ذلك **الثالثة والاربعون** ذكر بعض مصنفي الشافعية عن الفقيه ابي الفتح نصر صاحب التهذيب انه قال في التهذيب والمستحب ان يقول في ابتداء وضوئه بعد التسمية اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله وهذا من هذا القبيل الذي ذكرناه في المسئلة قبلها لان ذلك مندرج تحت العمومات لكن تخصيصه بهذا المحل المخصوص واستحبابه الى دليل يخصه يخرج على البحث الذي ذكرناه وربما توهم ان هذه المرتبة اقوى من التي قبلها من الادعية على الاعضاء لانه ورد التشهد بعد الفراغ من الوضوء صحيحا فيتوهم ان يلحق ابتداؤه بانتهائه وهذا المعنى ليس في المسئلة قبلها الا انه ضعيف **الرابعة والاربعون** يمكن ان يستدل بالحديث على التسمية في الوضوء من حيث ان الاشارة في قوله صلى الله عليه وسلم هكذا الوضوء ظاهرها العود الى كل ما مضى من الافعال والهيات وان كان بعضهم قد حمل الاشارة في حديث اخر على الافعال دون الهيات لما استدل بما روي عنه عليه افضل الصلاة والسلام انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به على وجوب الترتيب فحمله على الافعال دون الهيئة واذا كانت الاشارة على جملة ما مضى فلا شك انه صلى الله عليه وسلم قصد الى فعل الوضوء لانه المسؤول عنه اولا ثم المعقب بقوله صلى الله عليه وسلم بانا لقصد الثاني كن الاخبار احترازا عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الى الوضوء فيكون هذه النية من جملة الوضوء الذي قصد بيانه بالفعل **الخامسة والاربعون** فيدل ذلك على النية في الوضوء بنية الوضوء فقط لانه المشروع عن بعض الشافعية حكاية وجهين في ان نية الوضوء هل يكفي وما ذكرناه يدل على الكفاية بها لان الاصل عدم غيرها او يظهر للحرى فيذكرها الا ان شاء الله تعالى **السادسة والاربعون** ههنا مباحثة تعرض علينا من مقدماتها واستنتاج الحكم منها وهو ان هذا الفعل المقصود به البيان والتعليم ولا بد وان يشتمل على قصد البيان له والا لم يكن بيانا فما كان من الافعال الظاهرة وهيئاتها فمدرك بالبصر وما كان من النيات التي وقع الفعل عليها اذا اختلفت صفاتها مما كان واجبا وشرطا في الفعل فلا بد من الاعلام بوقوع الفعل على تلك الصفة فانه قد يقع البيان بقول سابق او لاحق فلا يتعين

الاعلام بوقوع الفعل على تلك الصفة وليسا الغرض فيما يتبع البيان فيه بالفعل واذا وقع البيان بقول سابق او لاحق فليس البيان فيه بالفعل بل بالقول **السابعة والاربعون** ويلزم من هذا ان ما اختلف في وجوبه بما لا يطلع عليه بالرؤية اذا لم يقع البيان بوقوع الفعل عليه لا يكون واجبا وقد بينا ان الحديث دل على قصد البيان بالفعل او بفعل الوضوء بخصوصه فيستفاد من هذه القاعدة مسئلة اختلف فيها الفقهاء الشافعية وهو ان نية الاضافة الى الله تعالى هل هي واجبة ام لا فان الذي يتمسك بكونها وجبت دل على عدم الوجوب ولا يلحق البيان ويمكن ان يقال فيه انه اذا وقع القصد الى الفعل في العبادات فالقصد الى ذلك لله تعالى واقع من باب الملكة الحاصلة للنفس لكثرة التكرار ويتنزل ذلك منزلة الواقع قصدا او قد او هذا فيه غموض يتعلق بالبيان في باب الايمان ولعله يستدركه ان شاء الله تعالى **الثامنة والاربعون** لقائل ان يقول مقتضى ما ذكرتم من القاعدة ان لا يشترط البيان التي ذكرها الفقهاء اشتراطها في الوضوء كنية رفع الحدث واستباحة الصلاة او استباحة ما لا يستباح الا بالوضوء او اداء فرض الوضوء لان بعضها لم يقع التبيين بوقوعه بالفعل فلا يكون واجبا لما ذكرتموه من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب انا قد ذكرنا ان الحديث دل على وجود القصد الى الوضوء وان ذلك كاف في الاجزاء وذلك دافع لمقتضاه بتأخير البيان عن وقت الحاجة اذ يقول بأخذ الوجوب لاحدى النيات المعينة من دليل اخر وهذا البحث الى اخره **التاسعة والاربعون** البيان في هذا الحديث بالفعل الذي حدث عثمان بن عفان او عبد الله بن زيد رضي الله عنهما الا انه ههنا اقوى لان الفعل ههنا فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد وقع البيان وفي حديث عثمان رضي الله عنه البيان بفعل الراوي فما يتعلق بمباحث الفعل الذي ذكرناها بعضها اقوى ههنا لانه حجة جزما لا يمكن النزاع فيه وفي فعل الراوي يمكن ان ينازع في الاحتجاج به اذا استدل به على مسئلة متنازع فيها بالنزاع في ان فعل الصحابي حجة **الخمسون** قد يتوهم ان البيان ههنا بالقول وهو قوله صلى الله عليه وسلم هكذا الوضوء وليس الامر كما يتوهم لان هذا اللفظ يشار ان البيان بالفعل والبيان بالفعل الذي دل هذا اللفظ على انه بيان اي المقصود به البيان لا ان هذا اللفظ بنفسه من غير واسطة بيان **الحادية والخمسون** الملحقة الاصولية التي تتعلق بجواز البيان بالفعل وانه هل هو اقوى من البيان بالقول او لا تأتي ههنا ولا تتأتى في حديث كما تأتي من الاسنيد لا يتأتى في حديث عثمان او عبد الله بن زيد رضي الله عنهما من الفعل المشار اليه بيانا لانه لو لم يحصر الوضوء في الفعل المشار اليه اما بالذات او بالعمل لتعذر البيان لانه اذا كان الوضوء فيه امور زائدة لم يكن هذا الفعل بيانا للوضوء فقط لتعين بعض ما يطلق عليه اسم الوضوء وكذلك اذا كان هذا الفعل فيه دون الوضوء فلا يكون بيانا للوضوء لاشتباه التسمية **الثالثة والخمسون** هذا الحصر الذي ذكرناه ماخوذ من ضرورة كون الفعل بيانا فلو حاول حاول ان ياخذه من جهة حصر المبتدا في الخبر كما اشتهر احتجاجا على الحصر بحصر المبتدا او الخبر نقال المبتدا هو الوضوء وهكذا هو الخبر لان الكاف اما حرف الجر والجار والمجرور هو الخبر واما اسم بمعنى مثل على مذهب من يراه فالمشهور ان مثلا لا يتعرف بالاضافة فيكون نكرة وقد حكينا ما يعتبر قولها للتعريف اذا اضيف الى معرفة بشرط تقدم وقد اضيف ههنا الى اسم الاشارة

وهو معرفة فإن وجد الشرط في تعريفهما فقد اجتمع معرفتان أعني المبتدأ أو الخبر والمشهور أنه
لا يجب تقديم أي المعرفتين المبتدأ أو الآخر الخبر فلا يلزم حكم الحصر حينئذ وأما إذا كان المسند إليه
معرفة والخبر نكرة فلا إشكال في عدم الحصر كما إذا قلنا زيد قائم فإنه لا ينحصر زيد في القيام قطعا
الرابعة والخمسون إذا كان الوضوء هو المسند أو قوله صلى الله عليه وسلم
هكذا هو الخبر يقتضي ذلك انحصار الوضوء في الفعل المشار إليه ويلزم منه أن ما لا يكون مثله
لا يكون وضوءا أو ليس من الوضوء ويمكن أن يستدل به في المسائل التي تتفرع على الخلاف في الوجوب
وأما في الاستحباب ويستدل به لمن خالف من يقول إنه يجب كمثل مسح الرقبة ليس
بسنة لأن الحصر يقتضي خروج عن مسمى الوضوء ولو كان سنة لدخل في مسماه ولو استدل به
على أن المضمضة والاستنشاق ليستا واجبين بعين ما ذكرناه وهو أن الحصر يقتضي خروج ما
لم يقع في الفعل عن الوضوء ولم يقع المضمضة والاستنشاق فيه لكان مشكلا فإنه إما أن يحمل
هكذا الوضوء على الوضوء المشروع أو الوضوء الواجب لا سبيل إلى الأول لأن المضمضة والاستنشاق
مشروعان إجماعا ولا سبيل إلى الثاني لأنه قد وقع في الفعل ما ليس بواجب كتكرار المغسول وذلك
يمنع من حمل الوضوء المذكور على الوضوء الواجب ويمكن أن يجاب عنه بوجوه منها أن تكون الإشارة
راجعة إلى عدد المرات ويحمل الوضوء حينئذ على المشروع وما زاد على ذلك فليس بمشروع ويشهد
لذلك السياق وهو قوله عقب ذلك فمن زاد على هذا أو نقص فلم يتعرض صلى الله عليه وسلم لغير
الزيادة والنقص بعد التعريف للوضوء ولو كان المراد غير ذلك لأشبه أن لا يقتصر في السياق
على الزيادة والنقص إذا حملنا على الزيادة في العدد أو النقصان منه وربما يدعي أن القرينة
تشهد لهذا الحمل ولا إشكال على هذا لأن النقصان عن العدد عن الثلاث فإنه إذا حمل لفظ الوضوء على
المشروع يلزم منه أن لا يكون المرتان من المشروع ولا المرة كذلك وسيأتي الكلام على معنى النقصان
إن شاء الله تعالى ومنها وهو جيد في أنه لا يبعد أن المراد الوضوء المشروع وقوله لا سبيل إلى ذلك
لأن المضمضة والاستنشاق مشروعان بالإجماع قلنا لا نسلم حينئذ أي عند فعل هذا الوضوء
ولا بد من دليل على ذلك وإلا لم يلزم امتناع هذا التفسير أعني تفسير الوضوء بالمشروع **الخامسة
والخمسون** لقائل أن يعترض على هذا ويقول إما أن يحمل الوضوء المذكور في الحديث على الوضوء
المشروع أو على الوضوء الواجب والأول يبطل لأن المضمضة والاستنشاق مشروعان في الوضوء
بالإجماع فيكونان مشروعين بالضرورة وما ذكر يقتضي عدم المشروعية وهو باطل بالإجماع
والثاني أيضا باطل لأنه قد فعل في ذلك الوضوء ما ليس بواجب كغسل اليدين في ابتداء الوضوء
وتكرار أعداد الغسلات وعند الانتهاء إلى هذا يمكن أن يقال عدم المشروعية أعم من عدمها
وجوبا وعدمها استحبابا فإذا امتنع حملها على المشروعية جهة الاستحباب حمل على عدم
المشروعية جهة الوجوب وهو المطلوب **السادسة والخمسون** قوله في الحديث
فقد أساء وظلم أو ظلم وأساء اختلف الشك من الراوي لا أنه في لفظ النبي صلى الله عليه وسلم
لأن الواو لما لم تقتض الترتيب فلا فرق بين ظلم وأساء أو أساء وظلم ولا اختلاف في المعنى ولو
كان من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتضي ذلك اختلافا في المعنى **السابعة والخمسون**

عن النظر في مدلول الألفاظ والظلم هاهنا بمعنى واحد أم لا وإذا اختلف معناهما أتى بهما عموم
وخصوص أم لا فإن كان معناهما واحدا أعطف أحدهما على الآخر من باب العطف عند اختلاف
اللفظ واتحاد المعنى كالقول وأقفر والنأي والبعد والكذب والمين مما ورد من ذلك في
أشعارهم وإن كان بينهما اختلاف

الحديث الخامس وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال إذا استيقظ أحدكم من نومه فليفرغ على يده ثلاث مرات قبل أن يدخلها في إنائه فإنه لا يدري أين باتت
يده أخرجه مسلم وقد تقدم ذكر أبي هريرة **الكلام** عليه من وجوه **الأول** في تصحيحه
وقد ذكرنا أن مسلما أخرجه وللحديث عن أبي هريرة رواه عنه جماعة جابر بن عبد الله وعبد الله بن شقيق
وأبو رزين وأبو صالح وأبو سلمة والأعرج ومحمد بن سيرين وعبد الرحمن والد العلاء وهمام بن منبه وثابت
مولى عبد الرحمن وكل هذه عند مسلم ولم يسق ألفاظها كاملة إلا لفظ رواية جابر ورواية عبد الله
بن شقيق فأما رواية جابر فهي التي ذكرناها في الأصل وأما رواية عبد الله بن شقيق فلفظها عنه إذا استيقظ
أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده وصدر مسلم برواية عبد الله بن
شقيق وأحال فالمثل في روايته أبي رزين وأبي صالح وأبي سلمة وابن المسيب ثم ذكر رواية جابر
وتابع برواية الأعرج ومحمد والد العلاء وهمام وثابت مولى عبد الرحمن بن زيد سياقه اللفظ وقال في
رواياتهم جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث كلهم يقول حتى يغسلها ولم يقل واحد منهم ثلاثا
إلا ما قدمنا من رواية جابر وابن المسيب وأبي سلمة وعبد الله بن شقيق وأبي صالح وأبي رزين
فإن في حديثهم ذكر الثلاث
الوجه الثاني في شيء من العربية وفيه مسائل **الأولى** استيقظ استفعل من اليقظة

البائت ... يكون بمعنى صار قال أبو الحسن بن عصفور كان بات من كانت
... ... يكونان

الأولى: بات ... ... كان ...
... ...
... في الليل ويكون ظل زيد قائما أي وقع قيامه في نهار وبات زيد ضاحكا أي وقع ضحكه
في الليل وقد يكون بمعنى صار ومنه قوله تعالى ظل وجهه مسودا وقد حمل قوله صلى الله عليه
وسلم فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده على ذلك أي صارت وقال أبو موسى الجزولي وظل

لصاحبه الصفة للموصوف نهاره وبات ليله وقال الأبذي الشارح يعني أن ظل وبات بمعنى صار لا
على وقوع مضمون الجملة في النهار والليل ويكون بمعنى صار كقوله تعالى ظل وجهه مسودا وهو
كظيم أي صار وقوله تعالى فظلتم تفكهون وقوله عليه الصلاة والسلام فإن أحدكم لا يدري أين
باتت يده أي صارت ومعناهما ما ثبت أي قام نهارا أو ليلا **الثالثة** [illegible] إن كانت بات بمعنى

[illegible]

الرابعة أفعال القلوب ومما ذكر تعلق عن العمل في اللفظ إذا حال بينها وبين معمولها ما له شأنه
أن يكون له صدر الكلام وأن يقطع ما بعده عما قبله فيكون ذلك الحائل مانعا من العمل في لفظها بعدها
من المبتدأ والخبر اللذين لولا المانع الداخل لاقتضى الفعل فيهما نصبهما على أنهما مفعولان له **الخامسة**
هذه الموانع المشار إليها منها أن يكون المعمول اسم استفهام ولتعلمن أينا أشد عذابا وأبقى ومضافا إليه
علمت صاحب أيهم أنت أو همزة الاستفهام علمت أزيد قائم أم عمرو أو لام الابتداء ولقد علموا لمن
اشتراه أو دخول إن في خبرها اللام قال والله يشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله
والله يشهد إن المنافقين لكاذبون أو دخول ما النافية لقد علمت ما هؤلاء ينطقون وظنوا ما لهم
من محيص وإن بمعنى النفي **السادسة** إنما منعت هذه الموانع عندهم لأن العرب جعلت
لها صدر الكلام أي لم يستعملوها إلا في صدر جملة وإعمال الفعل الذي قبلها في المبتدأ والخبر
يخرجها عما وضعت له من الصدرية وقال بعض المتأخرين في لام الابتداء إن من خصائصها أن تقطع
ما بعدها عما قبلها والأولى دعيت لام الابتداء لأنها سميت هاتيا لهنا وهذا استدلال طريف
من حيث اللفظ إلا أنه غير عام في جميع الموانع ولم يقصد العموم **السابعة** هذا التعليق
إنما هو بالنسبة إلى العمل في اللفظ وأما الموضع فإن الفعل يعمل فيه واستدل على ذلك بقول كثير
وما أدري وقل عزة ما الهوى ولا موجعات القلب حتى تولت ٥ بعطف موجعات
وهو منصوب على الجملة التي هي ما الهوى فدل على أن الجملة في موضع نصب وهذا الفرق بين
التعليق والإلغاء أن الإلغاء لا يعمل في لفظ ولا موضع نحو أكرم زيد قائم ظننت ويعرف أيضا
في الوجوب والجواز فالتعليق في محله واجب والإلغاء إبطال العمل على سبيل الجواز **الثامنة**
التعليق بالقوة لازم لمعاني هذه الألفاظ فالعلم لا بد له من متعلق وهو المعلوم والظن لا بد له من
متعلق وهو المظنون وكذلك سائرها وإذا كان كذلك ونظرنا إلى المعنى فلا بد وأن يعلم
متعلق هذه الأفعال فيما يدخل عليه وقد يظهر ذلك في بعضها ويشكل في بعضها فأما في علمت أزيد
قائم وما زيد قائم وإن زيدا القائم فلك أن تجعل المعنى مدلول تلك الألفاظ فعلمت لزيد قائم
وعلمت أن زيدا القائم معناه علمت قيام زيد وكذلك علمت ما زيد قائم معناه علمت عدم قيام
زيد أما الاستفهام فمشكل ولفظ الحديث الذي خرجه وهو لا يدري فيم باتت يده
أو أين باتت يده من هذا النوع ووجه الإشكال أنا إذا نظرنا إلى هذا المعلق لم يمكن
أن يكون فالتعلق لا اللفظ ولا مدلول اللفظ أما اللفظ فإنما هو صيغة أزيد أم عمرو وليس
المراد تعلق العلم بذلك وكذلك المدلول هو الاستفهام وليس الاستفهام متعلق
العلم لأنه ليس المراد علمت الاستفهام وهو مشكل قال الشيخ العلامة أبو عمرو بن الحاجب

رحمه الله

رحمه الله في قولك علمت أزيد عندك أم عمرو معلقا لامتناع الإعمال لأن ما قبل الاستفهام لا يعمل
فيما بعده قال وإن كان في المعنى مرادا ومعناه علمت أحدهما بعينه عندك منهما لأن المعنى علمت
جواب ذلك وجواب ذلك إنما هو بالمعين لو قال بالمعنى وكذلك قال في علمت لزيد منطلق لأن
المعنى علمت زيدا منطلقا وهذا الذي ذكره في الاستفهام من أن المعنى علمت جواب ذلك يقتضي أن
يكون ههنا حذف مضاف **الوجه الثالث** في الفوائد والمباحث
ونقدم في ابتدائها قواعد أصولية وشيء في المسائل وجه الحاجة إليها **الأولى** من القواعد
الأصولية أحد المعلل من الفاء إما أن يتقدم الحكم على ما دخلت عليه ويكون داخلا على العلة
لا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون يوم القيامة
وأوداجهم تشخب دما وإما أن يدخل الفاء على الحكم فتكون العلة متقدمة والسارق
والسارقة فاقطعوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا **الثانية** قد اشترك الأمران في التعليل
أعني تقدم الحكم على ما دخلت عليه الفاء ودخول الفاء على الحكم لكن الذي تقدم العلة فيه على الحكم
مرجح في الإشعار بالعلية على التي تدخل الفاء فيه على الحكم وعللوا بأن إشعار العلة بالمعلول
أقوى من إشعار المعلول بالعلة لأن الطرد واجب في العلل والعكس غير واجب **الثالثة**
أن المكسورة المشددة والمصدرية الجملة تدل على التعليل ولا بد وبينوا أن المصدرية كقوله
أحوال النساء طهر وإنما العهد أن العهد كان مسؤولا فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن
الله يعلم ما تفعلون إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم **الرابعة** اللفظ إذا عاد
عليه ضمير متأخر عنه بعض يخصص الحكم بمعناه فهل يوجب أن يكون ذلك العام خاصا
لأجل عود الضمير على بعض أفراده فقط أو لا يبقى على عمومه اختلفوا فيه **الخامسة** ينبغي
أن ينظر أن مناسبة الوصف للحكم هل يوجب مناسبة نقيضه لنقيضه أو لا يوجب الإعدام
مناسبة النقيض لذلك الحكم **السادسة** النظر في حكم مفهوم الصفة وغيرها **السابعة**
النظر في أن الوضوء بالفتح هل هو دال على مطلق الماء حتى يكون مرادفا له أو هو دال
على الماء المقيد بنسبته إلى الوضوء وموجود في كلام بعضهم أن الوضوء بالفتح عبارة عن الماء والوضوء
بالضم المصدر مثل الوقود والوُقود ورأيت في كتاب المسالك المنسوب للقاضي أبي بكر بن العربي
حكايته عن الفراء أنه قال الوضوء بالفتح اسم الماء الذي يتوضأ به وبالضم هو الفعل مصدر
وضأ وضاءة ووضوءا فإن كان قوله اسم الماء الذي يتوضأ به أراد به هذا المعنى الذي أشرنا
إليه وأن التسمية بذلك مقيدة بالنسبة إلى الوضوء فقد حصل النقل عن أهل اللغة على هذا
القدر وإن أراد به الذي يسبق إليه ومن صفته أن يستعمل في الوضوء فلا نقصد بهذا الذي
ذكرناه وقد كان وقع لي أن يستدل في هذا بما وقع في حديث ميمونة في صفة الغسل **الثامنة**
اللفظ يقتضي تعليق الحكم بمسمى النوم فما يسمى نوما يترتب عليه الحكم طويلا كان أو قصيرا
والحنابلة اختلفوا قال صاحب المغني والنوم الذي يغلب على العقل يبطل إلا ما نقص
الوضوء ذكر القاضي لعموم الخبر في النوم وقال ابن عقيل هو ما زاد على نصف الليل

لانه لا يكون ماينا الا بذلك واستشهد بالدفع من المزدلفة والاعتراض على الاول ان ما ينقض الوضوء
لابد ورعلى مسمى النوم وجودا وعدما فان القاعد اذا نام يحكم بعدم انتقاض طهارته ولا يسلب عنه
اسم النوم وفي حديث انس الصحيح كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون ثم يصلون ولا يتوضؤون
فاثبت النوم ونفى الانتقاض وتقول الفقهاء نوم القاعد لا ينقض الطهارة والحكم ههنا معلق بنفس المسمى
من غير تعلقه بما ينقض بعد دليل فيما يترتب عليه الحكم وعلله فيه الدليل ولا يصح القول بادخاله في
عموم الخبر فانه لم يقل بالعموم احد اي على تقدير اعتبار النوم الناقض بالخصوص فان النوم
الناقض اخص من مطلق النوم والاعتراض على الثاني من وجهين احدهما انه سيتبين ان العلة
في هذا الحكم احتمال النجاسة او الملتبس بالمستقذر وانه صلى الله عليه وسلم وهذا مجزوم به لا يتطرق
اليه شك ولكن التقييد بنصف الليل فما فوقه ابطال لهذا التعليل فان امكان الاتصال بالنجاسة
او المستقذر لا يختص بنصف الليل وقطعا الثاني اذا كان الامر كما ذكره من سؤال عن
المكان فيكون تقدير الكلام فانه لا يدري الى المكان الذي باتت يده فيه نصف الليل وهذا لا يصح
لان سياق هذا الكلام يقتضي حصول الاشتباه بنصف الليل كما اذا قيل لا ادري الى بلد اقام
فيه فلان شهرا فانه يقتضي ان يكون قد اقام ببلد شهرا الا ان المتكلم لا يدري عين ذلك المكان وكذا لو
قال لا ادري الى الدار التي دخلها فلان فانه يقتضي انه قد علم دخول احدهما ولم يجهل الا التعيين
وكذلك في هذا الخبر يقتضي ان يكون اليد اقامت في مكان من بدنه نصف الليل الا انه لم يدر تعيينه
والحكم عام كما دل الحديث عليه في كل مستيقظ من النوم ويلزم على هذا التقدير ان يكون اقامة
اليد في مكان نصف الليل حاصلا لكل مستيقظ وهذا باطل جزما **التاسعة** يعلق الحكم بالا سقاط
يعلوله بالصفة من نوم او بدلا لانه علق نفي الحكم على عدم الصفة يحتاج الى العذر عن هذا الا ان استحباب
الغسل يختص بالاستيقاظ من النوم عند الفقهاء بل هو مستحب في ابتداء كل وضوء وكلام الشافعي رحمه الله بعضه
مختلف فمنهم من يطلق الاستحباب في الحالة عند الكلام على هذا الحكم والشيخ ابو اسحق
لما قال في التنبيه ثم يغسل يديه ثلاثا قال كان قد قام من النوم لم له ان يغمسهما في الاناء
قبل ان يغسلهما ثلاثا اقتضى كلامه ان الغسل مستحب في صفة الوضوء وان كراهة الغمس فيما اذا قام
من النوم ومعلوم ان استحباب الفعل لا يلزم منه كراهة الترك فعلى هذا احسن بتكرار لفظ الا انه
وقد يتبادر الى الفهم ان الاستحباب عند الاستيقاظ من النوم هو الكراهة وانها منتفية عند عدم
هذه الحالة اعني في ابتداء الوضوء لما ثبت ان استحباب الفعل لا يلازمه كراهة الترك ولا استحباب
ترك الفعل يلازمه كراهة الفعل **العاشرة** لم يخصوا الحكم بحالة الاستيقاظ كما اشرنا
اليه اعني طلبية الغسل قبل الادخال في الاناء قال امام الحرمين في النهاية بعد ان ذكر الاستحباب
المذكور مرة قال الائمة هذه السنة قائمة وان استيقن المرء طهارة يده ولا فرق بين ان يستيقظ
من نومه وبين ان يقدم على الوضوء عن دوام اليقظة وقال الشيخ ابو القسم [illegible] المالكي بعد ان
ذكر الاستحباب عند الاستيقاظ من النوم وكذلك كل منتقض الطهارة من متغوط وبائل وجنب
وحائض وماس لذكره وملامس لزوجته وانا حامل على هذا النظر الى العلة المذكورة في الحديث
وانها موجودة في غير حالة النوم وهي امكان طواف اليد على البدن وقد يوجد ذلك من

المسقط

المسقط في حال غفلاته ولعل ذلك اكثر وقوعا من المستيقظ في تصرفاته وحركاته وانما جرى ذكر
النوم لانه مظنة الغفلة غالبا او في ذكر السبب المرتب على النوم ما يشعر بتعميم المعنى والحكم
بعموم علته **الحادية عشرة** في مطاوي هذا الكلام الذي حكيناه ما يشعر بان العلة
في حال اليقظة اعني التطواف اكثر منها في حال النوم وربما ادعى ذلك فان صح فيكون هذا من باب
مفهوم الموافقة ولا يحتاج الى الجواب عن ان هذا المفهوم مخالفة الحكم **الثانية عشرة** قد نقلنا
عن امام الحرمين على ان هذه السنة قائمة وان استيقن طهارة يده وقال ايضا ولو استيقن المتوضئ
طهارة يده فغسل اليد في حقه سنة ايضا وبعض المتاخرين يقول نهاية ما يذكر فيما اذا لم يكن قد قام
من النوم اي وهو متيقن طهارة يده انه بالخيار ان شاء غمس يده في الاناء وغرف منه الماء ثم يغسل
يده وان شاء افرغ الماء على يده فغسلها ثم غمس يده في الاناء وظاهر هذا الكلام انما هو
العبارة عن رجحان الاستحباب وقال فان لم يتذكر حالها او كان قد قام من النوم ولم يدر حالها
فالمستحب ان لا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا قال ومن اصحابنا من قال غسل الكفين قبل
ادخالهما في الاناء مستحب وان تيقن طهارة يده والمذهب الاول وهذا من اطلاق لفظ الكراهة الا فيه
على حالة القيام من النوم **الثالثة عشرة** المالكية يذكرون خلافا في ان هذا الغسل تعبد او للنظافة
ويرددون الخلاف في التعبد ويبنون عليه ما اذا استيقن طهارة يده وانه هل يغسلهما مجموعتين او مفترقتين
وانه هل يشترط النية وغسلهما تعبدا هذه الاحكام اعني الغسل مع تيقن الطهارة وغسلهما
مفردتين واشتراط النية ومع التعليل بالنظافة ينفي هذه الاحكام وفي كلام بعض الحنابلة ما
يقتضي انه تعبد ذكر ذلك في تعليل ومباحثة اوردها فقال ان كان يعلل هذا الخلاف استحباب
غسل اليدين في ابتداء الوضوء ان لم يكن نوم فهذا اقرب وان كان محله ما اذا قام من النوم فهو بعيد
جدا لانه لا بد له من التعليل وتعقبه مناسبة الوصف للحكم فلا وجه لقول من يقول
بالتعبد ههنا والله اعلم **الرابعة عشرة** ينبني للمالكية على التعبد او على التعليل فهم من يطلب
العدد ويقولون لو كان للنظافة لم يتقيد بالعدد وكذا قالوا في تعدد المرات في غسل الاناء من
ولوغ الكلب وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون الشيء مقصودا انحصار المقصود فيه وقد يكون معه
شيء آخر مقصودا او هو زيادة الاستظهار في التطهير بالعدد **الخامسة عشرة** قد ذكرنا ان
المعلل للحكم يعللونه بعموم العلة وههنا طريقة اخرى تحمل من خيال العامي وهو ان اصابة النجاسة
قد تخفى ذكرتها على معظم الناس فيقصد اتقاء السبب نفيا والنسيان الامر على ما يعتقده فاطرد
السنة على الاطلاق ويشهد هذا بالعلة المنوطة بالوطء فانه يجب لتبرئة الرحم وقد يجب
مع القطع ببراءة الرحم تعميما للباب قال وقال بعض المصنفين اذا استيقن المرء طهارة يده فله
ان يغمس يده ولكن استحب غسل اليدين مع ذلك قال وهذا اعد [illegible] بالمقدم غسل اليدين
لعله والعلة على غمسهما اذا الغرض تعميم رعاية الاحتياط في حقوق الناس وذلك يعلو بكلها وهذا الذي
ذكره فيه نظر لانه يقتضي ثبوت هذا الحكم في حالة التيقن والحكمة اذا تيقن اسقاطها الا بسبب
الحكم بالمظنة على قاعدة مذهب الشافعي بدليل مسئلة المشرقي والمغربية واما العدة والاستبراء
فقد علم ان المقصود بهما براءة الرحم حرما وصيانة للمياه عن الاختلاط فيهما احتمل وقوع هذه

المفسدة وجب الحكم بالتحريم جريا على ظاهر العمومات والالفاظ الدالة على الحكم اعني الوجوب
وان انتفى الاحتمال وحصل القطع بانتفاء المفسدة فاما ان يقوم الاجماع على الوجوب او لا فان قام وجب
اتباعه ويكون الدليل على الحكم ههنا هو الاجماع وان لم يقم اجماع على ذلك الحكم فالقياس الاباحة وعلى
من يوجب التحريم مع انتفاء العلة قطعا الدليل **السادسة عشرة** ما تقدم في القواعد من
من اقتضاء الفاءات للتعليل ومقتضى ذلك تعليل الامر او النهي السابق على دخول الفاء بعدم الدراية
المذكورة اعني دراية اين باتت يده ومناسبة هذا الاحتجاج الى امر اخر وهو ان الغمس قبل الغسل يفضي
الى مفسدة او قد يفضي اليها فهذا اسم المناسبة ثم الناس من يقول ان التطواف قد يفضي الى
مماسة محل النجاسة اي محل الاستنجاء بالاحجار لانه كان عادتهم ومنهم من يحيل ذلك على اعم من النجاسة
وهو مماسة ما يستقذر والاول مقتضى مذهب من يرى انه لا يفسد الماء الا بالتغير والله اعلم
السابعة عشرة فاذا ثبت ان كل واحد من الامرين محتمل فلا بد لكل واحد من القولين من مرجح
فيمكن ان يرجح الاول بان عناية الشرع بالتحرز عن النجاسة اقوى من عنايته بالتحرز عن المستقذرات
فالظاهر انصراف الحكم اليه ويمكن ان يرجح الثاني بان ملامسة النائم للمستقذرات اقرب واكثر
من ملامسته لمحل الاستنجاء اذا كان بالحجر او اقرب وقوعا فحمل اللفظ عليه اولى لان المناسبة فيه
اكثر وقد قال بعضهم ان موضع الاستنجاء لا تناله يد النائم الا مع القصد لذلك وقال ايضا ولو كان
غسل اليدين لجواز ذلك لامر بغسل الثياب لجواز ذلك عليها قال والاظهر ما ذهب اليه العراقيون
من المالكية وغيرهم ان النائم لا يكاد يسلم من حك مغابنه او بثرة في بدنه او موضع عرقه وغير
ذلك فيستحب له غسل يده تنظفا وفي كلام بعضهم ما يشعر بان العلة احتمال النجاسة خرجت منه
فمسها ولم يعلم بها او عرق يخالطه ما يستقذر وكان هذا تعليلا بعموم النادر والمستقذر واعترض
عليه بان النجاسات لا تخرج في الغالب الا يعلم منه وما لم يعلم به لا حكم له **الثامنة عشرة**
صريح الامر بغسل اليد يقتضي طلبيته ذلك وصريح النهي يقتضي ترك ذلك الى حين المستيقظ
من النوم وذات في كتاب الانوار لابي الحسن بن رزقون ان ابن شعبان حكى عن مالك انه لا باس
ان يدخل المستيقظ يده في الاناء قبل غسلها وفي سماع ابن القاسم في العتبية ما ظاهره مثل ما
حكى ابن شعبان من اجازة ذلك ابتداء وهذا الكلام المحكي عن ابن شعبان يحتمل امرين احدهما ان
يريد بالمستيقظ من لم يقم من النوم ويصلح هذا ان يوافق دلالة مفهوم المخالفة الذي ورد فيما
الكلام ويحتمل ان يريد المستيقظ من النوم وعلى هذا يكون مخالفا للحديث الا ان يريد بقوله لا باس
نفي التحريم فقط **التاسعة عشرة** ظاهر الامر الوجوب وظاهر النهي التحريم واكثر الفقهاء
اخرجوا كل واحد منهما عن ظاهره وبعضهم يقول بظاهره في الوجوب والتحريم واحمد
فرق بين نوم الليل ونوم النهار فاوجب ذلك في نوم الليل دون نوم النهار لاجل لفظ المبيت
وعن اسحق بن راهويه انه قال القياس في نوم النهار انه مثل نوم الليل وانما خرج ذكر المبيت
على الاغلب لانه يوم كله وقد ذكرنا ما في لفظ المبيت في وجه العربية **العشرون**
اراد بعض اتباع احمد ذكر الفرق بين نوم الليل ونوم النهار وامتناع قياس نوم النهار على نوم
الليل فذكر وجهين احدهما ان الحكم ثبت تعبدا فلا يصح تعديته الثاني ان الليل مظنة النوم
والاستغراق فيه وطول مدته واحتمال اصابة يده لنجاسة لا يشعر بها اكثر من احتمال ذلك
في نوم النهار **قلت** اما القول في هذا بالتعبد فبعيد عن الصواب تبعدا ولكنه

مذهب

مذهب اليه مع ظهور التعليل من الفاءات ومناسبة ما دل اللفظ عليه من العلة للحكم المعلل
وفي المنقول عن بعض فضلاء المالكية انه اختلف العلماء في غسل اليد قبل ادخالها في الاناء عند الوضوء
هل ذلك للعبادة او معلل بالنظافة وهذا اقرب قليلا بما ذكره الحنبلي لانه لو فرض المسلم عند القيام
من النوم وانما فرضه عند الوضوء فلا ينفع الحكم بالتعبد مضادا لما دل عليه التعليل في حديث المستيقظ
من نومه **الحادية والعشرون** الذين اخرجوا الامر عن ظاهره في الوجوب والنهي عن ظاهره
في التحريم يستدلون او بعضهم على عدم الوجوب بان الحكم معلل بالشك لقوله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يدري اين باتت يده والشك لا يوجب حكما في الشرع واعترض عليه بوجهين احدهما منع كون
الشك لا يوجب حكما في الشرع فان الشاك يجب عليه الوضوء والاصل عدم خروج الخارج منه وليس
الظاهر خروج الحدث وكذا الغالب حتى يحكم به على الاصل فليس الا مجرد الاحتمال المخالف للاصل
فليكن ذلك في غسل اليدين قبل ادخالها في الاناء والتساوي في ان الاصل عدم الموجب وان
المخالفة له غير متيقنة بل ربما ادعي ترجح هذه المسالة على مسالة النوم لان يجوز ان الذي اعلى
خروج الحدث عند النوم ولقد سمح القاضي ابو بكر بن العربي وذلك من بيانه رحمه الله مع
مالكيته حيث قال فيما وجد بخطه في عارضة الاحوذي في شرح كتاب الترمذي والصحيح وجوب
الغسل من طريق الاثر والنظر وذلك انه قال في الحديث فان احدكم لا يدري اين باتت يده فعلل
بذلك كما علل في وجوب الوضوء من النوم فاذا نامت العين استطلق الوكاء وكما يوجب النوم الوضوء
لذلك يوجب غسل اليد هذا اذا لم يكن استنجى بالماء وفي المذهب من شك انه هل اصابته نجاسة
ام لا وجب عليه غسل اليد في مشهور المذهب والصحيح انه لا يجب **الوجه الثاني** من الاعتراض
ان من ارسل السهم والكلب على الصيد اذا وجد معه ذلك امر يمكن ان يكون له مدخل في الموت حرم
المصيد وارسال السهم والكلب سبب ظاهر في الموت وقد ازيل باحتمال احالة الموت على ما طرا
مع مخالفته للظاهر فاما الاعتراض الاول **قلت** فاجاب الجوزي الشافعي وهو بعض الحكم وربما لا
المهملة في شرحه لكلام الشافعي بان النائم يخرج منه الريح فلا يشعر به والاغلب من الناس ذلك
واذا انتبه لم يكن له سبيل الى معرفته حيث ان كان يقضي من احد ذلك وجب عليه الوضوء وان لم
يشعر الحدث وليس كذلك ادخال اليد في الاناء لان الذي يتحقق عليه ان يكون مس موضع الاستنجاء
في نومه فيعلو يده من ريحها ما الاستنجاء فاذا انتبه كان له سبيل الى معرفته ذلك ان كان اصابه
ريح يعلو يده او لون فاذا لم يجده كان على يقينه الاول فلذلك لم يجب عليه الوضوء ههنا وجوبا
وهذا الذي ادعاه من الاغلبية بخروج الريح في النوم من النائم غير مسلم واما الاعتراض
الثاني فجوابه عنه بان الاصل تحريم الميتة اذا لم يقع في الحيوان ذكاة وحلها في حالة الصيد
رخصة احالة على الظاهر فاذا وقع ما يوجب الشك رجعنا الى الاصل وهو تحريم الميتة
وههنا يرجع الى الاصل وهو طهارة اليد **الثانية والعشرون** اختلف الفقهاء في
تعارض الاصل والظاهر ايهما يرجح ولقائل ان يقول الحديث يقتضي ترجيح الظاهر
المخالف للحكم للاصل وان الاشارة الى هذه المسالة في هذا الحديث في كتاب المسالك
المنسوب للقاضي ابي بكر العربي انه قال سمعت ابا بكر الطرطوشي يقول بالجامع الاقصى طهره
الله تعالى جرت مسالة في الاندلس وقد سمعها على الباجي ولزمه مدة ودخل بغداد وقد دخل
المدرسة وكان النائب في اقامة المدرس بها ابا سعد المتولي فسمعته يقول خذوا

خذ واصله اذا تعارض الاصل والظاهر بايهما يحكم لما علم ما يعول وكان دريت الى ماذا انتشر قال ابن الوليد حتى فتح الله وبلغت ما بلغت من العلم وعمارته من السنة وبصحيحه لاسم الشيخ سعيد المولى بكتبته على الصواب وذكر القاضي هذه الحكاية بعد القطا وردها للقصد بتعظيم المسئلة وانها تفتقر الى مزيد نظر واحتمال في الاحتمال مع ادعاء ان الظاهر بخلاف الاصل فيه نظر لا سيما اذا اعتل باصابة محل الاستنجاء فان يكون الظاهر ذلك فيه بعد وورود ما قيل من ان موضع الاستجمار لا يناله يد النائم الا مع القصد لذلك وما قاله طاهرا وقريب من الطهور واما اذا اعتل بملامسة المستقذر فان دعوى الظهور في ذلك ابعد **الثالثة والعشرون** حرك الظاهري على سبيله المعروفة وطريقته المالوفة وقال زعم قوم ان هذا الغسل خوف نجاسة تكون في اليد وهذا باطل لا شك فيه لانه صلى الله عليه وسلم لو اراد ذلك لما عجز ان يبينه ولما كتمه عن امته وايضا لو كان ذلك خوف نجاسة لكانت الرجل كاليد في ذلك ولكان باطن الفخذين وما بين الاليتين اولى بذلك قال ومن العجب على اصولهم ان يكون ظن كون النجاسة في اليد يوجب غسلها ثلثا فاذا تيقن كون النجاسة فيه اجزأ ازالتها بغسلة واحدة واما السبب الذي من اجله وجب غسل اليد فهو ما نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من مغيب الناس عن دراية اين باتت يده فقط ويفعل الله تعالى ما شاء سبحانه ما شاء كما جعل بعد الريح الخارجة من اسفل مسحها يوجب الوضوء وغسل الوجه ومسح الراس وغسل الذراعين والرجلين يقول اما قوله انه باطل لا شك فيه فانه صلى الله عليه وسلم لو اراد ذلك لما عجز عن ان يبينه ولما كتمه عن امته فان اردت به وجوب البيان بالنص الصريح الذي لا يحتمل التاويل فهذا باطل ولزم من نصوص في الكتاب والسنة يحتاج في تعيين المراد منها الى نظر دقيق ولو وجب البيان بالصريح الذي لا يقبل الاحتمال لارتفع الخلاف وان اردت بيانه بما هو اعم من ذلك فقد بينه صلى الله عليه وسلم على حسب ما يفهم الناس ويخاطبون به فانما اصل التعليل فقد بين بالفاء ثم واما كونه لاجل احتمال النجاسة او القذارة فذلك لفهم السامع في مثل هذا الكلام للعلة لان من علم من قواعد الشرع التحرز من النجاسة وتأثر الماء بوقوع النجاسة فيه وطلب الشرع الطهارة وسمع هذا اللفظ المقتضي للتعليل لم يشك ان المقصود التحرز اما عن النجاسة او القذارة ومن يتوهمه لا يرد من يتوهم فاصد وضع يده في الماء للوضوء قبل غسلها بل ذلك ويعلل ذلك بانه لا يدري مبيت اليد الذي كان من الجسد ومن يتوهم ان هذا الغسل في مثل هذه الحالة ويعلل بهبوب الرياح اي نعيق الغراب بالنسبة الى هذه المناسبة تمامه في العقل من طاح واما قوله فلو كان ذلك خوف نجاسة لكانت الرجل كاليد في ذلك ولكان باطن الفخذين وما بين الاليتين اولى به فكانه وهم ان المقصود من قول من قال ان ذلك للنجاسة مجرد ازالة النجاسة وليس الامر كذلك وانما المقصود ان احتمال النجاسة حذرنا من ان يصل الى ماء الوضوء فيفسده وهذا المعنى محال في الحدث لانهما لا يتعلق بالوضوء بهما وانما المقصود ما يتعلق باعضاء الوضوء وغسلها ويرد به ماء الوضوء المستعمل في اعضائه عن احتمال التنجس واما قوله ومن العجب على اصولهم ان يكون ظن كون النجاسة في اليد يوجب غسلها ثلثا فاذا تيقن كون النجاسة فيه اجزأ ازالتها بغسلة واحدة فانما يكون لازما مع من يقول ان هذا الامر للايجاب او الندب او مع من يقول بانه للوجوب فان كان الاول فبعد ذلك وقيل بانه يستحب في غسل النجاسة التثليث فانه اذا استحب التثليث في الشك فلان يستحب مع اليقين اولى وان كان مع من يقول بالوجوب فالامام احمد بن حنبل وهو من القائلين به يقول ان النجاسة تغسل سبعا في الكلب واختلف اصحابه

في

في وجوب التسبيع على وجهين فلا يعتمد من الاول ويلزم الاخر وان كان احد يقول بالوجوب عند الشك والتردد ولا يقول به عند التيقن فهو معطى **الرابعة والعشرون** اذا آل الامر الى النظر في التعبد فيمكن على طريقته من ترك الامر للاستحباب والنهي للكراهة ان يقال لو كان الامر للوجوب لامتنع التعليل بالعلة التي دل الحديث على اعتبارها وهو عدم درايته مكان مبيت اليد لان ذلك لا يوجب الحكم لان مخالفة الاصل بمجرد الاحتمال والشك عسى نعم واذا امتنع كون العلة المذكورة التي دل اللفظ على اعتبارها علة للوجوب تعين التعليل بها على تقدير الوجوب مثبت التعبد على ذلك التقدير لانه لو ثبت معللا فانما هو ممتنع لما ذكرناه واما بغيرها وفيه الغاء ما دل اللفظ على اعتبار عليته واما اسقاط اللازم وهو انه لا يثبت التعبد فلان التعبد على خلافها فلو وجب غسل الكفين لما بعد غسل الوجه مرتين وهذا اللازم منتف بالقياس على سائر اعضاء الوضوء فانه لا يسن ولا واحد منها غسله مرتين **الخامسة والعشرون** قوله فليفرغ يقتضي وجوب الصب الذي يحصل به مسمى الغسل وانه يحصل الا كمالا به والله اعلم **السادسة والعشرون** قوله في هذه الرواية على يمينه يقتضي الافراغ عليها معا ظاهرا وهو قول ابن القاسم صاحب مالك قال احب الي ان يفرغ عليها والمنقول عن مالك وانه استحب انه يفرغ على يده اليمنى فيغسلها ويدخلها في الاناء ثم يصب بها على اليسرى وظاهر هذه الرواية ما ذكرناه لانه لو كان المراد الافراغ على احد اليدين على الاخرى لناسب ذلك ان يقال ثلثا ثلثا وفي رواية عن عبد الله بن زيد فافرغ على يده وظاهرها قول مالك وانه يوحد الافراد فالغسل من الافراد **السابعة والعشرون** الحنابلة او بعضهم يدعون ان اطلاق لفظ اليد ينصرف الى الكف ويستدل بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وانما يقطع يد السارق من مفصل الكوع والدية الواجبة في اليد على من قطعها من الكوع واسم اليد عند غيرهم حقيقة في جميع العضو وما خرج عن هذه الحقيقة يؤخذ من خارج كبيان الشارع بالفعل او بقيام الاجماع على الحكم **الثامنة والعشرون** لا اشكال ان المراد باليد ههنا الكف وعلى طريقة الحنابلة وهو ادعاء الظاهر فيه لا حاجة الى امر زائد وعلى طريقة غيرهم يؤخذ بالبيان الشرعي وهو غسل الكفين على مقتضى رواية

التاسعة والعشرون الحكم المعلق باسم العضو يتعلق بكله ما دل عليه الاسم لا ببعضه لان الاسم حقيقة في جملته واطلاقه على البعض خلاف الحقيقة فعلى هذا النهي المذكور في الحديث يتعلق بغمس جملة الكف حقيقة لا على البعض فلو غمس بعض الكف ظفرا او اصبعا مثلا فهل يكون كغمس جميعها فمقتضى ما ذكرناه انه لا يتعلق النهي به ولكن النظر الى العلة وهي احتمال اصابة اليد النجاسة او المستقذر يقتضي المساواة بين الكل والبعض في الحكم لعموم العلة والاعتماد على هذا اولى من الاعتماد على مجرد الاسم فانه قد يحمل على ان المعتاد او الغالب في الاغتراف للوضوء جملة الكف والحنابلة اختلفوا في هذا الفرع على وجهين والمرجح عندنا ما ذكرناه من التساوي والبحث مع عدم الاستدلال من العلة الى ما يشبهه ضعيف وهو قياسه على النجاسة بجامع استواء الكل والبعض بناء على الحكم **الثلاثون** وفيه دليل على ان للنجاسة اذا وردت على الماء تأثيرا في المنع لانه لو لم يكن لها عند التحقق اثر لما كان للنهي عند احتمال النجاسة معنى **الحادية والثلاثون** وفيه دليل على الفرق بين ورود النجاسة على الماء وورود الماء عليها للنهي عن ورودها والامر بورود الماء عليها **الثانية والثلاثون** استدل به على ان الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه وان لم يتغير ووجه الدلالة انه لو لم ينجس بمجرد الوقوع لما نهى عن الغمس باحتمال الوقوع واورد

عليه انه لا يلتبس بذلك الا بمجرد الماء وهو اعم من التأثر بالنجس والتأثر بالكراهة والدال
على الاعم غير دال على الاخص بعينه واعترض على هذا بانه ولو كان التأثر بمجرد الكراهة وانها
ثابتة قبل الغسل لم يحصل فرق بين المتحقق والموهوم واجيب عنه بان مراتب الكراهة مختلفة فالثابت
منها بعد التحقق اغلظ من الثابت قبله وبه يثبت الفرق ومع هذا ففي المسألة متانة والله اعلم
الثالثة والثلاثون الحكم يعم الوضوء والغسل معا لان اللفظ يدل على العموم ولما ورد في
بعض الروايات في انائه او في وضوئه وفيه عموم اذ اطلاق الوضوء اسم لمطلق الماء واما العموم
العلة ان لم يكن لفظ عام والله اعلم **الرابعة والثلاثون** في اللفظ اما ان النهي مخصوص بالماء
القليل لما تقتضيه لفظة الاناء غالبا مع الدلائل الدالة على اعتبار الكثرة في نفي التأثر بالنجاسة
وعادة الاستعمال لذلك **الخامسة والثلاثون** الحديث يقتضي تعلق الحكم بما يسمى اناء فمقتضى
مذهب الظاهر والعمل ان لا يتعدى الى النهر وما لا يسمى اناء والظاهري عداه الى النهر والاحاديث
التي اوردها في المسألة ليس فيها عموم بالنسبة الى هذا اللفظ يقتضي ما نقل الا في قوله في حديث ابي سلمة فلا يغمس
يده حتى يغسلها وقد ذكر بعض الشافعية فيما اذا توضأ من بحر او نهر انه لا يستحب فيه وهو جار على
ما ذكرناه من اعتبار لفظ الاناء واقتضائه عدم دخول النهر في الحكم مع سبق الذهن الى ان المراد بلفظ
لا يغمس في الاناء اما المستند لذلك في الروايات الاخرى لا سيما اذا كان المخرج واحدا واما في الحمل على
الغلبة مع ما في الثاني من نظر يشعر به والله اعلم **السادسة والثلاثون** ذكر بعض المصنفين
ان في الحديث من الفقه ايجاب الوضوء من النوم لقوله فليغسل يده قبل ان يدخلها في وضوئه قال
وهذا امر مجمع عليه في النائم المضطجع اذا استثقل نوما ولم يبين هذا وجه الدليل من الحديث على وجوب
الوضوء من النوم ولا هو مما لا يحتاج الى بحث يستغنى عن ذكره وهذا انما يحتج به ويكون بما اسماب
الحديث دالا على الامر بالغسل في هذه الحالة عينا اعني غير معلول بسبب شرط فلو كان الوضوء من النوم غير
واجب لما تعين الامر بالغسل ولتعلق الامر بذلك بتقدير ارادة الوضوء **السابعة والثلاثون**
يلزم بمقتضى هذا الحديث وهذا اللفظ الظاهرية ان يوجب غسل اليد ثلثا قبل ادخالها
في الاناء الفارغ لقوله قبل ان يدخلها في انائه وادخالها في الاناء الفارغ يطلق عليه هذا الاسم
فليجب والقول باطل قطعا واللفظ مفهوم المعنى في ادخالها في الماء او ما في معناه مما في الاناء عينا
الحكم ولعله يأخذ ذلك من قوله فلا يغمس فانه لا يطلق على ادخال اليد في الاناء الفارغ غمسا ظاهرا
فان كان يتوهم ذلك وبنى عليه فيقال له ذكر احد الحديثين على النهي عن الغمس وذكر الاخر على النهي
عن الادخال في الاناء الذي هو اعم ولا تعارض بينهما حتى يحمل النهي العام على الغمس وصار هذا
كما ورد من النهي عن مس الذكر باليمين في الاستنجاء ومن النهي عن مس الذكر مطلقا فلم يحمل احدهما
على الاخر ومنع من مس الذكر مطلقا لعدم التعارض بين الحكمين فكذا ههنا والله اعلم **الثامنة
والثلاثون** من لوازم الظاهرية الجامدة ان يخص الحكم بالاناء المملوك لان الاضافة
وان جازت بادنى ملابسة الا انه قد يقال انها حقيقة في الملك وقد اعمله الشافعي وهو
من العاملين بالمعهد حيث قال انه اذا حلف لا يدخل دار فلان اختصت اليمين بالملك حتى لا يحنث
بدار لا يملكها بل يسكنها باعارة او اجارة الابنية بمقتضى ذلك وهذه الالزامات التي يوردها
نعلم قطعا انها لوازمها وانما نذكرها على سبيل الالزام لمن يحمل على اللفظ ولا يعتبر المعنى
ولا ما يشهد عرف الاستعمال لحمل اللفظ عليه وقد يدعى عند الحكم باستقرار الاسم في هذه

المسائل

المسائل انه صرح بها الاجماع وهذا انما يصح على مذهب من يرى ان لا اجماع الا على ما نص عليه المجتهدون
وفيه جواب اخر دقيق **التاسعة والثلاثون** قد ورد العدد في هذه الرواية بالثلاث
والروايات مختلفة في ذلك فلم يذكر في الموطأ عددا لا مرة ولا مرتين ولا ثلاثا وفي هذا الحديث بعينه
الثلاث وعند الترمذي في رواية مرتين او ثلاثا والاخذ بالزائد متعين وكذلك الاخذ بالمقيد
في الرواية مقدم على الشك فيها **الاربعون** تعليق الامر بالثلاث يقتضي عدم الاكتفاء بما دونها
وان لم يغمسها قبل الغسل ثلاثا كغمسها قبل اصل الغسل لان النهي كان عاما وحتى يغسلها ثلاثا وهو
ظاهر هذا اللفظ ومقتضاه حكم بعض الحنابلة الا ان الرواية التي ذكرها الترمذي مرتين او ثلاثا تقتضي
الاكتفاء بمرتين لما دل عليه ظاهرها لكن **الحادية والاربعون** استدل به على ان التثليث في
الغسل مستحب عند تحقق النجاسة لانه اذا استحب عند الاحتمال فعند التحقق اولى والله اعلم
الثانية والاربعون النهي عن الشيء يقتضي امكان فعل المنهي عنه فلما نهى عن الغمس قبل ادخال
اليد في الاناء وانه محل الحكم يخرج عنه الوضوء من الانهار لامكان ادخال اليد فيه بصب او التشبيك
رأسه فان قيل بخلاف ذلك ولكن يدل الاخر وقد نص بعض اكابر الشافعية على انه يستحب غسل اليد
لو كان يتوضأ من قمقمة وعلل ذلك بالاحتياط للماء الذي يصبه على يده ويتعدى الى اعضاء وضوئه وعندي
انه لو اخذ هذا الاستحباب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم لذلك في ابتداء الوضوء لكان اولى فانه في
مثل هذا الاناء يكون الماء واردا على النجاسة غاسلا لها فلا يؤثر النجاسة فيه التنجيس على مقتضى قول من
يفرق بين الوارد والمورود هذا على مقتضى ما يفهم من ان المراد الاحتياط عن التنجيس ويكون الحقه
بمسألة الغسالة ويكون الاحتياط اما لسبب خوف التنجيس او لسبب عدم الطهورية او لان الطريقة
المتقدمة في اجراء الحكم حيث يخشى الطهارة على ما نقله وفيه ما قدمناه **الثالثة والاربعون**
الناس احد واهذا الحديث محمولا على ان الوضوء اللفظ اعم من ذلك وكذلك العلة تقتضي العموم
فان العلة التي هي احتمال النجاسة او القذارة تعم انواع الوضوء والشرب والاكل لانه كما حرم
الوضوء بالماء النجس فكذلك حرم اكل النجس من الماكولات والمشروبات وفي الاحتمال اذا اقتضى الاستحباب
فيما يتأثر بالنجس على تقدير التحقق عم كل ما يتأثر الا ان اللفظ لا خصوص فيه والعلة تقتضي التعميم
والله اعلم **الرابعة والاربعون** اذا خالف وغمس يده قبل الغسل المأمور به فهل
يفسد الماء نقل عن بعض اصحاب داود انه لا يجوز الوضوء منه وان مذهب داود وعند اكثر
اصحابه انه يعصي فعله اذا كان عالما بذلك والماء طاهر يجوز الوضوء به ما لم يظهر فيه نجاسة وفي
كتاب الانوار لعبد المسقط على بلاده ان الطاهر ويحسن وحنث في الطاهر لا يفسد الماء
قال وحكى ابن حارث عن ابن غافق التونسي من اصحابنا انه يفسده واما الموقن بالنجاسة فيجري على
احكامهم في النجاسة تحل في قليل الماء واما الجنب او المحتلم الذي لا يدري ما اصاب يده فقال ابن
حبيب انه يفسد الماء قال وهو معنى الحديث ولمالك في المجموعة نحوه وقال صاحب المغني
من الحنابلة فان غمس يده في الاناء قبل غسلها فعلى قول من لم يوجب غسلها لا يؤثر غمسها شيئا ومن
اوجبه قال ان كان الماء كثيرا يدفع النجاسة عن نفسه لم يؤثر ايضا لانه يدفع الخبث عن نفسه
وان كان يسيرا فقال احمد اعجب الي ان يهريق الماء قال فيحتمل ان يجب اراقته وهو قول
الحسن لان النهي عن غمس اليد يدل على تأثيره وقد روى ابو حفص عمر بن مسلم العكبري في
الخبر زيادة عن النبي صلى الله عليه وسلم فان ادخلها قبل الغسل اراق الماء قال ويحتمل ان لا

تزول طهوريته ولا عبث إراقته لا لطهوريته إلا كانت بائنة بنفس والغمس المحرم لا يقتضي إبطال
طهوريته لأنه إن كان لوهم النجاسة فالوهم لا يزول به يقين الطهورية لأنه لم يزل يقين الطهارة وكذلك
لا يزيل يقين الطهورية فالحكم بنجاسة اليد ولا الماء ولا النقض لا يزول بالشك فالوهم أولى وإن
كان تعبدًا فيقتصر على مقتضى الأمر والنهي وهو وجوب الغسل وتحريم الغمس ولا يتعدى إلى غير
ذلك ولا يصح قياسه على رفع الحدث ولا فرق فيهما بين أن ينوي أو لا ينوي قال وقال أبو الخطاب إن
من غمس يده في الماء قبل غسلها فهل يسلب طهوريته على روايتين **الخامسة والأربعون** في مطاوي
كلامه ما يشعر بأن الخلاف في زوال الطهورية لا الطهارة وهو يتعدد لوجهين أحدهما أنه قال عن أحمد
الحالين يطهر الماء وهذا لا يناسب إلا النجاسة فإن الطاهرات لا يؤمر بإراقتها وإنما يؤمر بإراقة النجس إن
عتق أو تسبب أن لم يحصل المنافي أن التعليل الذي علل به احتمال النجاسة يقتضي اعتبار معنى
الطهارة لا معنى الطهورية

الحديث السادس وعنه من رواية همام بن منبه وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ أحدكم فليستنشق بمنخريه من الماء ثم لينتثر أخرجهما مسلم
الكلام عليه من وجوه الأول في التعريف بهمام بن منبه بن كامل بن سيج وبعد الحاء
الحروف الثلاثة جيم أبو عقبة اليماني الصنعاني الذماري منسوب إلى ذمار بالذال المعجمة المفتوحة
والمكسورة مقارية(؟) وهي قرية من قرى صنعاء اليمن على مرحلتين منها وهو من الأبناء أي أبناء الفرس الذين دخلوا
اليمن وهو أخو وهب بن منبه ولهما أخوة معقل وغيلان وعبد الله وعمر بنو منبه سمع همام أبا هريرة
الدوسي وابن عباس الهاشمي ومعاوية الأموي رضي الله عنهم روى عنه أخوه أبو عبد الله وهب
بن منبه اليماني وأبو عروة معمر بن راشد البصري وابن أخيه عقيل بن معقل بن منبه قال
مات سنة إحدى وثلاثين ومائة أخرج له الشيخان في الصحيحين وروينا عن يحيى بن
الوجه الثاني في تصحيحه وقد ذكرنا أن مسلمًا أخرجه **الوجه الثالث**
قد تقدم لنا أن الاستنثار هل يدخل تحت الاستنشاق أو لا وعلى كل حال فهي

اللفظين

[illegible] بالاصل

اللفظين أعني الاستنشاق والاستنثار ما يقتضي تعددًا أو فعلًا وفي الاستنشاق دلالة على ذلك من
وجهين أحدهما صيغة الاستفعال والثاني قوله الاستعانة ومن في من الماء يمكن أن يحمل على ابتداء
الغاية أي ليكن ابتداء استنشاقه من الماء ويمكن أن يحمل على البيان إذا كان الاستنشاق قد لا يعلى
مجرد الجذب للنابع فتخصص بالبيان أنه من الماء ثم منخريه حذف لعله يتقدر بنفس منخريه وإن كان
بلا ذم الجذب فالنفس يحرك المنخرين لجهة العلو وقد يقال إنه لا يحتاج إلى الحذف وإن الجذب
بالمنخرين لكن الحمل على الجذب بالنفس أولى لأنه الموجب بالذات وأما بالمنخرين أن يكون
جذبًا بهما بالعرض أو بالانتثار بالثاء المثلثة من النثر ولم يسمع في هذه اللفظة ونحوها إلا بهذه التاء وأما
النثر بالتاء المثناة فمعه **الوجه الرابع** الفعل يطلق على إرادته وعلى الشروع فيه وعلى
تمامه وعلى مدة فعله والأولى أن يحمل ههنا على الشروع أو على الفعل ويمكن أن يحمل على الإرادة ولا يمكن
أن يحمل على التمام واللام في قوله لينتثر وأمثالهم للتراخي والترتيب تدل وهنا اشتغل القول فيه
ولا إشكال في الترتيب وأما التطرق إلى التراخي **الوجه الخامس** في الفوائد
والمباحث وفيه مسائل **الأولى** قد ذكرنا أمر الاستنشاق والاستنثار للتعدد ففيه دليل
على أن الاستنثار ليس بمجرد خروج الماء من الأنف بعد دخوله فيه إذ لا فعل في ذلك فلا يسمى ذلك استنثارًا
بمجرد خروجه بل لابد من فعل **الثانية** اختلفوا في المضمضة والاستنشاق وعلى مذاهب أحدها
أنهما سنتان في الوضوء والغسل وهو مذهب مالك والشافعي والثاني أنهما واجبتان فيهما ويروى عن
إسحق والثالث أنهما سنتان في الوضوء واجبتان في الغسل من الجنابة وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله
عنه والرابع أن الاستنشاق واجب دون المضمضة وذهب إليه أحمد والطائفة الذين قالوا أنهما
سنتان في مذهبهم مخالفة لظاهر هذا الأمر وقد كثر الاعتذار عن ذلك بما جاء في الحديث من الحوالة
في الوضوء على ما أمر الله به كما في قول الأعرابي توضأ كما أمرك الله فحملوه على الحوالة على ما في القرآن
وليس فيه ذكر المضمضة والاستنشاق والموضع موضع بيان لا يجوز فيه تأخير ذكر شيء من الواجبات
عنه وقد ينازعون في أن المراد الحوالة على ما في القرآن فإن أمر الله أعم من ذلك وبهذا الدليل حملوا
الأمر على الاستحباب وربما أخرج غير ظاهره بأقيسة شبهية تدل على عدم الوجوب ولسنا ننشط
لذكر مثل ذلك وأما من ذهب إلى وجوبهما معًا فلحجته في صيغة الأمر الواردة في هذا الحديث مع
صيغة الأمر بالمضمضة في حديث آخر وأما من قال بوجوبهما في غسل الجنابة دون الوضوء فلهم
وجه في الفقه طريقه يرجع إلى مراعاة الظاهر والباطن بالنسبة إلى الظهور والأنف أو إلى مراعاة
لفظ البدن مع ما ورد من تعليق الحكم بها أو التعميم بعد النظر إلى هذا أن يطلب لفظ يدل على تعليق
الحكم بما علقه به المجتهد فإن كان من الأخبار فيطلب تصحيحه أيضًا وهذا الحديث يعارض مذهبهم بالنسبة
إلى الاستنشاق في الوضوء فيحتاجون إلى ما يوجب صرف الأمر عن ظاهره وأما من ذهب إلى وجوب الاستنشاق
دون المضمضة فقد ذكروا أن الأمر ورد به دون المضمضة فإن كان يريد به نفي الأمر بالمضمضة مطلقًا
فقد لا يثبت ذلك عنه وثابت قد ورد الأمر بالمضمضة في حديث أبي داود في رواية له من حديث ابن
جريج عن إسماعيل بن كثير **الثالثة** الأمر كما يوجه للاستنشاق كذلك يوجه للاستنثار وظاهر
الأمر الوجوب فإن تمسك به في وجوب الاستنشاق فليتمسك به في وجوب الاستنثار وقد بينا
أن الاستنثار ليس هو مجرد خروج الماء من الأنف بعد دخوله فيه بالاستنشاق وعلى هذا
فيقتضي وجوب أمر زائد على مجرد خروج الماء **الرابعة** فيه دليل على الترتيب بين شيئين

ق

الاستنثار وسنه الاستنشاق ويقتضي لفظه تكررا لان هذا امر معنى في الوجود فلا يحسن الحكم بالاستحباب
الحيث يمكن ان يكون المرتب ويمكن ان لا يكون لانا نقول لما ثبت ان الاستنشاق والاستنثار ...
العهد لا يستقيم المرتب لامكان ان يحصل دخول الماء في الانف من غير تعمد وقصد كالانغماس ... قال اذا
اعتبرنا المرتب لم يكتف بالاستنثار عند دخول الماء بهذه الصفة وتتادى به السنة وبعض ان يستدل على
ما نقصه اللفظ من سعته بالاستنثار **السادسة** في اللفظ ما يقتضي تعلق هذا الامر بالوضوء
ذكرا وهل يحصل فيه اختصاص به حكما من جهة مفهوم سطرية **السابعة**

... صح من الاصل

الحديث السابع وعن عاصم بن لقيط بن صبرة عن ابيه قال قلت يا رسول الله اخبرني
عن الوضوء قال اسبغ الوضوء وبالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما اخرجه النسائي والترمذي وصححه
وابن خزيمة في صحيحه ورواه ابو داود مطولا وفيه اسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وله في
رواية اذا توضأت فمضمض **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في التعريف اما لقيط بن صبرة
فقال الحافظ ابو عمر لقيط بن عامر بن المنتفق العقيلي ابو رزين هذا الصحيح ... وقيل لقيط
ابن صبرة وقيل لقيط بن المنتفق وقيل لقيط بن صبرة نسبة الى جده وهو لقيط بن عامر بن صبرة
بن عبد الله بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة وهو وافد بني المنتفق
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وقد قيل ان لقيط بن عامر غير لقيط بن صبرة وليس بشيء
روى عنه وكيع بن عدس وابنه عاصم بن لقيط **قلت** صبرة بفتح الصاد المهملة وكسر الباء
الموحدة قال بعض المتأخرين ويجوز اسكان الباء مع فتحها وكسرها قال وان ادخلوا في اللغة بابا
على ما ... يصح لكن ما يعلق على الفاظ الرواة ينبغي ان يقتصر في الرواية عليه وان ...
عاصم يكون في الرواية ايضا قال هذا المتأخر وهو ابو رزين ويقال ابو عاصم وساق نسبه الى
عقيل وقال البخاري الطائي يقال عن عبد الغني بن سعيد المصري انه قال ابو رزين العقيلي
لقيط بن صبرة وقيل هو غيره وليس بصحيح ونقل ايضا عن الترمذي في كتاب العلل سمعت البخاري
يقول ابو رزين العقيلي لقيط بن عامر وهو عندي لقيط بن صبرة قال الترمذي قلت له ابو رزين

مراده عاصم

العقيلي

العقيلي هو لقيط بن صبرة قال نعم قلت له حديث ابي هاشم عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن ابيه هو ابو رزين
العقيلي قال نعم قال الترمذي قال اهل الحديث لقيط بن صبرة هو لقيط بن عامر قلت وقال البخاري رحمه الله
في تاريخه لقيط بن عامر ويقال ابن صبرة بن المنتفق ابو رزين العقيلي له صحبة قال البخاري قال ابن ...
الجعدي ثنا شعبة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس عن عمه ابي رزين عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل المؤمن
كالنحلة تأكل طيبا وتضع طيبا وممن يقتضي نقله التفريق بين لقيط بن صبرة ولقيط بن عامر ابي رزين
ابو نعيم الحافظ فانه ذكر لقيط بن صبرة وقال ابو عاصم سكن مكة وقيل انه كان من بني المنتفق يعني
من بني عقيل وذكر في الكنى ابو رزين العقيلي قال واسمه لقيط بن عامر واخرج له رواية وكيع بن
حدس عن ابي رزين في الرواية من طريق حماد **قلت** اما مسلم

ماص

والمنتفق بضم الميم وسكون النون وفتح التاء المثناة وكسر الفاء واخره قاف ووكيع بن عدس بضم العين
والدال المهملتين معا ويقال حدس ذكر شعبة عن يعلى عن وكيع بن عدس بالعين وورد في
رواية حماد حدس **واما عاصم بن لقيط بن صبرة** فقال الاندلسي الاوثق بها وحديثه في كتاب عاصم
ابن لقيط بن صبرة العقيلي حديثه في المكيين سمع اباه وروى عنه ابو هاشم اسماعيل بن كثير المكي اخرج
له ابو داود وغيره وهو ثقة قاله ابن صالح وابن عبد الرحيم والنسائي وغيرهم **الوجه
الثاني** في ايراد الحديث المطول الذي اشرنا اليه في الاصل من عند ابي داود وعلى الوجه
قال ابو داود حدثنا قتيبة بن سعيد في اخرين قالوا ثنا يحيى بن سليم عن اسماعيل بن كثير عن عاصم
بن لقيط بن صبرة عن ابيه لقيط قال كنت وافد بني المنتفق او في وفد بني المنتفق الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نصادفه في منزله وصادفنا
عائشة ام المؤمنين قال فامرت لنا بخزيرة فصنعت لنا واتينا بقناع ولم يقل قتيبة القناع
والقناع الطبق فيه تمر ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل اصبتم شيئا او امر
لكم بشيء قال قلنا نعم يا رسول الله قال فبينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوس اذ دفع
الراعي غنمه الى المراح ومعه سخلة تيعر فقال ما ولدت يا فلان قال بهمة قال فاذبح لنا
مكانها شاة ثم قال لا تحسبن ولم يقل تحسبن انا من اجلك ذبحناها لنا غنم مائة لا نريد ان تزيد
فاذا ولد الراعي بهمة ذبحنا مكانها شاة قال قلت يا رسول الله ان لي امرأة وان في لسانها شيئا
يعني البذاء قال فطلقها اذا قال قلت يا رسول الله ان لها صحبة ولي منها ولد قال فمرها يقول عظها
فان يك فيها خير فستفعل ولا تضرب ظعينتك كضربك اميتك فقلت يا رسول الله اخبرني عن
الوضوء قال اسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما واخرجه
المعنى عن عقبة بن مكرم وهو بضم الميم واسكان الكاف وفتح الراء عن يحيى بن سعيد عن ابن جريج
عن اسماعيل بن كثير عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن ابيه وافد بني المنتفق انه اتى عائشة قال فذكر
معناه قال فلم ننشب ان جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يتقلع يتكفأ وقال عصيدة مكان
خزيرة ورواه محمد بن يحيى بن فارس عن ابي عاصم عن ابن جريج وقال بهذا الحديث قال فيه
اذا توضأت فمضمض **الوجه الثالث** في تصحيحه وقد ذكرنا اخر
عاصم بن لقيط وحكينا ما ذكر الاوثق وليس من طريق يحيى عن ابن جريج عن اسماعيل بن كثير
من يحتاج الى الكشف عنه سواه فان يحيى وابن جريج من الاعلام واسماعيل بن كثير ٥

الوجه الرابع في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** قال الجوهري
وفد فلان على الامير اي ورد رسولا فهو وافد والجمع وفد مثل صاحب وصحب وجمع الوفد
اوفاد ووفود والاسم الوفادة واوفدته انا الى الامير اي ارسلته وقال الزمخشري وفد عليه
واليه وفودا ووفادة وهو من الوفاد على الملوك واوفدت اليه فلانا وما اوفدك علينا واستو
فدوا ما عليه ورايت عنده الوفود والوفد والوفاد قال ومن المجاز الحاج وفد الله وقال
بكل وفد الريح من حيث انخرق اي اتسع ونشأنا الى المضواد ووفد الله على رجل فاحرى
منه معنى جاء به ورايت وافد الابل ووافد الطير وهو الذي يتقدم سائرها الى الماء والورود
ويقال للهرم غاب وافداه وهما الناشزان من الخدين عند المضغ واذا هرم الانسان غارا قال
الاعشى رايت رجلا غابر الوافدين مختلف الخلق اعشى ضريرا ن واوفد الشيء اذا ارتفع
واشرف وسنام موفد وما احسنها وفد جارتهم قال ترى العلاة في عليها موفدا
كان برجا فوقها مشيدا وقال ذو ورك عظيمة كالترس وذو سنام موفد
المجس ن واوفد عنه قال ابن احمر كانما الكتاب يسد هاسدها سرادو يدا وفدت
الامر ن اي رفعه واستوفد في قعدته ارتفع ورايته مستوفدا ويوفد الاوعال الجبل الترف
الثانية المنازل والمصادفة الموافاة تقول صادفت فلانا في منزله اي وجدته فيه قلت
فطهر ان في المصادفة زيادة قيد ليس في الوجدان **الثالثة** الحزنة بفتح الحا وبعدها
راي بعدها الحرف الحروف بعدها نون مهملة بعدها تاء قال ابن فارس في مجمل اللغة والحزنة
دنيئة تشبه كانت العرب تعتربه وقال الجوهري والحزيرة والخزير ان ينصب القدر
بلحم يقطع صغارا على ماء كثير فاذا نضج ذر عليه الدقيق وان لم يكن فيها لحم فهي عصيدة قال
جرير وضع الخزير فقيل اين مجاشع فشحا جحافله جراف هبلع ن وقال الخطابي في
معالمه قوله قال مرت لنا حزيرة هي ما يتخذ بدقيق ولحم من الاطعمة والحريرة حسا من
دقيق ودسم **الرابعة** القناع بكسر القاف بعدها نون واخره عين مهملة يسره
الخطابي بالطبق قال وسمي قناعا بان اطرافه قد اقنعت الى داخل اي عطفت وقال ابن
فارس والقنع والقناع شبه الطبق يهدى عليه وخصته بعضهم بما اذا كان معمولا من عسب
النخل قلت القنع بكسر القاف وسكون النون **الخامسة** قال الهادي والمراح
حيث تاوي الماشية بالليل وقال ابن سيده والاراحة رد الابل والغنم من العشي والمراح
ما وافاد ذلك الاوان وقد غلب على موضع الابل والترويح كالاراحة وقال اللحياني اراح
الرجل اراحة واراحا اذا راحت عليه ابله وغنمه وماله **السادسة** السخلة ولد
الشاة تقال لاولاد الغنم ساعة توضع من الضان والمعز جميعا ذكرا كان او انثى سخلة
وجمعه سخل وسخال وقال ابن سيدة وسخلة وقال نادرة وذكر ايضا سخلان في
الجمع وقال الطرماح تراقبه مستشيا زها وسخلانها حوله ساربه ن
قال ورجال سخل وسخال ضعفاء ارذال وقال الهنائي يقال لولد الضان ساعة
تضعه امه ذكرا كان او انثى سخلة ثم بهمة ثم فرار ثم حفر ثم جذعة ثم ثنية ثم سدس
ثم صالغ وهي اقصى اسنانه **السابعة** تيعر بفتح التا المثناة وبعدها احرف
ساكنة عين مهملة قال ابن فارس اليعار صوت الشاة يعرت تيعر يعارا

وقال الخطابي وقوله تيعر من اليعار وهو صوت الشاة انتهى وذكر بعضهم كسر العين
في المستقبل قلت اليعار بضم اليا واما اليعر بفتح اليا وسكون العين فهو الجدي يشد
عند الزبية واما فتحها الفتح في الماضي والمستقبل لاجل حرف الحلق الذي هو العين **الثامنة**
قال الخطابي وقوله ما ولدت هو مشدد اللام على معنى خطاب الشاهد قال واصحاب الحديث
يروونه على معنى الخبر يقول ما ولدت خفيفة اللام ساكنة التاء اي ما ولدت الشاة وهو غلط
يقال ولدت الشاة اذا حضرت ولادها فعالجتها حتى يبين منها الولد انشد في ابو عمرو في ذكر
قوم اذا ما ولدوا يوما تنادوا اجدي تحت شاتك ام غلام وقال الجوهري ويقال
ولد الرجل ابله توليدا كما يقال نتج الله نتجا **التاسعة** فلان يكنى عن الذكر من الناس والانثى
فلانة فاذا اطلقوه على غير الاناسي قالوا الفلان والفلانة بالالف واللام **العاشرة**
البهمة بفتح البا الموحدة وسكون الها قال الخطابي البهمة ولد الشاة اول ما يولد يقال للذكر
والانثى بهمة وقال بعضهم والبهمة بفتح البا وسكون الها ولد الضان ذكرا كان او انثى والجمع بهم
قال ولا يقال لولد المعز بهمة الا اذا اجتمعت اولاد المعز واولاد الضان قلت لها جميعا
بهام وبهم قلت وهذا الذي قاله الخطابي اقرب الى ظاهر الحديث بما قاله الهنائي
يعني تسميتها اولا بأن توضع بهمة والجمع البهم بفتح البا وسكون الها قال ابن فارس والبهمة صغار الغنم
الحادية عشر الوعظ
الثانية عشر حسبت بكسور السين يعني ظن وهو احد اخوات ظن واما المفتوح السين من الحساب حسبت
الشيء حسابا وحسبانا اعددته والحسبة بفتح الكاف المرة الواحدة من الحساب وبكسر الحاء الهيئة منه وبضمها
مصدر الاحتساب واما المضموم السين على صيغة ظرف وكرم من الحسب والمصدر منه حسابة قاله
من المثلث **الثالثة عشر** البذا بفتح البا والذال المعجمة ممدود الفحش ومادة اللفظة
حيث تصرفت تشعر بالكراهة وما نحوها من النفرة قال الهنائي يقال بذات الارض اذا اكرهت مرعاها
وهي ارض بذية لا مرعى بها ويقال بذات الرجل ابذاه بذءا ذممته وبذات عيني فلانا بذءا وبذاءة
وعماي تبذانه اذا لم يعجبك مرآته والحاله ورجل بذيء اللسان على مثال فعيل بين البذا اذا
كان فاحشا **الرابعة عشر** اذا حرف مفرد يدل على الجواب والجزاء قال الشيخ ابو عمرو
الحاجب رحمه الله ليس يعني بالجواب جواب متكلم على التحقيق بل قد يكون جوابا بالمتكلم وقد يكون جوابا
لتقدير ثبوت امر ومثل الثاني قولك لو اكرمتني اذا اكرمتك واستشهد لانه في تقدير جواب
المتكلم يسأل ماذا يكون مرتبطا بالاكرام وجاءته بارتباط اكرامه قال واما معنى الجزاء فيها فواضح
وقال الزجاج تاويلها ان كان الامر كما ذكرت فاني اكرمك ثم قال على ان فيها معنى الجزاء صح تقدير مضمر
به وزعم بعضهم ان اذا مركبة من اذ وان ونقلت حركة الهمزة والنصب بان وهو مردود لك
عندهم والله اعلم **الخامسة عشر** الظعينة بالظاء قال الجوهري والظعينة الهودج
كانت فيه امراة او لم تكن والجمع ظعن وظعن وظعائن واظعان ابو زيد لا يقال حمول والظعن
الا للابل التي عليها الهوادج كان فيها نساء او لم يكن وهذا الهودج تظعنه المراة اي تركبه وهي تفتعله
والظعينة المراة ما دامت في الهودج فاذا لم تكن فيه فليست بظعينة وقال عمرو بن كلثوم
قفي قبل التفرق يا ظعينا نخبرك اليقين وتخبرينا لذا قال وقد الظعينة بالمراة ما دامت

في الهودج وصرح بانها اذا لم تكن فيه فليست بظعينة وعلى هذا خالفه في هذا القيد وهو الصواب
ان شاء الله وعليه يدل الحديث فانه لا يمكن ان يقال ان النهي عن الضرب مخصوص بما اذا كانت في الهودج قال
الخطابي الظعينة المراة سميت ظعينة لانها تظعن مع الزوج وتنتقل بانتقاله وهذا التفسير يقيد
كما في كلام الجوهري وقال ابن فارس ظعن يظعن ظعنا وظعنا اذا شخص والظعينة المراة وهذا
من باب الاستعارة وقيل الظعائن الهوادج كان فيها نساء او لم يكن وهذا التفسير لا يدل على اطلاق الظعينة
على المراة من غير تقييد **السادسة عشرة** الاسباع قد تكلمنا عليه فيما مضى ونستوفي ما يتعلق
منه من الفوائد في وجهها **الوجه الخامس** في شيء من العربية وفيه مسائل
الاولى قال ابو عبد الله بن مالك لما في كلام العرب على ثلاثة اقسام الاول ان يكون نافية جازمة
وقد تقدم ذكرها والثاني ان تكون بمعنى الا وقد تقدم ذكرها والثالث ان يكون حرف
يدل على وجود شيء لوجود غيره ولا يليها الا فعل ماض المعنى اي ماض لفظا ومعنى كقوله تعالى
القرى اهلكناهم لما ظلموا وهي حرف عند سيبويه وظرف بمعنى حين عند ابي علي قال والصحيح قول
سيبويه لان المراد انهم اهلكوا بسبب ظلمهم لا انهم اهلكوا حين ظلمهم لان ظلمهم متقدم على
انذارهم وانذارهم متقدم على اهلاكهم قال ولانها تلي الماضي لو في الحال يدل على امتناع
ولما يدل على وجوب لوجوب وتحقيقها انك تقول لو قام زيد لقام عمرو ولكنه لما لم يقم لم يقم
ويقوي قول ابي علي انها قد جاءت لمجرد الوقت في قول الراجز
اني لارجو محرزا ان ينفعا   اياي لما صرت شيخا قلعا   والثالث ان يكون بمعنى الا في القسم
تقول عزمت عليك لما صرت كاتبك سوطا وقول الاخر
قالت له بالله يا ذا البردين   لما غنثت نفسا او اثنين   وقوله غنثت بفتح الغين
المعجمة مكسور النون واخره ثاء مثلثة قال ابن سيده غنث غنثا شرب ثم تنفس والاسم الغنث
المذكور وقال الشيباني الغنث هاهنا كناية عن الجماع وقال ابو حنيفة انما هو غنث يغنث
غنثا والشاهد البيت المذكور وقال ابن مالك وقد يكون بمعنى الا بعد نفي دون قسم ومنه قراءة عاصم
وحمزة وان كل لما جميع لدينا محضرون وان كل لما متاع الحياة الدنيا اي ما كل الا جميع وما كل
ذلك الا متاع الحياة الدنيا انتهى وقال ابو البقاء في شرح اللمع واما لما فانها لم زيدت عليها
ما وصارت بالزيادة اسما بانه وحرفا اخرى فاذا وقع بعدها الفعل الماضي كانت اسما للزمان
واقتضت جوابا كقولك لما قمت قمت وان وقع بعدها المستقبل كانت حرفا جازما وا
نفي ما قد فعل وجاز الوقوف عليها دون الفعل اذا تقدم ما يدل عليه كقولك قد قام فيقول
المجيب لما اي هو متهيئ لذلك ولم يفعل بعد قلت الذي استدل به ابن مالك لمذهب
سيبويه لا يقوى فانه وان كان الظلم متقدما على اهلاكهم والانذار متقدما ايضا
لكن ذلك لا ينافي الظرفية لجواز ان يسمى الظلم الحين الاهلاك فيصح معنى الظرفية اللهم
الا ان يلزم حمل ظلموا على ابتدا ظلمهم فحينئذ يصح ما قال لان ابتدا الا يكون عند الاهلاك
وقول الراجز شيخا قلعا **الثانية** لا بد للما من جواب وقد يكون جملة ابتدائية
فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد ويكون مقرونا باذا المفاجاة فلما احسوا باسنا اذا
هم منها يركضون وقد يكون جملة فعلية لما قام زيد قام عمرو **الثالثة**

نحو

في مقدمة لعبرها المحكي عن الاخفش انه يرى زيادة الواو والفا وثم قال ابن مالك قال ابن برهان اعلم
ان الفا تكون زايدة عند اصحابنا جميعا كقوله   لا تجزعي ان منفسا اهلكته   واذا اهلكت
عند ذلك فاجزعي   وكذلك قال ابو عثمان وابو الحسن في قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم ومن
زيادة الفا قول الشاعر   يموت اناس او يشيب فتاهم ويحدث ناس والصغير فيكبر   ومنه
قول الاخر   حتى تركت العائدات يعدنه يقلن فلا تبعد فقلت الا تبعد   وقال ابو الحسن وقد
زادوا ثم واستشهد   اراني اذا ما بت بت على هوى فثم اذا اصبحت اصبحت غاديا   وعليه
تاول ثم تاب عليهم ليتوبوا وهذا قول الكوفيين وهو يرى زيادة الواو مع ذلك وينشدون
حتى اذا قملت بطونكم ورايتم ابناءكم شبوا   وقلبتم ظهر المجن لنا ان اللئيم الفاجر الخب   اراد
قلبتم فزاد الواو وقال بعضهم ما جرى مجرى الجواب لما يقع رابطة بين فعلين واجبين يكون جوابا ثانيا
عن جواب الاول كقولك لما قام زيد سر زيد فانه لا يظهر وعند سيبويه من باب حروف الشرط فلا يدخل
الفاء الثاني لانه لا بد ان يكون ماضيا لفظا ومعنى نحو لما قدمت سررنا او معنى دون لفظ نحو لما غبت
لم نسر وذلك حكم الشرط الصريح في قولك ان قام زيد لم يقم عمرو او قام عمرو الا على مذهب الاخفش
فانه يرى زيادتها في نحو قولك زيد فقام وفي قوله   وقائلة خولان فانكح فتاتهم   وقال الكسائي
وهاشم وطف من اصحابه بزيادتها وزيادة الواو في الاجوبة في باب الشروط اذا كان يحتمل الحسن كقوله
تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها قال وزعم بعض الكوفيين ان ثم في قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
زائدة والجواب تاب عليهم لان دخول حروف المعاني على الجمل احسن من دخولها على المفردات
بعدها لا تمنع لما جاز بدخولها وهي في لم يسر احسن زيادة من سر بنا الا ان لفظه مضارع وصريح
الشرط اذا كان فعله ماضيا وجوابه مضارعا جاز دخول الفا فيه كقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه
فان كان بين الفعل الثاني والاول في السبب واسطة محذوفة كانت تلك الواسطة هي الجواب الا
حسن ان يؤتى في الفعل الثاني بالفا ليكون معطوفا على وجه التسبيب على الجواب المحذوف نحو قولك
لما عصى زيد تاب الله عليه لان العصيان ليس سببا مباشرا للتوبة الله عليه وانما توبته هي
السبب المباشر لذلك فالتقدير لما عصى تاب فتاب الله عليه فحسن حينئذ دخول الفا ليؤذن بالعطف
على الفعل المقدر والتسبب عليه ولا يحسن ان تقول لما عصى تاب الله عليه الا بعد التاويل وكذلك في
قوله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها التقدير اذا جاءوها اذن لهم في دخولها وفتحت ابوابها لان المجيء ليس
سببا مباشرا للفتح بل الاذن في الدخول هو السبب في ذلك وكذلك قوله تعالى حتى اذا ضاقت عليهم
الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه رحمهم ثم تاب عليهم وهذا
التاويل احسن من القول بزيادة هذه الحروف وحذف المعطوف عليه وابقاء المعطوف سائغ نحو قوله
تعالى فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم التقدير والله اعلم فذهبا فبلغا فكذبا فدمرنا
لان المعنى يرشد اليه وكذلك قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم اي فامتثلتم او فعلتم
فتاب عليكم وكذلك او على سفر فعدة اي فافطر فعليه عدة انتهى **الرابعة** الذي حصل لنا هذا قوله
في الحديث فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نصادفه في منزله وصادفنا عائشة ام المؤمنين
فامرت لنا بخزيرة فصنعت لنا فاراد ذلك الشرع فيه جواب ظاهر للما والذي يقال فيه وجوه الاول
زيادة الفا على حسب ما قدمناه من مذهب من حكيناه عنه فعلى هذا ان يكون قوله لم نصادفه هو الجواب
والفا انه في قوله فلم نصادفه والفائت بعد ذلك للعطف ويلزم ان يكون الجواب صادفنا

عائشة على مذهب زيادة الواو وعلى ما تقدم والفاء بعد ذلك للعطف الوجه الثاني ان يكون الجواب
محذوفا والفاء للعطف ويقدر ما بما حكيناه في سيبويه وكلام المتأخرين النحاة ويوافقه ما معناه القرويين ان
يكون الاول مشابها شبيها للثاني وبين ان لا يكون مباشرا او سببا وواسطة وانه اذا كان بين الفعل الاول والثاني
في السبب واسطة محذوفة كانت تلك الواسطة هي الجواب وان الاحسن حينئذ ان يؤتى في الفعل الثاني
بالفاء فالذي في الحديث يكون احسن على هذا التقدير لان التقدير ليس سببا لعدم المصادفة ويكون التقدير
فلما قدمنا واستأمرناه صلى الله عليه وسلم لم يصادفه او ما هذا معناه من التقديرات الوجه الثالث
ان لا يكون شيء مما دخلت عليه الفاء هو الجواب ويكون الجواب محذوفا وقد تقدم ذلك وقد اجاز بعض المعربين لالفاظ
الكتاب العزيز في قوله تعالى فلما اسلما وتله للجبين ان يكون الجواب محذوفا وقد سعد برحمتنا او سعدا ونحوه
مثل هذا اباه ههنا والقاضي ابو محمد بن عطية المفسر يقول في امثال هذا التقدير فلما اسلما اسلما وعلى
هذا الظاهر مشكل **الخامسة** قد اشتهر ان جواب السؤال بأو هو نعم او لا وجواب السؤال
بأم بذكر الشيء او الاسم فاذا قلت اقام زيد او عمرو ومعناه أقام احدهما فيجاب بما يجاب به وهو نعم
او لا واذا قلت اقام زيد ام عمرو فيجاب بما يجاب به ايهما قام وانما مرتبة السؤال بأم بعد السؤال بأو
فان السؤال بأم يكون بعد العلم بثبوت احد الشيئين عند السائل وليس له بعد ذلك الا عن التعيين وعلى مقتضى
هذين الاصلين وقع السؤال بأو في مرتبته والجواب في محله على الاصل فيهما واشكل على هذه القاعدة
قول ذي الرمة يقول عجوز مدرجي متروحا على بابها من عند اهلي وغاديا ۝
أذو زوجة بالمصر ام ذو خصومة اراك لها بالبصرة اليوم ثاويا ۝ فقلت لها لا ان اهلي
جيرة فأجاب ام بلا وجوابها تعيين احد الشيئين فيحتاج الى تخريجه وتأويله **السادسة**
قال الجوهري وبينا فعلى اشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول
بينا نحن نرقبه اتانا اي اتانا بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليها اسماء الزمان كقولك
اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف الذي هو اوقات وولي الظرف الذي هو بين الجملة التي
اقيمت مقام المضاف اليها كقوله تعالى واسأل القرية وكان الاصمعي يخفض بعد بينا اذا صلح في
موضعه بين وينشد قول ابي ذؤيب بالكسر بينا تعنقه الكماة وروغه يوما اتيح
له جريء سلفع وغيره يرفع ما بعد بينا وبينما على الابتداء والخبر قلت تعنقه
مفتوح التاء والعين مضموم النون مشددة مكسور القاف وعلى هذا المذهب وقال ابو محمد
القسم بن علي الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص ويقولون بينا زيد قائم اذ جاء عمرو فيتلقون
بينا بإذ والمسموع من العرب بينا زيد قائم جاء عمرو بلا اذ لان المعنى فيه بين اثناء الزمان جاء
عمرو وعليه قول ابي ذؤيب بينا تعنقه الكماة وروغه يوما اتيح له جريء سلفع
وقال اتيح ولم يقل اذ اتيح وهذا البيت ينشد بجر تعنقه ومن جر جعل الالف في بينا ملحقة
لاشباع الفتحة كان الاصل فيها بين وجر تعنقه على الاضافة ومن رفع رفعه على الابتدا
وجعل الالف زيادة الحقت ببين ليوقع بعدها الجملة كما زيدت ما في بينما لهذه العلة وذكر
ابو محمد بن قتيبة قال سألت الرياشي عن هذه المسألة فقال اذا ولي لفظة بين الاسم العلم
رفعت فقلت بينا زيد قائم جاء عمرو وان وليها المصدر فالاجود الجر كهذه المسألة وحكى
ابو القسم الابذي في اماليه عن ابي عثمان المازني قال حضرت انا ويعقوب بن السكيت
مجلس محمد بن عبد الملك الزيات فافضى بنا في شجون الحديث الى ان قلت كان الاصمعي يقول

بينا انا جالس اذ جاء عمرو واخاك فقال ابن السكيت هذا كلام الناس قال فاحتدت في مناظرته عليه والتماحك
المعنى له فقال لمحمد بن عبد الملك دعني حتى ابين له ما اشتبه عليه من الغلط ثم قال له ما معنى بينا فقال حين
فقال النحوي ان فقال حين جلس زيد اذ جاء عمرو وسكت فهذا اصل بينا واما بينما فاصلها ايضا بين فزيدت
عليها ما لتؤذن بأنها قد خرجت عن بابها باضافة ما اليها وقد جاءت في الكلام بانها غير متلقاة فاذا قيل بينا واستعملت
فانه متلقاه باذ واذا اللتين للمفاجاة كما قال فبينا العسر اذ دارت مياسير ۝
وقوله في هذه القطعة . وبينما المرء في الاحياء مغتبطا اذا هو الرمس تعفوه الاعاصير فلقي هذا
الشاعر بينما في البيت الاول باذ وفي الثاني باذا وليس ببدع ان يجيء حكم بين بعض ما الحقها لان التركيب مزيل الاسماء
عن اصولها ويحيلها عن اوضاعها ورسومها الا ترى ان رب لا يليها الا الاسم فاذا اتصلت بها ما غيرت حكمها ووليها
الفعل كما في القرآن ربما يود الذين كفروا وكذلك لم حرف فاذا زيدت عليها ما وهي ايضا حرف صارت لما
اسما في بعض المواطن بمعنى حين نحو قوله تعالى ولما جاءت رسلنا لوطا وهكذا قل وطال الحروف يليهما
الفعل فان وصلتا بما وليهما الفعل كقولك طالما زرتك وقلما هجرتك انتهى قال ابن الصائغ في شرح
الجمل الا ان في الكلام ان لا يذكر اذ مع الفعل بعدها يعني بعد بينما لزعم الاستاذ ابو علي عن اهل اللغة
انهم يلحنونه ويسمونه وقد مثل المسألة باذ كما فعل المؤلف يعني ابا القسم الزجاجي في قوله بينا زيد قائم
اذ جاء عمرو وقال ابن الصائغ فهو من كلام العرب وانشدوا
فبينا نحن بالاراك معا اذ اتى راكب على جمله ثم قال وقد يجيء اذا في موضع اذ انشد السيرافي
استقدر الله خيرا وارضين به فبينما العسر اذ دارت مياسير
وبينما المرء في الاحياء مغتبطا اذا هو الرمس تعفوه الاعاصير ۝ وهذه اذا التي للمفاجاة
وكأنها دخلت لما في الكلام من معنى الشرط لان المعنى اذا كان المرء في الاحياء مغتبطا اذا المرء بارزه
قلت الصائغ بالصاد المهملة والغين المعجمة ومن تلقي بينما الفعل في الشعر الحماسي
فبينا نحن بالبلاكث فالقاع سراعا والعيس تهوي هويا ۝
خطرت خطرة على القلب من ذكراك وهنا فما استطعت مضيا ۝ والذي في الحديث الذي نحن
في شرحه تلقي بينما باذ في قوله بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوس اذ دفع الراعي غنمه
السابعة قوله ما ولدت قال بهمة اذا كان ولدت معناه ما ذكره الخطابي من حضور
الولادة والمعالجة حتى يبين الولد فالبهمة غير مولدة بهذا التفسير فلا بد من اضمار او مجاز يصح به اللفظ
على هذا التقدير ويمكن ان ينتصب بهمة بفعل مضمر كأنه قال ولدت بهمة ليدل الة وله على الولادة
وان المقصود انما هو معرفة المولود لا معرفة المولد الذي هو الشاة ويمكن ان يحذف مضاف في
الكلام **الثامنة** شاة اصل الشاة شوهة على فعلة مفتوح الفاء كالعين واللام ها
وهذا يحتاج الى امرين احدهما الدلالة على ان اللام ها ودليله قولهم في الجمع شياه وفي التصغير شويهة
ثم حذف اللام وهي الهاء على غير قياس كما حذف يد ودم فبقي الاسم لا تطلب فيصح ما قبلها وكان شوة
محرك الواو وانفتح ما قبلها فانقلبت الفا فقيل شاة والثاني على ان عين الكلمة واو ودليله ان الاصل
لان الحروف لا يدعى بها الحركة الا بدليل عارض الثالث **التاسعة** امه اصله امو على فعلة مفتوح
الفاء والعين معا واللام واو والدليل على كونها واوا قولهم في الجمع اموات والدليل على تحريك العين
العاشرة قال الخطابي وقوله لا تحسبن مضموم السين انما هي لغة علياء مصر وكسائر
الناس لغة سفلاها وهو القياس عند النحويين لان المستقبل من فعل مكسور العين يفعل

مفتوحها لعلمه بحالهم وتحمل النخل الا ان حروف شاة قد خاف نحو نعم ونعم وبئس وبيس ونحو شهد وهذا
في الصحيح واما المعتل فقد جاء فيه رجل روم ودوش وورع ونزع وورى بوى. المسألة العاشرة
الغنم لفظة دالة على الكثرة لا واحد له من لفظه وهو اسم جمع. الرابعة عشر قوله مائة صفة للغنم
ولا يمنع من ذلك كونها غير مشتقة في ظاهر لفظها لانهم قد يصفون بما ليس بمشتق ثبتا ودلت على ما لزمه من معنى
مشتق تقول مررت برجل ذراع وبرجل تسعة اذرع وبرجل قصير وبرجل طويل وكذلك اسماء الاعداد
توصف بها مررت بنسوة اربع وذلك قوله من رتب على قاع كله العربي اسم غير مشتق ودلت حسن
قال ابو سعيد السيرافي رحمه الله ما كان من المقادير اذا افرد كان بمنزلة ما اشتق لفظه من الطول
والقصر والقلة والكثرة فناب ذلك عن طويل وقصير وقليل وكثير قال واذا قال مررت بابل مائة فكانه قال
بابل كثيرة واذا قال بابل خمس فكانه قال بابل قليلة ويمكن ان يقال يمكن ان يعرف مائة بالبدلية. الخامسة
عشرة أُمَيْتك تصغير امة والاصل في امة امو لقولهم في الجمع اموات وآم فاما اخذه
من اموات فظاهر لظهور الواو في الجمع واما آم فانما هو بعد اعتبار الواو ايضا فلو افقه
في التصريف وان اصله امو على افعل قلبت الهمزة الثانية الفا فوجب قلب الواو المتطرفة
ياء لوقوعها طرفا بعد ضمة وهو مرفوض في الاسماء المتمكنة فوجب كسر ما قبلها فصار آمي فعمل اعلال
قاض اي دخل التنوين فحذفت الياء لالتقاء الساكنين فصار آم تقول في الرفع هذه آم وفي الجر
مررت بآم وفي النصب رايت آميا واذا صغرت رددت اللام المحذوفة فصارت أُمَيْوة اجتمعت
الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت على القاعدة. **النوع
السادس** فيما يتعلق بالالفاظ غير ما تقدم وفيه مسائل **الاولى** التجنيس عند اهل البديع
انواع منها التجنيس الخطي ووقع في الحديث منه قوله صلى الله عليه وسلم ما تريد ان تزيد وهو
نوع من البديع الذي لا تكلف فيه. **الثانية** الجواب عن الاول او بالنسبة الى الاحتياج الى السؤال تام
بعد السؤال باو ويختلف باختلاف مقصود السائل ومتعلق غرضه فان لم يتعلق غرضه بالمعنى
الذي بالسؤال باو وان تعلق احتاج بعد السؤال به والى السؤال التام وقد يكون الجواب عن او
مسلما مما يحصل الغرض الى المعنى فلا احتاج الى سؤال امر وان كان يتعلق الغرض وقد وقع
في الحديث السؤال باو ولم يقع بعده السؤال التام ولعل سببه حصول الغرض من الصفة بالاجابة
او بالامر لا يستلزم الامر الاجابة اذ هي المقصود بالامر. **الثالثة** السؤال بهل يقتضي احتمال
عدم وقوع الشيء واحتمال عدمه ووقع احد هذين الشيئين يمكن ان يكون لعدم ما يقع به الايمان
او الامر بالفعل ويمكن ان يكون للتاخر مع الامكان ولا ينبغي ان يحمل على هذه المخالفة لعادة (اي
العرب لا سيما اهل النبي صلى الله عليه وسلم واذا حملناه على الاول كان دليلا على امرين احدهما
ما كانت معيشة رسول الله صلى الله عليه وسلم واهله عليه من التقلل من الدنيا كما وقع التصريح به في احاديث
اخر واستلزم ذلك الزهد في الدنيا والتمتع بها مع القدرة والثاني ما تدل عليه مكارم الاخلاق
من عدم السؤال عما يكون في البيت من المطعومات وما يشبهها كما وقع المدح بقوله ولا يسال عما
عهد. **الرابعة** قوله صلى الله عليه وسلم فاني اذا صائم يحتمل ان يكون الضمير في لي للنبي صلى الله
عليه وسلم واسنده اليه فاذا حمل عليه كان فيه معنى لطيف وهو العدول عن اللفظ الذي يشعر بان
الداعي لاجل الضيف ويحتمل انه لهم ولهم ولا يشكل ان اللفظ المعين لانه لاجل الضيف قد
توقع عنه التكلف عنه ولهذا يرى الضيف اذا فهموا من المضيف انه اهدى ما ادروا الى منعه
من التكلف فيكون العدول الذي لا يعلم ان الداعي لهم ادخل في باب الكرم واما من الضيف فاذا

على

ما اذا علم انه للضيف. **الخامسة** قوله صلى الله عليه وسلم كلها فاكد للمعنى الذي اخبر عنه صلى الله
عليه وسلم من انه لا يوذن ان يريد. **السادسة** مكانها معنى عوضها وبدلها واستعمال المكان في ذلك مجاز
وكان سببه ان الحاصل في مكان كان لا يمكن حصول الثاني فيه لامتناع اجتماعهما في وقت واحد فدل على زوال الاول
عن المقام وقيام الثاني فيه بدله وكذلك ما كان عوضا عن النبي صلى الله عليه وسلم يقوم مقامه مع عدمه في نفسه
السابعة قوله أُمَيْتك تصغير تحقير وقد حصل التنبيه على هذا المعنى من وجهين احدهما ما دل
عليه قوله الامة من الرق والثاني ما دل عليه التصغير وقد روي في غير هذه الرواية امثال من غير تصغير
والله اعلم. **النوع السابع في الفوائد والمباحث** وفيه مسائل **الاولى**
الوفادة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفضائل لا حكى اللطائف على من كان في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم واحد انواع ما يطلق عليه اسم الصحبة. **الثانية** فائدتها المتابعة على الاسلام
وتعلم شرائعه والتفقه في الدين قال الله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والحمل على هذه الوفادة وهذه الطائفة مذهب لبعض المفسرين ويكون
المعنى على هذا التقدير ان الطوائف لا ينفر من اماكنها وبواديها جملة بل بعضهم ليحصل التفقه بوفودهم
على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا رجعوا الى قومهم اعلموهم بما حصل لهم والفائدة في كونهم لا ينفرون
جميعا عن بلادهم حصول المصلحة في حفظ من يتخلف من بعضهم ممن لا يمكن نفيه او يتعسر واما على مذهب
بعض المفسرين فلا يتناول هذه الفائدة ولا الطائفة فان بعضهم يقول ان الفئة النافرة هي من يسير مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم في مغازيه وسراياه والمعنى حينئذ انه ما كان لهم ان ينفروا اجمعين مع الرسول
صلى الله عليه وسلم في مغازيه لتحصل المصالح المتعلقة ببقاء من بقي في المدينة والفئة النافرة مع الرسول
صلى الله عليه وسلم يتفقه في الدين بسبب ما يؤمرون ويسمعون منه فاذا رجعوا الى من بقي بالمدينة
اعلموهم بما حصل لهم في صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم من العلم والاول الا ان عندي كهو الاول والاولى
من هذا التاويل لانا اذا حملناه على هذا الثاني فقد خالفه ظاهر قوله تعالى وما كان لاهل المدينة ومن حولهم
من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه وقوله تعالى انفروا ثبات او انفروا جميعا
فان ذلك يقتضي طلبا للجميع بالنفير او الاخبية وذلك في ظاهره يخالف النهي عن نفير الجميع فاذا تعارض
محملان يلزم من احدهما التعارض ولا يلزم من الاخر فالثاني اولى ولا نعني بلزوم التعارض لزوم الاعتاب
عنه ولا يخرج على وجه مقبول بل ما هو اعم من ذلك فان ما اسند الينا من الاسى يخاف عنه فان
في قوله تعالى انفروا ثبات او انفروا جميعا على التفصيل دون التخيير كان رضيه بعض المتاخرين
النجاة يكون نفيرهم ثبات فيما لا تدعو الحاجة الى نفيرهم فيه جميعا ونفيرهم جميعا فيما تدعو الحاجة اليه
ويحمل قوله تعالى ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله على ما اذا كان
الرسول صلى الله عليه وسلم هو النافر للجهاد ولم تحصل الكفاية الا بنفير الجميع فمن مصالح الجهاد وهذا اولى
من قول من يقول بالنسخ وان يكون هذه الاية فانه يحتمل ان معنى النفير جميعا ومن المفسرين من يقول
ان معنى النفير جميعا حيث يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فليس لهم ان ينفروا جميعا ويتركوه
وحده والحمل انما على النفير الذي ذكرناه اولى من هذا لان اللفظ يقتضي ان نفيرهم للتفقه في الدين
والانذار ونفيرهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم بعدهم لا يناسبه التعليل بالتفقه في الدين
اذا التفقه منه صلى الله عليه وسلم وتعلم الشرائع من جهته فكيف يكون خروجهم عنه تعليلا للتفقه
في الدين. **الثالثة** الوفادة المذكورة التي ذكرنا انها احد الوظائف لا تعين وكلا ان
ان يكون هذه الوفادة قال المبارك بن محمد بن عبد الكريم في كتابه الشافي والذي جاء في رواية الشافعي حديث وفد

بني المتفق بعد الف كان وجهه انه جعل نفسه من اهل الوفد الذين هم الجماعة لان العادة في مثل هذا الامر العظيم
ان لا ينفذ فيه الا جماعة من الرسل لا سيما مثل القدوم على النبي صلى الله عليه وسلم وما كان قد ظهر من امره العظيم
وشانه الجليل الذي عم الاديان ونسخ الشرائع فاشتغل الناس اليه بالوفود على حقيقة امره وكنه
شانه وكان كل يوم يفد وفد الى جماعة من اعيانهم واشرافهم يلتمسون لهم ذلك وما كانوا يفدون
بالواحد والاثنين وانما كانوا يفدون الى جماعة فلما كان هذا الرجل عظيما في قومه وله منزلة
الجماعة في الوفود والكفاية في الاصدار والايراد فنزل منزلة جماعة وكذلك وفد هم اي الذي قد سد مسد
وفد هو وقام مقامه وجاز في العربية ان يراد بلفظ الجماعة ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم اراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وقال في الناسين انه كذا جاء في التفسير قلت هذه رواية غير الاول ليست معينة ولا ابعد ان يكون وقد
الذي شرحه من تغيير بعض الرواة فان كان محفوظا فالذي ذكر في توجيهه وجه الرابعة
قوله ثلث وادى المسوا في وفد في المتفق معناها متغاير ليس مدلول احدهما مادل
عليه الاخر لان قوله ثلث وادى المتفق يشعر اما بتفرده واما بتراسه على من معه وقوله
في وفد في المسوا في احد هذين المعنيين ولا يشعر بالاخر الخامسة اداء العادة
فيه التيقظ لمدلولات الالفاظ وتفاوتها وتناسبها والتحرز عما يقع من الغلط فيه وان لم يتعلق
به الغرض المقصود فان ذلك ما وقع له من النبي صلى الله عليه وسلم سوال وجواب وحالا السادسة
الظاهر ان هذا التردد في قوله وادى المسوا في او وفد في المسوا من الراوي عن الصحابي او من
دونه لا من الصحابي لان الفرق الذي يوجد في نسبته على الوافد الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم يبعد في العادة نسيانها السابعة قوله فامر لنا بخزيرة فصنعت لنا عادة
كريمة من الكرام والاهتمام بالضيف في المبادرة الى نزله لما في ذلك من المبادرة الى اكرام الضيف
وتعجيل سروره بالاهتمام باكرامه الثامنة يجوز ان يكون ذلك بسبب ان العادة
مثله اكتفاء بالدلالة على الرضا عن التصريح وهذا اقرب الى العادة كرام العرب لاسيما سيد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا انما نبنا على الظاهر في ان المصنوع ملك صلى الله عليه وسلم
التاسعة يوخذ منه اكرام الضيف بما الحاجة داعية اليه وبما زاد على الحاجة
ما يتفكه به زيادة في الاكرام ووجهه من الحديث ان الحاجة داعية الى القوت وسد صوره
الجوع والتمر المتفكه به وقصد الحلاوة منه زائد على ذلك وقد يكون كان الخزير عن كافية
والتمر توفيق فنكريه لكاحه لكن شيء لا دليل عليه وقصد التحلي بالتمر ظاهر فيه معتاد مقصود
في التفكه فلا يترك اعتباره لامر محتمل لا دليل عليه العاشرة قوله صلى الله عليه وسلم هل انبتم
شيئا او امر لكم بشيء يدل على ان الكلام محمول على ما يعلم من المقصود به لا على ظاهره اذ ليس
المقصود بمجرد اصابة شيء ما ولا الامر بشيء ما ويفهم المقصود اما ان يجعله ماخوذا من مجرد
العرف واما ان يجعله من حيث الصيغة فيدخل في قرائن العرف والاول عندي اولى لانه لا يفهم
عمل من غير سوال بحديث اصلا واما لهذا الاثر الحادية عشر مخاطبة الصحابة
رضي الله عنهم بيا رسول الله ويا نبي الله في المحاورات سوالا وجوابا والتزام ذلك في اكثر
الاوقات يوخذ منه مخاطبة الاكابر والعلماء بما يعظمهم لكن استحبابه في حق غير الرسول
صلى الله عليه وسلم لكونه سببا الى سرور الموقر والمعظم واما مخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم
فامتثالا لقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا على احد الاقوال الثانية عشر

قوله عليه السلام قد جعلنا مكانها شاة فيه التقديم للاعظم المصلحتين او لفعل الافضل الاكرامين فان
الشاة انفع في الضيافة واكمل من البهمة الثالث عشر فيه دليل على صحة استنابة الانسان
فيما له مباشرته بنفسه وقد يوخذ منه جواز الوكالة الرابع عشر فيه دليل على العوض
والتخيير في مثل هذا وان اختلف الغرض في آحاده ونشأ من هذا النظر في الوكالة اذا قال بع عبدا
من عبيدي او شاة من غنمي وهي المسئلة الخامسة عشر قال الرافعي الشافعي

السادسة عشر قوله صلى الله عليه وسلم لا تحسبن ان من اجلك ذبحناها فيه ما ذكر الخطابي
رحمه الله ان معناه ترك الاعتداد على الضيف والتبري من الرياء اما ترك الاعتداد
بعد تقدم ثنائي فاما يشير اليه فالطف في الدلالة من هذا واما التبري من الرياء فيبعد ان يجعل وجها
اخر ووجه قال ان يكون المراد التنبيه على الزيادة من الاستكثار في الدنيا والرغبة فيها زيادة على ما
تقتضيه الحاجة او المصلحة ويدل عليه ويشعر به قوله صلى الله عليه وسلم لا نريد ان تزيد الى اخره
وليس بين هذه المعاني المحتملة تناف فيمكن ان تراد كلها اعني عدم الاعتداد على الضيف والتبري والزهادة
السابعة عشر قوله صلى الله عليه وسلم ما نريد ان تزيد فيه الزهادة في الدنيا وعدم الرغبة في
الاستكثار منها واما الانتهاء الى هذا العدد فلعل السبب فيه ان الحاجة داعية اليه الثامنة عشر
قد يوخذ منه ترجيح اتخاذ الغنم على غيرها من الحيوان وقد ورد في بعض الاحاديث ما يدل لا يشعر
بذلك وهو ما جاء مما يدل على الامر باتخاذ الاغنياء الغنم والفقراء الدجاج وما جاء ان الشاة من
دواب الجنة وفعله صلى الله عليه وسلم واتخاذه لها ما فيه شعور بذلك التاسعة عشر على جواز
ذكر الصفات المكروهة او الممنوع عن الخير كالحاجة الا سقنا ومعرفة الحكم او الحاجة الا استنانه لقوله
ان امراة وان في لسانها شيئا ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم الحادية والعشرون وفيه التورع
عن التصريح بمثل هذا اذا حصل فهم المعنى من قوله شيئا ولم يقل بذاءا وقد يكون هذا التعريض واجبا اذا
كان التصريح محرما وحصل الافهام الى الكناية عنه الثانية والعشرون قد ورد في الحديث
ما يدل على الكراهة للطلاق وابغض المباحات الى الله الطلاق وفي هذا الحديث دلالة على جوازه لمثل هذا
العذر اعني البذاءة في اللسان الثالثة والعشرون ويدل على جوازه ايضا بما هو اخص من البذاء
بطريق الاولى وقد تقدم لك ان ما هو في معنى الاصل يدل على فوائد الحديث الرابعة والعشرون
قوله ان لها صحبة ولي منها ولد ذكر لقيام المانع من طلاقها بعد وجود المقتضي له من البذاء وتقرير
النبي صلى الله عليه وسلم له على هذه المانعية دليل على انه كما مثلها مما يعارض تلك المفسدة ويرجح عليها
وهذا انما احتاج من الترجيح انما هو بالنسبة الى مسمى البذاء واما افراده واشخاصه فقد لا تكون
هذه المصلحة راجحة عليه ولكنه من الامر العارض وانما يعتبر عند الاطلاق ما يدل عليه اللفظ
والمسمى الخامسة والعشرون لما ذكر المعارض لطلاقها وهو الصحبة والولد امره
النبي صلى الله عليه وسلم بامرها ولم يرخص لها في ترك الامر بالمعروف فيه ان الميسور لا يترك
بالمعسور لانه لم يترك وظيفة الامر لتعذر الطلاق السادسة والعشرون يتعلق بهذا
مسئلة من مسائل الاصول وهي ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء فاذا قلنا بذلك فقد توجه
عليها الامر بالكف عما هي فيه من البذاء ومن هذا اللفظ في قوله وابلغه ولا امتنع منه لو بعد معلوما
من عدم السابعة والعشرون لا يشكل ان الامر قد توجه الى هذا المخاطب الذي هو
الزوج فاذا حملنا الامر على الوجوب على ما هو ظاهره فقد وجب امر الزوج اهله بالمعروف

داوحد

للعلم بانه ذو خصوصية بهذا المعنى للوجوب جزما او ندبا المطلق ولا يحتاج الى هذا **الثامنة**
والعشرون القواعد المشهورة في الترك الاستفصال عن قضايا الاحوال ينزل منزلة عموم المقال وقد
بينا ان المراد ترك الاستفصال في القول الذي ورد على واقعة تحتمل امورا مختلفة واذا كان كذلك
فقد اخبر هذا الزوج عن هذه المرأة بالبذاء ولها في ذلك حالات او احوال منها ان يكون قابلة للموعظة
منزجرة بالزجر ومنها ان لا يكون كذلك ولا يفيد فيها الوعظ والزجر وقد امر بامرها مطلقا من غير
استفصال بطلاقها المدلول عليه بصيغة الامر سوى الاثبات قابلة او لا فيرد على هذا او يقول
ان الغالب على من اعتاد هذه الامرأة انه يعسر عليه الامكان عنه فهو الى الندب اقرب لكن اذا
جعلنا هذا او جعلنا الامر للوجوب اقتضى ذلك ان يجب الامر في حالة العلم بعدم الفائدة
فيه ولكنهم اسقطوا الوجوب في مثل هذه الحالة وجعلوه في باب الجواز او الاستحباب لا الوجوب
يحتاج الى الدليل معارض لظاهر الامر لكن بناء على هذه القاعدة وقد يقال في بيان عدم الوجوب
ان اللفظ مطلق لا عام فيكون ذكر مأمورها في صورة او حالة فلا يقتضي الوجوب في حال عدم الفائدة
ويأخذ الاستحباب من دليل آخر **التاسعة والعشرون** وفسر الرازي امرها
بطلاقها

الحادية والثلثون ولا تضرب ظعينتك فيه النهي عن ضرب المرأة قال الخطابي وليس في
هذا المنع من ضربهن او تحريمه على الازواج عند الحاجة اليه فقد اباح الله تعالى ذلك في قوله
فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وانما فيه النهي عن تبريح الضرب كما يضرب المماليك
قلت اللفظ يحتمل النهي عن اصل الضرب في عدم تشبيهه بضرب المماليك ويحتمل النهي
عن الضرب الموصوف بتشبيهه بضرب المماليك وانما يقتضي النهي عن اصل الضرب بالمعنى الاول
فاذا دل الدليل على جواز اصل الضرب كان معارضا لهذا والاصل عدم التعارض فيعدل الى
الثاني ولا يمتنع ان يقال بظاهر هذا الا ان الضرب الذي ابيح هو ضرب التاديب في الحال
يكون قد امر بان يكون الضرب الذي للتاديب للمرأة دون الضرب الذي للتاديب للخادم جريا
على العادة المستحسنة بين الناس وقد اعتبر الفقهاء مثل هذا في باب النفقات فلم يجعلوا نفقة
المرأة كنفقة خادمها ومنهم من خالف في النفقات بين احوال الزوجات اعتبارا بالعادة الابتداء اولى
الثانية والثلاثون قد يؤخذ منه كما يضرب امتك والعرف فيه وبين ضرب
الظعينة في النهي جواز ضرب الاماء قال الخطابي في هذا المعنى لا يوجب اباحة ضربهن وانما
جرى ذكر هذا على طريق الذم لافعالهم ونهاه عن الاقتداء بها وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن
ضرب المماليك الا في الحدود وقد امر بالاحسان اليهم وقال من لم يوافقكم منهم فبيعوه ولا تعذبوا خلق
الله قال واما ضرب الدواب فمباح لانها لا تتادب بالكلام ولا تعقل معنى الخطاب كما يعقل الانسان
وانما يكون تقويمها غالبا بالضرب وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرك بعيره بمحجنه ونخس
جملا وحثه ابطأ عليه فسبق الركب حتى ما يملك رأسه قلت لا يقتضي اطلاق القول بالاباحة
في ضرب الدواب بل يقيد بالحاجة كما يقيد ضرب المماليك بها ولا يبعد الفرق بينهما في مقدار الضرب
وشدته **الثالثة والثلاثون** قوله يا رسول الله اخبرني عن الوضوء قال الخطابي في قوله

وقوله اخبرني عن الوضوء يظاهر هذا السؤال يقتضي الجواب عن جملة الوضوء الا انه صلى الله عليه وسلم
اقتصر في الجواب على تخليل الاصابع والاستنشاق وعلم ان السائل لم يسأله عن حكم ظاهر الوضوء وانما سأله عما
يخفى من حكم باطنه لان الماء قد يأخذه بجميع الكف وضم الاصابع بعضها الى بعض فيسد خصاص ما بينها وربما
لم يصل الماء الى باطن الاصابع وكذلك هذا في باطن اصابع الرجل ربما ركب بعضها بعضا حتى يكاد يلتحم وقد
يكون له الوضاءة لانه يخللها وقد القول فيها لئلا يغفلها **الرابعة والثلاثون** قد قدمنا الكلام على
الاسباغ وانه الاتمام والكمال قال بعض الفقهاء المبالغة مستحبة في سائر اعضاء الوضوء لقوله صلى الله عليه وسلم
اسبغ الوضوء قال يستدل به على المبالغة وادراج عبارة اللفظ قال والمبالغة في المضمضة ادارة الماء
في اعماق الفم واقاصيه واشداقه ولا يجعله وجورا ثم يمجه قال وان ابتلعه جاز لان الغسل قد حصل
قال والمبالغة في غير الاعضاء بالتخليل وتتبع المواضع التي ينبو عنها الماء كالدلك والعرك ومجاوزة مواضع
الوضوء بالغسل **الخامسة والثلاثون** قد ادرج في تجاوز مواضع الوضوء بالغسل وهو الذي
يسميه الفقهاء الشافعية بتطويل الغرة وفيه نظر لان الامر متوجه بصفة الوضوء فينبغي ان يكون معرفة
الوضوء مقدمة على الامر بصفته ومن معرفته معرفة مواضعه فما لم يثبت ان هذه المواضع التي
فيها التطويل من مواضع الوضوء لم يتوجه الامر الى تلك الصفة ولا يكون الامر بذلك مأخوذا من الامر
بتلك الصفة نعم يؤخذ من الحديث على تطويل الغرة ان امتي الغر المحجلون يوم القيامة فمن استطاع منكم فليطل
غرته وتحجيله **السادسة والثلاثون** قال بعضهم معنى المبالغة في الاستنشاق واجتذاب الماء
الى اقصى الانف ولا يجعله سعوطا قال وذلك سنة مستحبة في الوضوء الا ان يكون صائما فلا يستحب
قال لا نعلم في ذلك خلافا **السابعة والثلاثون** قد تقدم في مطاوي الكلام ما يقتضي
الاقتصاد في مسمى المبالغة وعدم مجاوزته الحد وهو صحيح مأخوذ من القواعد في النهي
عن التنطع والجري على غالب عادة اهل الشرع في استعمالاتهم ويمكن ان يجعل ذلك تخصيصا
للامر بالمبالغة في الاستنشاق **الثامنة والثلاثون** لا شك ان الاسباغ يتناول
اكمال اعضاء الوضوء بالتطهير وتأديته الواجب قال صلى الله عليه وسلم لما رأى الاعقاب تلوح ويل
للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء فاذا حمل على المستحب كما حكينا عن بعضهم كان فيه استعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه **التاسعة والثلاثون** قال الخطابي وفيه دليل على ان ما وصل الى الدماغ
من سعوط ونحوه فانه يفطر الصائم كما يفطره ما يصل الى معدته واذا كان ذلك من قبل الانف
بعينه قلت مخصوصة في معنى مخصوص والتعميم الذي ذكره الخطابي انما يوخذ من طريق
القياس في معنى الاصل **الاربعون** قال الخطابي وفيه دليل على انه اذا بالغ في الاستنشاق
ذاكرا للصوم فوصل الماء الى دماغه فقد افسد صومه وهذه المسألة قد اختلف فيها ولاصحاب
الشافعي طريقان فاذا استنشق فوصل الماء الى جوفه احدهما ان بالغ فسد صومه جزما والاقوال
والثاني انه لم يبالغ لم يفسد والاقوال وقول الخطابي فوصل الماء الى دماغه فيه تخصيص لا يقتضيه اللفظ
الحادية والاربعون استدل به الخطابي على ان الاستنشاق ليس بواجب قال في الكلام
على الحديث وفيه من الفقه ان الاستنشاق في الوضوء غير واجب ولو كان فرضا لكان على الصائم
كهو على المفطر والاعتراض ان الحديث انما يتعلق على المبالغة وفيها وقع الفرق بين الصوم
وعدمه لا في اصل الاستنشاق فان وجب الاستواء بين الصائم وعدمه فليكن في المبالغة التي يتعلق بها الامر
ولا في اصل الاستنشاق ولم يقل احد بوجوب المبالغة فما قام عليه الدليل المذكور في الاستواء
ولو قيل به لكان الفارق ظاهرا وهو القرب بالصوم **الثانية والاربعون** قال الخطابي

رحمه الله ويرى ان معظم ما جاء من الحث والتحريض على الاستنشاق في الوضوء انما جاء لما فيه من المعونة
على القراءة وتنقية مجاري النفس والذي يكون به التلاوة وبازاله ما فيه من الثقل لتصح مخارج الحروف
انتهى وهذا اظهر علة مناسبة لهذا الحكم **الثالثة والاربعون** فيه الامر بتخليل الاصابع
اي في الوضوء وهو ما تعلم في السياق ولا يتردد فيه وهو ما يدفع في صدر الظاهرية الحاملة
فلم يزل الناس يحملونه على هذا **الرابعة والاربعون** لا شك في خروج الاصابع الملتصقة
خلقة قال الشافعي رحمه الله وان كان في اصابعه شيء خلق ملتصقا اوصل الماء على عضوه حتى يصل
الماء الى ما ظهر من جلده وليس عليه ان يشق ما خلق مرتتقا كما ان يجعل من فعل المقصص واما ان
يخرجه عن دلالة اللفظ لان الملتصق خلقة لا بين فيه واللفظ يقتضي تعليق الحكم بالبين والله اعلم
الخامسة والاربعون وعام في اصابع اليدين والرجلين ولم يحد من خصصه باصابع
الرجلين وقال الرافعي رحمه الله وهذا التخليل من خاصة اصابع الرجلين ام هو مستحب في اصابع اليدين
ايضا معظم ائمة المذهب ذكروه في اصابع الرجلين وسكتوا عنه في اليدين ولكن القاضي ابو القسم بن كج
قال انه مستحب فيهما واسند الحديث بلفظ يصرح به **قلت** الذي ذكره هذا القاضي هو الجاري
على مقتضى العموم بل قد ورد ما هو اصرح من العموم من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا توضأت فخلل اصابع يديك ورجليك اخرجه الترمذي **السادسة والاربعون**
استدل الشيخ ابو حامد بقوله صلى الله عليه وسلم وخلل بين الاصابع على ابطال قول من قال
ان الفرض المسح يعني في الرجلين قال فامر بتخليل الاصابع ومن قال ان الفرض المسح يعني في الرجلين
قال فامر بتخليل الاصابع ومن قال ان الفرض المسح اسقط هذا الخبر لانه لا يوجب تخليل
الاصابع وانما يوجب المسح على ظاهر الرجلين **السابعة والاربعون** فيه اطلاق بالنسبة
الى احوال الاصابع وقد ورد ان المطلوب عاد على صيغة العموم بالتخصيص حكما بالعموم
وفاء بمقتضى صيغته والا فلو قال فانه هو مطلق في الاحوال وخصه بما اذا كانت على حاله
لنا فلنا هذا يقتضي التخصيص في صيغة العموم التي يتعلق الامر فيها بالاصابع فاذا خرجت
الاصابع في بعض احوالها لم يوف بصيغة العموم اما اذا لم يخرج عنها شيء من الاصابع بان يقع
التخليل في جميعها لكن سقط في حال من الاحوال بعد حصول العموم في الاصابع في غير تلك الحال
فهذا لا يعود على صيغة العموم بالتخصيص فلا يلزم القول بدخول تلك الصورة في لفظ
العموم ومثاله لو قال انا استحب تخليل الاصابع عند غسل الرجلين في ابتداء الوضوء عملا باللفظ
لسبيله ما ذكرناه من اخراج هذه الحالة لا يوجب تخصيصا لما دل عليه العموم من الاصابع
ولم نقف على هذه المسألة منصوصة **الثامنة والاربعون** لم يزل الناس يحملون
ذلك على التخليل في حال غسل اليدين والرجلين المفروض وهو دليل على اتباع المعنى وما يفهم من
اللفظ والسياق والقرائن كطلب الاسباغ في الوضوء والقيام بالواجب من تعميم
المطهر وهو كما قلنا في انهم فهموا ان تخليل الاصابع تخليلها في الوضوء **التاسعة والاربعون**
يمكن ان يستدل به المالكية على وجوب الدلك لان من جملة الصور التي يتناولها اللفظ ما اذا اشتبه
وصول الماء الى ما بين الاصابع بحيث يتعين الدلك فانه لعدم تمام عدم حسيه وحصول
المقصود المفهوم من الامر بالتخليل وهو وصول الماء الى ما بين الاصابع ويتعين اذا قيل بهذا
ان يقال الدلك او ما يقوم مقامه كتحريك الاصابع بعضها مع بعض وقد رايت في ابان كلام
بعض المالكية ما يشعر بانه ادرك معنى الدلك في هذا ومع هذا فليس بالشديد القوي

الخمسون ظاهر الامر الوجوب وهو متفق عليه فيما اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع
الا به وان وصل فعند المالكية في وجوب تخليل اصابع اليدين اختلاف قيل بالوجوب وقيل
بالندبية ومن يريد اخراج الامر عن ظاهره فعليه الدليل **الحادية والخمسون** عند المالكية
في تخليل اصابع الرجلين ثلاثة اقوال الوجوب والندب والانكار وهو مروي عن مالك ولا
يظهر توجيهه اعني الانكار الا ان يجعل الاتفاق بمنزلة النطق ويدخل التخليل في باب التكلف
والتنطع وقد نقل عن مالك رحمه الله ما يدل على ان علة عنده هذا المعنى او ما يقاربه فانه قال
لا خير في الغلو والاحفاء له في مسألة التخليل هذه وهذا يحتاج الى دليل لان ظاهر الامر يوجب
الغسل للعضو الذي هو حقيقته في الجميع ولا يخرج عن عهدة الامر الا بالامتثال والفرق بين
الوسواس والورع دقيق عسير قالمسألة هل يجعل بعض الورع وسواسا والمشدد يجعل
بعض الوسواس ورعا والصراط المستقيم دحض مزلة وما يسعى ان يفرق به بينهما
ان كل ما رجع الى الاصول الشرعية فليس بوسواس ولا ابعد الادلة الشرعية المقتضية
العموم وقد روي ان مالكا رحمه الله رجع الى الامر بالتخليل في الاصابع من حديث احمد بن
عبد الرحمن بن وهب قال سمعت عمي يقول سئل مالك بن انس عن تخليل اصابع الرجلين في الوضوء
فقال ليس ذلك على الناس قال فامهلته حتى خف الناس ثم قلت له يا ابا عبد الله سمعتك تفتي في مسألة
عندنا فيها سنة قال وما هي قلت حدثنا ابن لهيعة والليث بن سعد عن يزيد بن عمرو المعافري عن
ابي عبد الرحمن الحبلي عن المستورد بن شداد القرشي قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يدلك بخنصره ما بين اصابع رجليه فقال مالك ان هذا الحديث حسن وما سمعت به قط الا الساعة
قال عمي ثم سمعته بعد يسأل عن تخليل الاصابع في الوضوء فامر به وابن القطان قد صحح الاسناد وذكر
ان ابا محمد بن ابي حاتم رواه عن احمد بن عبد الرحمن وان فيه زيادة عمرو بن الحارث مع ابن لهيعة والليث
ابن سعد وذكر انه سقط سعد في هذا الحديث قول ابي محمد بن ابي حاتم ابن اخي ابن عبد الرحمن قال
قال ابن لهيعة يعني في الحكاية يعني ليس لسائل انه لم يذكر في بابه انه سمع منه وذكر انه سمع منه وانه
عادة في ذلك **قلت** الحديث له وجه اخر من رواية ابي بكر هو الدولابي عن احمد بن عبد الرحمن
ذكره الدارقطني في غرائب حديث مالك **الثانية والخمسون** مسمى التخليل اذا حصل
بما ذكر به امتثال الامر وبعض صيغة مخصوصة فيه لا استحباب يحتاج الى دليل شرعي اذ
الاستحباب احد الاحكام الشرعية وقال بعض متفقهي الشافعية والاحب في التخليل ان
يخلل بخنصر اليد اليسرى من اسفل الاصابع مبتدئا بخنصر الرجل اليمنى مختتما بخنصر اليسرى
وزعم ان الخبر ورد بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاذرعي في الامة قلت
وهذا اخير يحتاج الى ان يعلم مثواه وتحقق حال من رواه ليسند الدليل الشرعي على
الاستحباب نعم التخليل بالخنصر قد ورد فيما ذكرناه من جهة ابن لهيعة وذكر عن ابي
طاهر الزيادي من الشافعية هيئة اخرى وهو انه يخلل ما بين كل اصبعين من اصابع رجليه
باصبع من اصابع يده ويفصل الابهامين ولا يخلل بالمائة من العسر **الثالثة
والخمسون** اذا دخل اصابع اليدين في التخليل فقد تكلم في الهيئة وقيل الذي
يعرف من الفهم هنا ان التشبيك بين الاصابع ولا يعود فيه الكيفية المذكورة في الرجلين
الرابعة والخمسون فيه الامر بالمضمضة وظاهره الوجوب ولم يقل

بذلك الاستدلال وعلى من يخرجه عن ظاهر الدليل ولهذا ما يخرجونه عن الظاهر بما في الحديث توضأ كما
امرك الله وجعلوه احالة على ما في الكتاب العزيز وليس فيه ذكر المضمضة والاستنشاق وعليهم فيه
بحث من وجوه احدها منع الحوالة على ما في الكتاب العزيز فان امر الله اعم من ذلك وثانيها ان الامر بالمضمضة
والاستنشاق زائد في الدلالة على ما دل عليه الكتاب العزيز والاخذ بالزائد متعين وثالثها منازعة من نازع
في ان هذا الاستدلال يخالف الوجه وادعائها منه والانكار على الحديث المواجهة ضعيف وهي من
هذه الرواية بطلان قول من فرق بين الاستنشاق والمضمضة حيث اوجب الاستنشاق دونها معللا
بورود الامر بالاستنشاق فقد ورد ههنا الامر بالمضمضة ايضا ولعله لم يبلغ من فرق ذلك والله اعلم

الحديث الثامن وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه
وسلم توضأ مرة مرة اخرجه البخاري اما ابن عباس فقد تقدم ذكره **الكلام** على الحديث من وجوه
الاول في تخريجه وتخريجه من رواية زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ورواه
بطول وبانه مختصر وقد رواه عن زيد بن اسلم غير واحد من الاكابر منهم سفيان **الوجه**
الثاني في تصحيحه وقد ذكر ان البخاري اخرجه

بعض النسخ لا اسقط من الاصل

الوجه الثالث في شيء من العربية وفيه مسائل الاولى تفعّل في لسان
العرب تأتي على معنى المطاوعة علمته فتعلم وعلى معنى التثبت تيقنت كذا او على معنى الاخذ شيئا بعد
شيء او تأخذهم على تخوف وعلى معنى توقع تخوفت كذا او على معنى التكبر وعلى معنى تفعل نحو تظلمني
اي ظلمني وقال سيبويه واذا اراد الرجل يدخل نفسه في امر حتى يضاف اليه ويكون من اهله فانك تقول
تفعل نحو تشجع وتبصر وتحلم وتجلد وتمرأ وتقدير تمرأ اي صار ذا مروءة قال حاتم طي
تحلم عن الأذين واستبق ودهم ولن تستطيع الحلم حتى تحلما قال سيبويه وليس هذا بمنزلة
تجاهل لان هذا يطلب ان يصير حليما انتهى **قلت** وقد عبر بعضهم عن هذا بالتكلف يعني ان
يتعاطى الفعل ليكون حصول اصله ليتمرن فيحصل وهذا هو الذي اشار اليه سيبويه من الفرق بينه وبين
تجاهل لان باب تجاهل ليس موضوعا لان الفاعل يطلب ان يكون جاهلا وهذا يطلب ان يكون فاعلا
له او يكون كذلك وذكر بعضهم في معنى الصيغة الاتخاذ اي اتخاذ اصل ما بني منه ذلك الفعل
فاذا قلت توسدت التراب فمعناه اتخذته وسادة وذكر ايضا معنى التجنب بمعنى ان الفاعل
جانب ما اشتق منه ذلك الفعل فتأثم بمعنى جانب الاثم وتحرج وتهجد جانب الحرج والهجود
وبمعنى استفعل نحو تكبر بمعنى طلب اصل الفعل لان استفعل له غالبا والذي يليق بهذا من ذلك في
الحديث توضأ التكلف بالوضوء من هذه المعاني **الثانية** قد تكلمنا على معنى المرة فيما مضى
الثالثة وتكلمنا على مثل هذه الصيغة التي يكرر فيها اللفظ وحكينا انه لا يكون الثاني تأكيدا
للفظ وان الصيغة تقتضي الفعل مرة بعد مرة كصففتهم صفا صفا اي صفا بعد صف دكا
دكا اي دكا بعد دك وروايته ههنا مرة بعد مرة **الوجه الرابع** في الفوائد
وفيه مسائل **الاولى** لم يزل الناس يفهمون من هذا اللفظ الاقتصار على مرة واحدة
في غسل كل عضو وهو المعلوم منه وقد يشغب مشغب بقول الوضوء جملة في جملة
افعاله فيكون الجملة قد وقعت مرة بعد مرة ولا يلزم ان يكون ذلك راجعا الى عدد الغسل

في كل عضو على انفراده فيقال له النظر يدل على ان الفعل الذي استعمل فيه هذا اللفظ يدل على
ان الفعل مرة بعد مرة في اجزائه لا في جملته من حيث هي جملة كما لو قيل مشى اي خطى او دخل
كالناس اثنين اثنين لا ان جملة القوم من حيث هي جملة جاءت مرة بعد اخرى ولذلك قال الكتاب
سطرا سطرا الى غير ذلك ولو حمل على جملة الفعل من حيث هي لاقتضى ذلك ان الوضوء مرة بعد
مرة وذلك اخبار بالواضحات التي لا فائدة في الاخبار بها **الثانية** ولو قال قائل اجعل المعنى
ان الاقتصار في كل عضو على غسله وقع مرة واحدة لا مرارا قلنا له اذا حافظت على ما
تقدم في معنى مرة مرة وحملته على ما قرر فيقول توضأ مرة مرة مثلا لانه لا يسوغ ان يقال جاء
القوم رجلا واثنين رجلا رجلا **الثالثة** يدل على الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الاعضاء
لان الامتثال يحصل بها والتحصيل بما دونها والحكم معلق بالمسمى لا بالمرة بخصوصها لكن اقل ما
يحصل المسمى بها **الرابعة** قد تقدم الكلام في الاقتصار على المرة وحكينا عن مذهب مالك
رحمه الله ما تقدم من قوله لا احب المرة الا من العالم وقول من قال لا احب الاقتصار من ابن القاسم على
الاولى الا اشكال وعلى الثاني فيمكن ان يقال انه فعل لبيان الجواز اعني الجواز الاعم من الكراهة
الخامسة تكلموا في الشعور النابتة على الوجه وسماها في حقيقة الحكم على اختلاف
في معنى الخفيف والاظهر انه ما يظهر منه البشرة عند التخاطب والحكم فيه وجوب غسل ما تحته
واما الكثيف فالمالكية اطلقوا قولين وذكر بعضهم ان المشهور انه لا يفرض الى ظاهر الشعر
والشافعية فرقوا بين ما يغلب خفته كالحاجب والشارب والعنفقة والعذارين ولحية المرأة
فاوجبوا غسلها وان كثف هذا هو المشهور وحكي فيه وجه وعللوا الاول بوجهين احدهما
ان بياض الوجه محيط بها فيسع به والثاني ان كثافتها نادرة فيلحق بالغالب وبين ما لا يكون كذلك
كالعارضين فالمذهب انه لا يجب غسل ما تحت ذلك وحكي عن قديم قولي الشافعي رحمه الله الوجوب
وربما حكي وجها وهو مذهب المزني **السادسة** استدل فاكثر على عدم وجوب ايصال
الماء الى ما تحت الشعر الكثيف ووجهه على ما استدل به بعضهم انه روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان كث اللحية ولا يبلغ الغرفة الواحدة اصول الشعر مع الكثافة ولقائل
ان يقول الاعتراض على هذا من وجهين احدهما ان المرة مع الغرفة ليستا بلفظين مترادفين
على معنى واحد ولفظ الحديث انما هو في المرة لا الغرفة ولا يمنع ان تحصل المرة بغرفات
فان بحصل كل غرفة بجزء من الوجه او اليد والحاجة الى ذلك في الوجه اكثر منها في غيره
وقد تقدم في حديث عبد الله بن زيد وثوب غسل الوجه فيه وقع ثلاثا والمدى مرتين من
التعليل ما يشهد هذا او يقربه وقد استدل بنحو هذا الاستدلال بعض المالكية وذكر لفظ
المرة وفيه المنع الذي ذكرناه الثاني لو سلمنا الترادف فالغرفة مختلفة فان يملأ اليد بها
وتارة يقل فالمأخوذ الاعتراف فالراجح الاكثر منه في الاغتراف بواحدة الا ان يدعي مدع
ان لفظ الغرفة يخص ملء الكف الواحدة لغة وعليه البيان والله اعلم **السابعة**
الحكم انما ورد بغسل مسمى الوجه فليتحقق مسمى الوجه مدلول اللفظ ويعلق الحكم به وقد
يقال ان الوجه لا يدخل في مسماه سوى البشرة لوجهين احدهما وقد تقدم معناه انه لا يقال
لمن لا شعر على وجهه انه ناقص الوجه ولا المرتب على وجهه الشعر انه كمل وجهه

الثاني انهم يقولون الشعور النابتة على الوجه وهذا يبدأ على الجلد فيما هو خارج عنه الثامنة فيقوى هذا
القدر قول من يقول انه يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعور وان كثف فيدخل تحته ما اوجب الماء بعينه
غسل ما تحته وان كثف ولا حاجة الى التعليل بالسنة لاجل الاحاطة بشعر الوجه وكلا الى القولين نادر
يلحق بالغالب مع ان هذا الالحاق ليس قاعدة مطردة لا تختلف واذا اختلفت فعلى من ادعى الالحاق ورود
معنى يجعل الالحاق او الدليل لانه قد تردد الحال في الالحاق وعدم الالحاق واما احوجهم الى التعليل بالتبعية
والندرة الفرق بين الكثيف والخفيف التاسعة احرى بعضهم هذا الحديث في معرض توهين
الحديث الذي فيه هذا او نحوه في وضوء الاسلي

الحديث التاسع وعن عثمان ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته

اخرجه الترمذي وصححه وعنه تعالى في التصحيح اما عثمان رضي الله عنه فقد تقدم الكلام عليه
وجوه الاول في التصحيح تخليل اللحية مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث جماعة من الصحابة
رضوان الله عليهم ذكرنا بالمعنى من ذلك في كتاب الامام في امثلة احاديث الاحكام وامثلها حديثان
احدهما حديث عثمان هذا فانه مروي من جهات فما يخرج لهم في الصحيح ليس فيهم من يحتاج الى الكشف
عنه الا عامر بن شقيق وهو ابن جمرة نسبه الحنيني والراء وهو يروي عن ابي وائل عن عثمان واخرجه
ابن ماجه في سننه وابن خزيمة في صحيحه واخرجه الحاكم في مستدركه اعني تخليل اللحية من حديث عثمان اما في
حديث مطول او مختصر وقال هذا اسناد صحيح وقد احتجا بجميع رواته غير عامر بن شقيق ولا اعلم
ما يدل على انه اعتمد فيه على عدم العلم بطعن فيه بوجه من الوجوه وهذا الذي لا يلتفت عنه وان ابي
حاتم روى عن يحيى بن معين انه قال في عامر ضعيف الحديث وقال ابو حاتم شيخ ليس بالقوي ليس من ابي
وائل بسبيل قلت ابو حاتم متشدد في الرواة وليس لفظه هذا بالقوي في الطعن وقد قال
النسائي ان عبد الرحمن في عامر لا باس به وقال موسى بن هرون الحمال عامر بن شقيق صالح الحديث
وقد ذكر عن يحيى بن معين انه ثقة وقد روى عنه الاكابر السفيانان ومسعر بن كدام
والقاضي شريك واسرائيل بن يونس وتصحيح الترمذي له تزكية وقد قال الترمذي
قال محمد بن اسمعيل اصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق عن ابي وائل عن عثمان والثاني
عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ وادخل اصابعه تحت لحيته فخللها بأصابعه
وقال هكذا امرني ربي عز وجل وهذا الحديث مسند في رواية محمد بن يحيى الذهلي في كتابه
في علل حديث الزهري وانه رواه عن محمد بن عبد الله بن خالد الصفار وذكر انه حدثهم من اصله
قال وكان صدوقا قال نا محمد بن حرب حدثني الزبيدي عن الزهري عن انس بن مالك الحديث قال
ابو الحسن بن القطان المغربي هذا الاسناد عندي صحيح ولا يضره رواية من رواه عن محمد بن حرب عن
الزبيدي قال بلغني عن انس فانه ليس من لم يحفظ حجة على من حفظ والصفار قد عين شيخ الزبيدي فيه
وبين انه الزهري قال لو قلنا ان محمد بن حرب بعد حدث به هكذا وقال فيه عن الزبيدي بلغني عن انس
لم يضره ذلك فقد يراجع كتابه فيعرف منه انه الذي حدثه به هو الزهري فيحدث به فاحفظه
عنه الصفار قال وهذا الذي يسر الله هو الذي اعتل به محمد بن يحيى الذهلي حين ذكره
ونص كلامه هو ان قال وحدثنا يزيد بن عبد ربه نا محمد بن حرب عن الزبيدي انه بلغه عن انس بن
مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فادخل اصابعه تحت لحيته قال محمد بن يحيى المحفوظ
عندنا حديث يزيد بن عبد ربه وحديث الصفار واهي قلت هذا الذي فعله ابن القطان
تعليل فقهي جار على طريقة الفقهاء والاصوليين والذي قاله محمد بن يحيى دليل تحقيق وتثبت واحتاج في
مستدركه الى حديث عثمان وذكر ان له شاهدا صحيحا عن انس ولعله اراد هذا الحديث وحده

انس

انس هذا للصفار في روايته عن محمد بن حرب متابعة من حديث سلمة بن الربيع الازدي قال عن
انس او غيره ووجدت في كتاب العلل لابن ابي حاتم عن ابيه لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في تخليل اللحية (بلغ الى)
حديث وعن كتاب الخلال عن عبد الله بن احمد قال ابي ليس يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء في تخليل
اللحية وعن ابي داود قال احمد تخليل اللحية قد روي فيه احاديث وليس يثبت فيه حديث
واحسن شيء فيه حديث عامر بن شقيق وذكر كلاما اخر يعني حديث عامر بن شقيق هذا الذي اخرجناه
وبهذا استبين قوله في الاصل وعنه تعالى في التصحيح ووجدت عن كتاب الخلال اسحق قال وصلى الى
جانب ابن عمر انه كان اذا توضأ خلل لحيته قال جعفر بن محمد اي المحرمي قال احمد ليس في التخليل
اصح من هذا وهذا موقوف وقد روي مرفوعا باسناد فيه لين عن عمار رواه الطبراني والله تعالى اعلم

الوجه الثاني

قال القاضي ابو بكر بن العربي رحمه الله قوله يخلل اي يدخل يديه
في خللها وهي الفروج التي بين الشعر ومنه فلان خليل اي يخالل الحبة فرحه حتى بلغ الى قلبه ومنه
الخلال وبناء ذلك كله يرجع الى هذا والله اعلم

الوجه الثالث

في الفوائد وفيه
مسائل الاولى قال القاضي ابو بكر بن العربي رحمه الله اختلف العلماء في تخليلها على اربعة اقوال
احدها انه لا يستحب قاله مالك في العتبية والثاني انه يستحب قاله ابن حبيب والثالث ان كانت خفيفة
وجب ايصال الماء اليها وان كانت كثيفة لم يجب ذلك قاله عن مالك عبد الوهاب والرابع من علمائنا من قال
يغسل ما قابل الذقن ايجابا وما وراءه استحبابا قلت خلط القاضي رحمه الله حكم ايصال
الماء الى منابتها وما قاربته من الشعر بحكم تخليلها وليس احدهما الاخر ولا يلازمه ولو قال اختلف العلماء
فيما ادى حكمها لكان اقرب الثانية الذي يشعر من الحديث انما هو الرجحان والطلبية لتخليلها واما
الوجوب فمسكوت عنه او مفصل فيه قال الخطابي رحمه الله قد اوجب بعض العلماء تخليل اللحية وقال
اذا تركه عامدا اعاد الصلاة قاله ابو ثور واسحق قال وذهب عامة العلماء الى ان الامر بها استحباب
وليس بايجاب قال وشبه ان يكون المامور بتخليله من اللحية على سبيل الوجوب ما رق من الشعر منها
فانه لا يستتر ما تحتها من البشرة الثالثة من اوجب ايصال الماء الى منابتها من الذقن يوجب التخليل اذا
لم يحصل الواجب الا به كما قيل في الاصابع ومن لا يرى الوجوب حين يحول بينها ما بين الرأي وبين البشرة
فذلك عنده مستحب الرابعة ان كان هذا التخليل بما يستتر البشرة من الذقن فقد ذكرنا حكمه
اتفاقا وقد ثبت وان كان فيما طال من اللحية فيحتمل ان يكون على وجه الاستحباب بناء على انه لا يجب
افاضة الماء على ظاهرها ويحتمل ان يكون لطلب افاضة الماء على جميع ظاهر الشعر فقد سوا الماء
عن بعضه
الخامسة يمكن ان يجعل اصلا لتخليل غير اللحية التي يجب ايصال الماء الى البشرة من شعور (باطنه وهو)
الوجه كالعارض وكذا اذا جعل السنة فيه استحبوا تخليل ما لا يجب ايصال الماء الى منابته
من شعر الوجه السادسة يمكن ان يجعل اصلا للورع والاحتياط فيما يطلب
اصله وجوبا او استحبابا السابعة هو مطلوب في التخليل تسادي المطلوب بالمرة
الواحدة وقد ورد في حديث التخليل بالماء اخرجه الدارقطني من حديث اسرائيل عن
عامر بن شقيق عن شقيق بن سلمة عن عثمان في صفة الوضوء وفيه وخلل لحيته ثلاثا في واحدة
ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا وهذا هو الاسناد الذي حكم

من حكم بصحته فيما مضى فيه إذا استحب التكرار بالماء في هذا التخليل **الثامنة** هو أيضا مطلق
في كيفية التخليل وفي حديث أنس بن مالك الذي قدمنا أنه صحيح على طريقة الفقهاء أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم توضأ فأدخل أصابعه تحت لحيته وهذه كيفية أخرى تؤخذ من هذا الحديث **التاسعة**
روى الطبراني من حديث أبي حفص العبدي عن ثابت البناني عن أنس بن مالك قال
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فخلل لحيته من تحت حنكه وقال بهذا أمرني ربي وهذا
فيه أمر زائد على الإطلاق وعمر هذا عن أحمد أنه قال ثقة لا أعلم إلا خيرا وقال يحيى بن معين ثقة
وقال عبد الصمد بن عبد الوارث ثقة وفوق الثقة وقال أبو حاتم منكر الحديث ولا يحتج به ذكر ذلك
في حاله صاحب الكمال والأوسط المعجم للطبراني ومتنان لم يكن فيهما ما يوجب التوقف فهذا
إذا حديث جيد في تخليل اللحية **العاشرة** التخليل يطلق على ما إذا أدخل أصابعه بين أجزائها في
الشعر من غير نقل ماء وعلى ما إذا نقل الماء للتخليل به والإطلاق الذي في هذا الحديث لا تعرض له
بإحدى الكيفيتين وقد خرج أبو داود من حديث الوليد بن زوران وهو بفتح الزاي وسكون الواو ضبطه ابن ماكولا زوران بفتح الزاي وسكون الواو وبعدها راء مهملة
عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء فأدخله تحت حنكه وقال
هكذا أمرني ربي وهذا تعيين لإحدى الكيفيتين ينضاف إلى ما دل على المطلوب والوليد
ابن زوران قال أحمد لا أعرفه وزعم ابن القطان المغربي أنه مجهول ومقتضى هذا أنه لا يكتفى
في زوال الجهالة برواية أكثر من واحد عن الراوي بل لا بد من معرفة حاله **الحادية عشرة** قلت ذكره ابن حبان في الثقات
روى ابن ماجه من جهة يحيى بن كثير أبي النضر صاحب البصري عن يزيد الرقاشي عن أنس قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ خلل لحيته وفرج أصابعه مرتين وهذا أيضا
يدل على أمر زائد على المطلوب ويزيد الرقاشي تكلم فيه وقد تقدم في حديث محمد بن حرب عن الزبيدي
ما ذكرناه وهو أجود إسنادا من هذا **الثانية عشرة** ذكر أبو محمد أحمد بن عدي
من حديث هاشم بن سعيد عن محمد بن زياد عن أنس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا
توضأ خلل لحيته بأصابع كفيه وقال بهذا أمرني ربي عز وجل وقال أبو أحمد في هاشم هذا
ومقدار ما يرويه لا يتابع عليه وهذا أيضا فيه أمر زائد على ما تقدم أضيف إلى المطلق **الثالثة
عشرة** من رواية أبي خالد عن أنس قال وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم تخليل
لحيته وعنفقته بالأصابع وقال بهذا أمرني أخرجه البيهقي وهذا من القسم الذي تقدم من
الرابعة عشرة قد تقدمت الإشارة في قول الراوي أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتبع أن هذا إنما هو استعمال لهذه اللفظة للوجوب وحاصله أن الوجوب المحال فيه
بالنسبة إلى الأمر هل هو راجع إلى صيغة افعل أو هو راجع إلى الأمر الذي هو أعم من
صيغة افعل وقد أجازهما وعليه ينبني أن مثل هذه الصيغة هل تدل على الوجوب بلغ مقابلة بالأصل

الحديث العاشر

الحديث العاشر وعن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة
رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الأذنان من الرأس وكان يمسح المأقين أخرجه
لعله أبو أمامة ابن ماجه وسنان بن ربيعة أخرج له البخاري وشهر بن حوشب وثقه أحمد ويحيى وتكلم فيه غيرهم
الكلام عليه من وجوه الأول في التعريف فنقول صدي بن عجلان بن والبة
بن رياح بن الحارث بن معن بن مالك بن أعصر بن قيس عيلان بالعين المهملة بن مضر بن نزار
بن معد بن عدنان ويقال فيه الصدي بالتعريف وصدي بضم الصاد وفتح الدال المهملتين
بلغ مقابلة بالأصل وتشديد آخر الحروف ورياح بكسر الراء وبعدها آخر الحروف ووالبة بالباء الموحدة وأعصر
بفتح الهمزة وسكون العين وضم الصاد المهملتين ويقال يعصر أيضا نسبة عن ذلك

والباهلي منسوب إلى باهلة وأبو أمامة أحد المشهورين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم قيل إنه روي له عن النبي صلى الله عليه وسلم مائتا حديث وخمسون حديثا وهو من الصحابة
الذين اتفق الشيخان على إخراج حديثهم وروى عنه رجاء بن حيوة وخالد بن معدان ومحمد بن زياد
وسليمان بن حبيب وسليم بن عامر وشرحبيل بن مسلم وشداد أبو عمار وأبو سلام ممطور الحبشي
والقاسم أبو عبد الرحمن الدمشقي وسالم بن أبي الجعد وأبو إدريس الخولاني وغيرهم سكن مصر
وحمص وبها توفي سنة إحدى وثمانين وقيل سنة ست وثمانين قيل وهو آخر من توفي من الصحابة
بالشام وعامة حديثه عند الشاميين وأما شهر فهو أبو عبد الرحمن ويقال أبو سعيد
الأشعري الحمصي كوفي كان يكون بالشام روى عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله
العدوي وأبي العباس عبد الله بن عباس الهاشمي وأبي محمد عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي وعبد الرحمن
بن غنم الأشعري وأبي ريحانة وأسماء بنت يزيد بن السكن الأشهلية وأم سلمة زوج النبي صلى الله
عليه وسلم وروى عنه قتادة بن دعامة السدوسي ومعاوية بن قرة المزني وشمر بن عطية
الأسدي وداود بن أبي هند القشيري مولاهم وأبو ربيعة سنان بن ربيعة الباهلي
البصري وعاصم بن أبي النجود وأشعث بن جابر الحداني وعوف بن أبي جميلة الأعرابي
وأبو صالح عبد الجليل بن عطية البصري وعبد الحميد بن بهرام وعبد الله بن عثمان بن خثيم
وعبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين وأبان بن صالح وغيرهم سئل أبو زرعة عن شهر بن حوشب
فقال لا بأس به ولم يلق عمرو بن عبسة وقال أحمد بن إسماعيل الأوسي أخرج لشهر هذا أبو داود
وغيره وهو ثقة قاله أحمد ويحيى وابن معين وابن صالح وغيرهم وقال العجلي ... في رواية عباس
الدوري عنه ثبت وأما الصحيح القول فيه فإن مسلما ذكر في مقدمة كتابه أن شهرا تركوه
بالنون أي طعنوا فيه وقال النسائي شهر بن حوشب ليس بالقوي وقال الساجي
شهر بن حوشب سكن الشام فيه ضعف ليس بالحافظ وطعن فيه ابن عون وشعبة وقال عمرو
بن علي حدثنا ابن مهدي عن شهر بن حوشب وكان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه وقال ابن أبي حاتم
سمعت أبي يقول شهر بن حوشب أحب إلي من أبي هارون العبدي وشهر بن حوشب
بلغ ليس بدون أبي الزبير لا يحتج بحديثه قلت إذا لم يكن بدون أبي الزبير فقد احتج مسلم
في الصحيح بأبي الزبير
وأما سنان بن ربيعة فقال البخاري في التاريخ سنان بن ربيعة أبو ربيعة سمع

اسناد شهر بن حوشب وروى عنه حماد بن زيد وعبد الوارث بصرى قال ابن معين سمع السهمي من سنان
بن ربيعة بعدما خرف قلت السهمي هو عبد الله بن بكر ومن ذكر ان سنانا روى عنه ثابت
بن اسلم البناني ومن ذكر انه روى عن سنان حماد بن سلمة بن دينار وقد ذكر في الاصل ان البخاري
اخرج له وناهيك بها منزلة وذكر ابن ابي حاتم انه سال اباه عن سنان بن ربيعة فقال شيخ مضطرب
الحديث وذكر عباس الدوري عن يحيى بن معين قال سنان بن ربيعة يحدث عنه حماد بن زيد
ليس هو بالقوي قد روى عنه السهمي **الوجه الثاني** في التصحيح وفيه مسائل
الاولى قد تقدم التعريف بحال رواته وانه ليس فيهم الا من قد تحصل شرطنا وبعض
الناس يقول انه لا يصح في هذا الباب شيء وقد ذكر ابو عيسى هذا الحديث عن قتيبة عن حماد
بن زيد وقال هذا حديث ليس اسناده بذاك القائم والذي يعتمد فيه وجهان احدهما حال
شهر بن حوشب وسنان وقد مر الثاني الشك في رفعه قال في رواية سليمان بن حرب
عن حماد بن زيد ما صيغته وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح الماقين قال والاذنان
من الراس قال سليمان بن حرب يقولها ابو امامة قال حماد ولا ادري هو من قول النبي صلى الله عليه
وسلم او ابي امامة **الثانية** هذا الذي اعتل به من الشك في الرفع يحتمل امرين احدهما
ان الشك في رفع اللفظين جميعا اعني الاذنان من الراس وكان يمسح الماقين ويكون كلاهما
داخل الشك عليه والثاني ان يكون الشك انما هو في الاذنان من الراس فقط وعلى معنى
هذه الرواية التي ذكرناها انما تكون من باب المدرج في النقل لتاخر الاذنان من الراس عن اول
الحديث فيكون مدرجا ولكنه قد وردت روايات من غير هذا الوجه التصدير بالاذنان من الراس
مضافا الى النبي صلى الله عليه وسلم والحديث الذي اخرجه في الاصل كذلك وكذلك رواه الكشي
عن ابي عمر عن حماد بن زيد عن حديث فيه ومسح براسه واذنيه وقال الاذنان من الراس وعلى
ما فيه وان كان المعلل بالشك في رفع الحديث كله فقد ذكر التصدير بالاذنان من الراس وهو
يقتضي ان يكون من قول النبي صلى الله عليه وسلم فنعود الى المسالة المشهورة في تقديم الرفع
على الوقف او عكسه قال الدارقطني في الكلام على هذا الحديث شهر بن حوشب ليس بالقوي
وقد وقفه سليمان بن حرب عن حماد وهو ثقة ثبت وقال الدارقطني ايضا سليمان بن حرب
الاذنان من الراس انما هو من قول ابي امامة فمن قال غير هذا فقد بدل او كلمة قالها سليمان
اي اخطا قلت قول الدارقطني رحمه الله وقد وقفه سليمان بن حرب عن حماد فان
ذلك ليس جزما بالوقف وانما هو تردد والقرينة ظاهرة جدا وان كان مراده هذا الذي
حكيتم الذي حكاه سليمان بن حرب هو جزم بالوقف لكن لا عن حماد فاذا اريد تحقيق
هذا او تصحيحه فليطلب روايته بجزم فيها بالوقف **الثالثة** قد رواه غير سليمان عن
حماد بجزم بالرفع فينشا ههنا مسالة حسنة وهي ان الراوي اذا اختلف حاله فتارة
جزم وتارة شك فهل يكون ذلك قادحا في الرواية ام لا فلقائل ان يقول لا لانه ان كان
المقدم منه هو الشك ثم جزم بعد ذلك حمول على التذكر لانه لا يجوز له ان يجزم وعنده
شك وان كان المتقدم هو الجزم فقد يحتمل ان يكون الجزم عن يقين والا الجزم له فشك بعد
ذلك لا يضر هل ما تقدم منه بالقوة انه الجزم فينظر في ذلك **الرابعة** قال السهمي
واما الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الاذنان من الراس فاشهر اسناد فيه حديث
حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابي امامة ثم تكلم على ذلك

وهذا

وهذا القول ربما يدل على تضعيف الحديث بالكلية وقد اخرج ابن ماجه في سننه هذا الحديث
من رواية عمرو بن سويد بن سعيد ثنا يحيى بن زكريا بن ابي زائدة عن شعبة عن حبيب بن زيد عن عباد بن
تميم عن عبد الله بن زيد وهو ابن عاصم الانصاري قال شيخنا المنذري رحمه الله وهذا اسناد متصل
ورواته محتج بهم فان البخاري ومسلما قد اتفقا على الاحتجاج بابن ابي زائدة وشعبة وعباد وحبيب
بن زيد هو الانصاري وهو ثقة وسويد بن سعيد وان نسب الى الضعف والتدليس فقد احتج
به مسلم في صحيحه وقال في هذا الحديث حدثنا يحيى بن زكريا فهذا امثل اسناد في هذا الباب
والله اعلم قلت تكلم يحيى بن معين والنسائي في سويد بن سعيد وانكر عليه ابو زكريا يحيى
بن معين حديثا ظهر له انه من جهته نه روايته عنه من الثقات كما رواه وللدارقطني في ذلك
كلام وحكاية سببها سويد بن العهدة برواية اسحق بن ابرهيم المنجنيقي التي اطلع عليها
الدارقطني لما دخل مصر **الخامسة** ههنا اسناد اخر مبين ولعله امثل من هذا الذي ذكر انه
امثل او مساو وهو اسناد رواه الدارقطني عن محمد بن عبد الله بن زكريا النيسابوري عن احمد بن عمرو
بن عبد الخالق البزار وهو بالراء عن ابي كامل الجحدري عن غندر محمد بن جعفر عن ابن جريج عن عطاء
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذنان من الراس قال الدارقطني حدثنيه ابي
قال ثنا محمد بن سليمان الباغندي قال ثنا ابو كامل الجحدري بهذا مثله قال الحافظ ابو الحسن بن
القطان بعد ذكر هذا الحديث من هذه الجهة هذا الاسناد صحيح لثقة رواته واتصاله وانما
اعله الدارقطني بالاضطراب في اسناده فتبعه ابو محمد يعني عبد الحق على ذلك وليس بعيب فيه والذي
قاله الدارقطني هو ان ابا كامل تفرد به عن غندر ووهم فيه عليه هذا ما قال ولم يؤيده بشيء
ولا عضده بحجة غير انه ذكر ان ابن جريج الذي دار الحديث عليه روي عنه عن سليمان بن موسى
عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قال الحافظ ابو الحسن بن القطان وما ادري ما الذي يمنع
ان يكون عنده في ذلك حديثان مسند ومرسل والله اعلم **السادسة** هذا الحديث مما يجمع
طرقه لانه يأتي من وجوه قال شيخنا المنذري رحمه الله وقد وقع لنا هذا الحديث من رواية
عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن قيس ابي موسى الاشعري وابي
هريرة وانس بن مالك وعائشة رضي الله عنهم وليس شيء منها ثابت مرفوعا ووقع لنا ايضا عن عثمان
بن عفان رضي الله عنه من قوله ولا يثبت ايضا واشهرها حديث ابي امامة كما قال السهمي قلت
وقد علم ان تظاهر الرواة على شيء ومتابعة بعضهم لبعض يحدث مما يشده ويقويه وربما
الحق بالحسن وما يحتج به وقد اورد الحافظ الفقيه ابو عمرو بن الصلاح رحمه الله كلاما يفهم
منه انه لا يرى هذا الحديث من هذا القبيل مع كونه روي باسانيد ووجوه فقال العلل الناشئة
الفهم يقول انا نجد احاديث محكوما بضعفها مع كونها قد رويت باسانيد كثيرة من وجوه
عديدة مثل حديث الاذنان من الراس ونحوه فهلا جعلتم ذلك وجوه من نوع الحسن على ما سبق
انفا قال وجواب ذلك انه ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه بل ذلك يتفاوت
فمنه ضعف يزيله ذلك كان يكون ضعفه ناشئا من ضعف راو مع كونه من اهل الصدق
والديانة فاذا رايناه ما رواه قد جاء من وجه اخر عرفنا انه مما قد حفظه ولم يختل فيه
ضبطه وكذلك اذا كان ضعفه من حيث الارسال زال بنحو ذلك كما في المرسل الذي
يرسله امام حافظ اذ فيه ضعف قليل يزول بروايته من وجه ومن ذلك ضعف لا يزول
بنحو ذلك لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته وذلك كالضعف

الذي نشأ من كون الراوي متهماً بالكذب أو كون الحديث شاذاً وهذه جملة تفاصيلها تدرك بالمباشرة
والبحث فاعلم ذلك فإنه من النفائس العزيزة قلت هذا الذي ذكره وجعله هذا الحسن من النوع
الذي لا تقوم به حجة منظور فيه وحق بكلام أبو علي ذلك فقد ذكرنا في الأصل رواية ابن ماجه
وعرفنا أنه ليس من رواية الأسود بن ثوبان وذكرنا كلام الشيخ في رواية سويد بن سعيد وأن رواته
محتج بهم وذكرنا رواية الدارقطني وحكم أبي الحسن بن القطان بأن إسنادها صحيح وتعليله بما
علل به وهي منه سجاعة ظاهرة شنشنة أعرفها من أخزم وعلى الجملة فإن بونه تصحيحه عبد الحق أحد
على ذكر طرق لا علة فيها ولا كلام في أحد من رواتها وقد يتوقف في ذلك الاعتبار وذلك صعب
يعسر عليهم في كثير مما استحسنوه وصححوه من هذا الوجه فإن المسألة من الكلام في الإسناد فلو
ولو شرط ذلك لما كان بهم حاجة إلى تعليل الحسن بالتظافر والمتابعة والمجيء من طرق ووجوه
فيشغل النظر ويتناقض الخبر ويقع الريب أو كان التعذيب ۝
قال بك المهدي من بات هذه ومهدا ولا لا تهدي ذا فما المهدي ۝ وما ذكرته عرض
عليك لا التزام القلد عهدته وفي هذا ما يسر إلى المقصود **الوجه
الثالث** قال الجوهري في الأذن يخفف ويثقل وهي مؤنثة وتصغيرها أذينة ولو سميت مقابلة
بها رجلا ثم صغرته قلت أذين فلم تؤنث لزوال التأنيث عنه بالنقل إلى المذكر فأما قولهم
أذينة في الاسم العلم فإنما سمي به مصغراً والجمع آذان وتقول أذنته إذا ضربت أذنه
ورجل أذن إذا كان يسمع كلام كل أحد يستوي فيه الواحد والجمع وآذني عظيم الأذنين
ونعجة أذناء وكبش آذن وأذنت النعل وغيرها تأذيناً إذا جعلت لها أذناً وأذنت
الصبي عركت أذنه وآذنتك بالشيء أعلمتك به والآذن الحاجب وقال تبدل يا آذنك
المرتضى وقد آذن وتأذن بمعنى كما يقال أيقن واستيقن وتقول تأذن الأمير في الناس
إذا نادى فيهم يكون في التهديد والنهي أي تقدم وأعلم وقوله تعالى وإذ تأذن ربكم أي أعلم
الماق قال ابن سيده في المحكم ومؤق العين ومؤقها وماقها ومؤقها كلها
ومأقيها مؤخرها وقيل مقدمها وجمع المؤق والموق أمآق وآماق وجمع الموق
والمأقي مآقي على القياس وقد ذكر ابن سيده هذا في كتابه المخصص عبارة تضبط
هذه الألفاظ والرهان ... وفي العين الموق وهو طرف العين الذي يلي الأنف وهو
مخرج الدمع من العين ولكل عين موقان وفي الموق أربع لغات موق مثل معق
والجمع آماق مثل أمعاق ومأق بهمزة بائنة كما زيدت في شأمل وهو من قولهم
شملت الريح فقلبت الهمزة التي هي عين إلى موضع اللام إن هذه الكلمة قد قلبت الهمزة
التي هي عين منها إلى موضع اللام في قولهم مأقي فلما قلبت الهمزة التي هي عين إلى موضع
اللام أبدلت إبدالا كإبدالهم في قولهم أماق على حد إبدالهم في أخطيت وسببه ...
أبدل هذا الإبدال القلب وإن الانصاف مائلها ثم أبدلت من الضمة الكسرة ومن
الواو الياء كما فعل ذلك في أدل وأدلي وما أشبهه ووزن مأق على هذا من الفعل على
التخفيف فالع ويحتمل أن يكون موق ملحقا بقولهم برثن لا على أن الهمزة زائدة كزيادتها
في شأمل ولكن الهمزة عين الفعل وزيدت الواو آخر الكلمة للإلحاق ببرثن كما زيدت في
قولهم عنصوة إلا أن الواو في موق انقلبت ياء لما كانت الكلمة مبنية على التذكير ولم يصح

كا

كما صحت في عنصوة المبنية على التأنيث موق على هذا الأصل وزنه فعلوة قلت إلى فعلى ووزن
جمعه على هذا القول الثاني فعالي ولولا ما جاء من القلب في هذه الكلمة لحكم على وزنها بهذا
القول الثاني فأما قولهم مأق فبناه بناء فاعل إلا أن الهمزة التي هي عين في مأقي قلبت إلى موضع
اللام فصار وزن الكلمة فالع ثم أبدلت الهمزة إبدالا كإبدالها في أخطيت والنبي والبرية والذرية
فيمن جعلها من ذرأ الله الخلق ومؤق على هذا وزنه على التخفيف فوالع والدليل على ذلك أنهم
يجمعون هذه الهمزة فيما حكي عن أبي زيد فيقولون مآقي ويقولون في جمعه موالي وحكى
ابن السكيت أنه ليس في الكلام مفعل بكسر العين من المعتل اللام الآخرين مأقي العين
ومأوي الإبل ووزن مأقي مفعل والحكم بزيادة الميم فيها غلط من وذلك أن هذه الميم هي فاء
الفعل من قولهم موق الهمزة عين ... وإذا حكم بزيادة الهمزة جعل أصل الكلمة همزة وقافا
وياء وهمزة وقاف وواو ولا نعلم أقوا ولا أقيا محفوظا لهذا المعنى المسمى موقا ومأق وزنه
فالع كما قلنا والأقيه وابن الأعرابي ذهب في فاعل فأما ما حكاه يعقوب من قوله مأقي فالقول
وزنه عندي أنه فعل الثانية زائدة قال قلت لم يعرف هذا وليست الكلمة بالزيادة
على بنات أصلي من أبنية الرباعي لأنه ليس في الكلام مثل جعفر فالصواب أن الزيادة
وقد تجيء لغير الإلحاق كالألف في قبعثرى ألا ترى أنه لا يكون للإلحاق إذ ليس بعد الخمسة بناء
ملحق به وكالنون في جحنفل وفي نقل الأولى أنه ليس مثل سفرجل فيكون هذا ملحقا به ومثل ذلك
الواو في عنصوة وأما قلنا في موق أنه مثل عنصوة وأنه ملحق على التذكير لكان أوجه
ونظير ماق في أنه اسم وزنه فاعل وليس بصفة قولهم الكاهل والغارب والكاهل
جمع الأمؤ أماق وقالوا أمواق فأما أن يكون على قلب الهمزة في موق ومأق والذاهب إلى
التخفيف البدلي أما أن يكون وضعه الواو كما وأمواق **الوجه الرابع**
في شيء من الغريبة وفيه مسائل **الأولى** قد ذكرنا فيما مضى أن الأذن يطلق على
الاسم والصفة فالاسم للعضو المخصوص والصفة للرجل الذي يسمع مقال كل أحد وأكثر
تصاريف الكلمة التي ذكرناها تعود إلى العضو كما تراه فيما نقلناه عن الجوهري وأما أذن
بمعنى علم فيحتمل أن يعود أيضا إلى الأذن **الثانية** ذكر ابن سيده عن الفارسي أنه قال
أما قولهم موق فإنه يحتمل ضربين من الوزن يجوز أن يكون وزنه من الفعل فعلا كبرثن
وزيدت الهمزة والله أعلم **الوجه الخامس** في الفوائد والمباحث
وفيه مسائل **الأولى** الأذنان من الرأس جملة خبرية وقد أبوا أن يكون خبرا عن أمر وجودي
لوجهين أحدهما أن إخبار الشارع منزل على الشرعيات لأنه الأمر الذي بعث لبيانه لا الوجوديات
لمعرفتها بغير الطريق الشرعي الثاني أن الرأس جارحة مخصوصة على شكل معلوم والأذنان
ليستا من ذلك الشكل ولا مما يطلق عليه التسمية وهذا الكلام يوجب أن لا يحمل الكلام على
عليها حقيقة كما ذكرنا ويقتضي إبطال قول من يقول إنها منه حقيقة **الثانية** إذا
تعذر حمله على الإخبار عن الأمور الوجودية حمل على الأمور الشرعية أو على ما يلزم منه
الأمور الشرعية أي حكمهما حكم الرأس وهل يعم الرأس حكما فيما يتعلق من الحكم بالرأس ثم
يتعلق بهما **الثالثة** ... بعد الحمل على الحكم الشرعي هل يلزم العموم في الأحكام
فيه أو لا **الرابعة** قال كان اللفظ عاما بالنسبة إلى الأذن إلا أنه فلا بد من تخصيص.

بالنسبة الى وقوع مدلول العموم في بعض الاحكام كما لو كان عليهما شعر لخلقة او قصر في الحج فانه
لا يكفي به كما في التقصير على مسحهما **الخامسة** قال القاضي ابو بكر بن العربي رحمه الله اختلف
العلماء في الاذنين على اربعة اقوال احدها الاول انهما من الراس يمسحان معه قاله ابن عباس وعطا
والحسن وابو حنيفة والثاني انهما من الوجه يغسلان معه قاله ابن شهاب الثالث يغسل ما اقبل منهما
مع الوجه ويمسح ما ادبر مع الراس قاله الشعبي والحسن بن صالح الرابع هما من الراس ويمسحان
بماء جديد وانما اراد اخذ الماء لظاهرهما وجوبا ولباطنهما استحبابا انتهى وههنا قول خامس من العجب كم
انه المنقول عن الشافعي وهو انهما ليسا من الراس ولا من الوجه وانما هما على حيالهما ذكره اقضى القضاة
الماوردي في حاويه انه حكي عن ابي العباس بن سريج في الاذنين انه كان يغسلهما مع وجهه قال
ابو سعيد والزهري ويمسحهما مع راسه كما قال ابو حنيفة ويمسحهما منفردا كما قال الشافعي قال ولم
يكن ابو العباس يفعل ذلك وجوبا وانما كان يفعله احتياطا واستحبابا وليكون من الخلاف خارجا
السادسة القائلون بانهما يمسحان بحكم المسح يستدلون بالحديث وتوجيهه انهما من الراس
اي حكمهما حكم الراس وحكم الراس المسح **السابعة** لهذا الحديث معارض يستدل به من يقول انهما
من الوجه سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فقد اضاف السمع الى الوجه وهو ظاهر
كما ان الاول ظاهر في انهما من الراس اعني حكمهما **الثامنة** من الحديث من يرد الاول انهما
ان الاذنان من الراس يحتاج الى تاويل يبعد الحمل على الاخبار عن الامر الحسي وهذا
المعنى معدوم في الحديث الاخر ولا اضافه وجعلهما من الوجه الا انه سبحانه وتعالى وهذا
من اعظم الفوائد المقتبسة من الشرع وانما يطرد ذلك لو قيل الاذنان من الوجه وليس كذلك
التاسعة ومن توابع كونهما من الراس في الحكم وجوب مسحهما بعض ما قيل في مسحهما
وهو انهما بعض الراس في الحكم وحكم الراس وجوب المسح بحق المسح **العاشرة** ومن
لوازم القول بوجوب مسحهما بناء على التمسك بالحديث ان ترك مسحهما يوجب الاعادة والمالكية
لا يقولون هذا القانون مطلقا اعني ترتب الاعادة وعدم الاجزاء على الوجوب وذلك لقاعدة القواعد
التي اعتمدها مالك رحمه الله في بعض الصور هو عدم الاستحسان ومراعاة الخلاف مع القياس
وقد صرح بذلك الشيخ الفاضل ابو عبد الله المازري فذكر انه لو ترك مسحهما على القول بانه فرض
ان الجمهور على انه لا تبطل الصلاة البتة رعيا لهذا الخلاف قال ومن اصحابنا من يامر مستعمله
باعادة الصلاة **قلت** هذا انما على القول بالوجوب لانه لا يقع الامتثال في الواجب الا
بفعله وقد ظهر لك من هذا الكلام انه ترك القياس للاستحسان ومراعاة الخلاف معا
ووجه الاستحسان بين ترتبها ومراعاة الخلاف من القياس يحتمل ان يريد مراعاة الخلاف
في وجوب مسحهما ويحتمل ان يريد مراعاته في وجوب الاستيعاب في المسح **الحادية عشرة**
مقتضى اضافة الحكم الى الاذنين في الحديث شمول الظاهر والباطن منهما فان قيل بالوجوب فليكن
فيهما معا اعني الظاهر والباطن وهذا مقتضى ما ذكره الشيخ المازري حيث اقتضى
لفظه المساواة بين الظاهر والباطن في الخلاف في الباطن والظاهر فانه قال ولم يختلف
المذهب عندنا ان المنكر لمسحهما سنة وانما الخلاف فيمن ترك الاذنين وما برز من الاذنين
يشمل الظاهر والباطن فيقتضي كلامه انحكاء الخلاف فيهما والشيخ ابو القسم بن الجلاب
فرق بين الظاهر والباطن حيث قال فان ترك مسح باطن اذنيه فلا شيء عليه وان ترك مسح

ظاهرهما

ظاهرهما فانه قال لا يعيد والقياس يوجب الاعادة عليه وهذا الفرق لا يحط لما من كلام لفظ الحديث
ويحتاج من ذهب اليه الى دليل يخرج الباطن عن ظاهر اللفظ وذكر بعض من رام ذلك اعني الفرق
في علته ان الباطن يجب غسله في الجنابة فلا يجب مسحه في الوضوء وهذا اخذ من القول ان باطن
الاذنين قد يراد به الصماخ وما يليه وهذا لا يجب في الجنابة ولا في الوضوء اتفاقا كما ذكر الشيخ
ابو عبد الله المازري من عدم الخلاف فيه في الوضوء والباطن يطلق على ما برز عن ذلك وظهر وهذا واجب
غسله في الجنابة وهذا هو المختلف فيه فيحصل الاشتراك في لفظ الباطن ووقع بسببه الخلل فيما ذكر
الثانية عشرة يقتضي كون حكمهما حكم الراس ان يستوعبا مع الراس بمائه كما قال ابو حنيفة
رحمه الله وغيره والمالكية وان قالوا انهما من الراس فلو استجدوا لهما الماء لكان يدل على خارج
كما ثبت عن رسول الله تعالى في اذنه ما دل الدليل على ذلك كان موجبا لاخراج بعض الراس عن المسح بمائه فان
الثالثة عشرة يقتضي القول بانهما من الراس مع القول بوجوب استيعاب الراس بالمسح ان يجب
استيعابهما بالمسح لان ترك ما هو منهما بعض الراس يترك المسح لجميع الراس وهو ظاهر الحديث
الا اعني مسح جميع ظاهرهما وباطنهما على الحقيقة وقد قال بعض المالكية انه لا يتتبع الغضون
فاما اعتبارا بالوجه في التيمم واما وهذا الذي يلزم منه ان يكون استيعابهما بالمسح ليس بواجب لانه
يمكن ان يكون ذلك مع القول بوجوب ادخالا لذلك في باب التنطع والتكلف والغلو او الالزام قلنا
يحصل في عرف الاطلاق والمخاطبة استيعابه اجماعا يحصل الامتثال لحصول المسمى وذلك لا يحصل الا
فانه يحصل المسمى مع الوسع السعي في راس الاصابع الذي يحاذيه عاليا مع وجوب استيعاب
الذي بالمسح اجماعا وليس احفظ الان عن احد من العلماء القول بوجوب الاستيعاب لمسحهما **الرابعة** بالغسل الذي
عشرة اذا جعلنا حكمهما حكم الراس عموما فيترتب عليه استحباب التكرار في المسح فيهما
او عدمه انبني على حكمهما حكم الراس في ذلك **الخامسة عشرة** الذين لا يكونان من الراس
يحتاجون الى الجواب عن ظاهر الحديث ولهم فيه طرق **الاولى** القدح في اسناده وقد
تقدم ما فيه **الثانية** ما قدمنا من امر الرفع والوقف **الثالثة** التاويل قال الخطابي
يعد ذلك ما ذكر من مذهب الشافعي وتاول اصحابه الحديث على وجهين احدهما انهما يمسحان مع
الراس تبعا له والاخر انهما يمسحان كمسح الراس ولا يغسلان كالوجه واضافتهما الى
الراس اضافة تشبيه وتعريف لا اضافة تحقيق وانما هو في معنى دون معنى كقوله مولى القوم
منهم اي في حكم النصرة والموالاة دون حكم النسب واستحقاق الارث ولو اوصى رجل
لبني هاشم لم يعط مواليهم وموالي اليهود لا توخذ بالجزية وفائدة الكلام في معناه ابانة الاذن
عن الوجه في حكم الغسل وقطع الشبهة فيهما لما بينهما من الشبه في الصورة وذلك انهما وجدا
في اصل الخلقة بلا شعر وجعلتا محلا لحاسة من الحواس ومعظم الحواس محله الوجه فقيل
الاذنان من الراس ليعلم انهما ليسا من الوجه والوجه الاول الذي ذكره الخطابي عن اصحاب
الشافعي ليس يراد به انهما يمسحان بماء الراس فليس مذهبهم وان اراد انهما يمسحان كما
يمسح الراس وان مسحهما على سبيل التبعية فله وجه لكن كونهما على سبيل التبعية فيه نظر
لان قولهم هو انهما عضوان على حيالهما لا من الراس ولا من الوجه **السادسة عشرة**
الذين قالوا انهما من الراس اي حكمهما حكم الراس في المسح يحتاجون الى الجواب عن الحديث
المعارض له الدال على انهما من الوجه وهو سجد وجهي الى اخره وقد اجاب عنه اقضى القضاة

ولعله ابوا

الماوردي أن يقال إنما هو عبارة عن الجملة والذات كما قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام
وفي هذا نظر لأن لفظ الوجه عند الإطلاق ينصرف إلى العضو المخصوص إما وضعًا لغويًا وإما
استعمالًا عرفيًا غالبًا وإطلاقه على الجملة من باب إطلاق اسم الجزء على الكل وقد دلت الآية الكريمة على الذات
لاستحالة الحمل على الظاهر بالنسبة إليه وليس كذلك فيما نحن فيه نعم هو محتمل والاحتمال لا ينافي رجحان غيره
السابعة عشرة ليس لقائل أن يقول إذا أخرجتم لفظ الوجه عن الحقيقة الوضعية
والعرفية فخرجوا الأذنين من الرأس على الحقيقة الوضعية فإنها أقرب وأرجح في الحمل
فيقال عليه إن أمر الرأس فيه ما أوجب الخروج عن الحقيقة فالمصير إلى المجاز متعين وأما الأمر الآخر
فليس فيه ما يوجب الحمل على الذات فكان الأول أرجح من هذا الوجه أو يقال إن دلالة من على الجزئية
أقوى من دلالة الإضافة عليها إما لأنها دلالة لفظية ودلالة الإضافة على المعنى تقديرية أو لأن دلالة
الإضافة مترددة بين معنى من وغيرها بخلاف دلالة من وهذا أحوج إلى بيان الترديد في هذا المحل
أعني تنويعه إلى الجزئية **الثامنة عشرة** قد يتمسك بالحديث في أن مسمى المسح للرأس
غير كاف وطريقه أن يقال لو اكتفى بالمسمى في بعض مسح البعض لاكتفى بمسح الأذنين لأنه بعض الرأس
بالحديث واللازم منتف بالإجماع وما يعتذر به من يخالف في ذلك الطعن في السند وقد مر ما
فيه وأما هذا التفريع فالقول بالصحة **التاسعة عشرة** وقد يمكن أن يستدل به على عكس هذا
وهو عدم وجوب الاستيعاب في مسح الرأس بوجه آخر يجعل الحديث فيه مقدمة في الدليل
وهو أن يقال لو وجب استيعاب الرأس بالمسح لوجب مسح الأذنين واللازم منتف بالدلائل
الدالة على عدم وجوب مسحهما فانتهى الأمر إلى النظر في الموازنة بين الظاهرين أعني ظاهر
الأذنان من الرأس والظاهر الدال على عدم وجوب مسحهما فأيهما رجح بقي **العشرون**
النكتة الأولى التي يتعلق بعدم الاكتفاء بمسمى المسح أقوى من الثانية لأنها يسير كلفة في إثبات
الملازمة بالحديث وتنفرد الأولى بأن انتفاء اللازم فيها بالإجماع وانتفاء اللازم في الثانية بدلائل
ظنية يعترض عليها بما يعترض به على الدلائل الظنية فكانت الأولى أقوى من هذا الوجه
الحادية والعشرون هذه النكتة الأولى والحالة هذه إنما تصلح للاعتراض على من يكتفي
بمسمى مسح البعض أما من يقول إن الوجوب متعلق ببعض معين فلا تصلح للاعتراض عليه لأن الملازمة
حينئذ تكون ممنوعة لأنه لا يلزم من الاكتفاء ببعض معين الاكتفاء بمسمى البعض **الثانية والعشرون**
اعترض على من يرى أن الأذنين من الرأس بأن حكمهما حكم الرأس في المسح باعتراض حاصله أن الاستواء
في الحكم بين العضوين لا يقتضي أن يقال إن أحدهما من الآخر فإن الوجه واليدين والرجلين يستويان
في الحكم الذي هو الغسل ولا يقال إن الوجه من اليدين ولا من الرجلين وأجيب عنه بأن يقال إنا ندعي
المجاز في إطلاق كونهما من الرأس بسبب استوائهما في الحكم والمجاز لا يلزم اطراده ولا اطراد الإطلاق
عند وجود علاقته لما تقدم ذكره من علامات الحقيقة الاطراد ومن علامات المجاز عدم الاطراد
فعلى هذا امتناع استعمال كون الوجه من اليدين أو الرجلين دليل المجاز فيما ذكرناه وحتى لا يمتنع من كونه
مجازًا وإن كان هذا الاعتراض يقصد إبطال العلاقة المجوزة فالعلاقة موجودة إذ كون الشيء
مثل الشيء يسوغ مثل هذا الإطلاق ألا تراه يقال أنا منك وأنت مني ولست منك ولست
مني لا إرادة الاتحاد ولا إرادة التبعيض وإنه ليس بعضًا منه **الثالثة والعشرون**
احتج المزني على أنهما ليستا من الرأس بما قدمناه من لزوم التخصيص في الحلق أو التقصير في
الحج وأنه لو كانا من الرأس لأجزأ من حج حلقهما عن تقصير الرأس واحتج الشافعي

بما معناه أنهما لو كانا من الرأس لأجزأ مسحهما عن مسح الرأس قيد قال وليست الأذنان من الوجه
فيغسلان ولا من الرأس فيجزئ المسح عليهما فهما سنة على حيالهما ورجح بعض المصنفين من أصحاب
الشافعي دليل الشافعي على دليل المزني بعد أن ذكرهما وشرحه فقال وهذا احتجاج صحيح وربما
منع بعض المتأخرين منهم ويعتمدونه أو يعتمد على ما اعتمد عليه الشافعي وأولى وهو أنه لا يجزئ مسحه
عن مسح الرأس قلت وهذا لا شك فيه أو كما قال قلت هذا الاحتجاج استدلال بنفي اللازم
على نفي الملزوم والتزام للعموم في أحكامهما أعني حكم الرأس والأذنين والتخصيص فإن
كان المقصود الرد على من يقول بالحكم بالتعميم فليس يقوله أحد وإن كان المقصود الرد
على من يستدل بلفظ الحديث على أنهما من الرأس والتزامه التعميم في الأحكام من هذا
اللفظ فقد يقول هذا غايته ما يلزم منه التخصيص وإذا صح الحديث فلا بد له من محمل صحيح
وإذا تعذرت الحقيقة حمل على المجاز فإذا يؤول لأي المسألة من مسائل تعارض أحوال اللفظ
وهي تعارض المجاز والتخصيص وقد قالوا إن التخصيص أولى فيعترض عليه بأنه يلزمك المجاز
بإخراج اللفظ عن حقيقته وهذا مشترك بيننا وتنفرد أنت بالتخصيص وهو خلاف الأصل
كان المجاز خلاف الأصل فيلزمك مخالفة الأصل من وجهين بخلاف ما قلناه فإنه إنما يلزم المجاز فقط واعلم
أن من ذهب إلى عدم العموم في كون أحكامهما حكم الرأس لا يلزمه شيء من الاعتراض وإنما يلزم
على تقدير التزام العموم في الأحكام واعلم أن ما أسند كالاستدلال بعدم الاكتفاء بمسحهما
لا يصلح للإلزام لمالك لأنه لا يقول بالاكتفاء بمسح البعض وقد تقدم **الرابعة والعشرون**
قوله في الحديث وكان يمسح المأقين تدل على طلبه هذا القدر أعني القدر المشترك بين
الوجوب والندب وإنما يحصل ذلك إذا أعني المسح طريقه إلى إقامة الواجب من الغسل إما إذا أحصل
مسماه كان المسح مستحبًا لا ذلك الواجب بالحصول به المسمى **الخامسة والعشرون**
هذا المسح يعلل باحتمال اجتماع القذى في الماق فيكون حائلًا عن الغسل الواجب **السادسة
والعشرون** فيه دليل على المبالغة في الغسل بالنسبة إلى أجزاء ما أمر به وعدم
المسامحة بهذا المقدار والله أعلم **السابعة والعشرون** وما ذكرناه من المعنى وهو
أن إزالة ما عساه يجتمع من القذى في الماق يقتضي أن يكون هذا المسح قبل الغسل ليرد الغسل
على محل التطهير الواجب خليًا عن احتمال المعارض ولو كان بعد لم يحصل الفرض على تقدير وقوع
المعارض وهو احتمال القذى لأن المسح لا ينوب عن الغسل **الثامنة والعشرون**
يقتضي التورع والاحتياط في الطهارة وعدم خروج بعضها اليسير عن باب التطهير والتكلف
لأن ما دل على القصد دل على الطلب **التاسعة والعشرون** إذا أخذ بأن دلالة
لفظة كان على المداومة أو الأكثرية فهو دليل على استحباب ذلك والاعتناء بتفقد هذا
المحل دل عليه لفظة كان بحسب **الثلاثون** هذا المعنى المناسب الذي ذكرناه
يجعل أصلًا لما هو في معناه كاجتماع الرمص في الأهداب ويقتضي تعهده كما يقتضي
تعهد المأقين ولعل سبب اختصاص المأقين بالذكر علوق القذى بالأهداب المألوف
بخلاف عارضه من ضعف العين أو رمدها غالبًا ووجوب بقائه في المأقين لو وجودها

كثيرا عند الاستياء من النوم فيها **الحادية والثلاثون** ورد في بعض الروايات وكان يغسل
المأقين وقد ذكرناه في الإمام وهذا أعني قوله لأن المسح لا يعبر عنه بالغسل فيحتمل أن يكون إشارة إلى ما
يؤدي الفرض ويكون المقصود أنه لا يكتفي بالمسح عن الغسل الواجب وهذا على أن لا يكون الروايات
في حديث واحد اختلف في لفظه فإن كان كذلك فالترجيح والظاهر أن الترجيح لرواية المسح فإنها أكثر
الثانية والثلاثون يدل على رواية الغسل أنها تدل على إيصال الماء إلى باطن العين
لأن عدم حصوله في باطنها غالبا إذا غسل الماقين العينين ولا العين فإنه المضمضة والاستنشاق
ومن أصحابنا من قال إنه يستحب ولا يغسله لأنه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا
ولا فعلا ويؤدي إلى الضرر قال بعض المصنفين وهذا اختيار أكثر أصحابنا وحكى عن الحاوي
أنه لا يجب ولا يسن وهل يستحب قال أبو حامد يستحب للنص في الأم وقال غيره لا يستحب وهذا
أصح لأن زمان الأمن لا يستحب والله أعلم بالصواب ○

الحديث الحادي عشر وروى حبيب بن زيد عن عباد
بن تميم عن عمه قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فجعل يدلك ذراعيه أخرجه أبو حاتم
بن حبان في صحيحه وذكر حبيبا في كتاب الثقات وقال أبو حاتم الرازي هو صالح **الكلام**
عليه من وجوه **الأول** في التعريف فنقول حبيب بن زيد الأنصاري ينسب
من البلاد إلى أصبهان قال البخاري في تاريخه حبيب بن زيد الأنصاري روى عنه شريك
وقال شعيب بن حرب جده الذي أري الأذان المدني قلت هذا مشكل لأنا قد سبق ما
يقتضي أن الذي أري الأذان هو عبد الله بن زيد بن عبد ربه وأن الذي روى الوضوء عن عباد بن تميم
هو عبد الله بن زيد بن عاصم وذكرنا تغليطهم لسفيان بن عيينة في أن الذي وصف الوضوء
هو الذي أري الأذان وذكر محمد بن إسماعيل الأندلسي في حبيب هذا أنه روى عن مولاة لهم
يقال لها ليلى عن جدته أم عمارة بنت كعب الأنصارية وروى عنه شعبة بن الحجاج وشريك بن عبد الله
النخعي وذكر ابن أبي حاتم أنه سمع أباه يقول هو صالح وقال محمد بن إسماعيل في حبيب هذا هو ثقة قاله يحيى
والنسوي وغيرهما **الوجه الثاني** في تصحيحه إسناده إلى حبيب بن زيد
وقد ذكرنا حاله وذكرنا أيضا أن ابن حبان أخرجه في صحيحه وأنه ذكر حبيبا في كتاب الثقات
وهذا على شرطنا فيه والله أعلم **الوجه الثالث** في المباحث والفوائد
وفيه مسائل **الأولى** ظاهر المذهب عند المالكية أن مجرد إيصال الماء إلى العضو
لا يكفي ولا بد من أمر زائد عليه فمنهم من يعبر عنه بالدلك ومنهم من يعبر عنه بإمرار اليد
في الغسل وليس أحد اللفظين مرادفا للآخر ولا بد من التسامح في إحدى العبارتين
الثانية الاستدلال بمجرد تفرقة العرب بين الغسل والغمس على اعتباره فإن الأصل
عند اختلاف اللفظين اختلاف المعنيين لا ينفي أن اختلاف المعنيين قد يكون اختلافا
من جهة العموم والخصوص فقد يدعي المخالف أن الغسل أعم من الغمس فيحصل الفرق بينهما
ولا يكون في الأعم وهو الغسل ما يوجب الأخص وهو الغمس إذ يقول كل غمس غسل
ولا ينعكس نعم الذي يقوله بعضهم من أنه قال غمست ثوبي وما غسلته فيه دليل لو
ثبت لكنه نازع في ذلك وأقوى ما استدل به في هذا ما جاء في الصحيح في حديث غسل

بول الصبي وقد عاما فاتبعه إياه ولم يغسله فنفى الغسل مع وجود إتباع الماء وقد استدل به بعض
المالكية وللقائل أن يقول عليه أحد الأمرين لازم عن هذا الحديث إما بطلان الاستدلال أو بطلان
المذهب لأن هذا الإتباع بالماء إما أن يسمى غسلا أو لا فإن سمي غسلا لم يصح الاستدلال لأن إثبات
كونه غسلا مع نفي كونه غسلا محال وإن لم يكن غسلا بطل المذهب لأنه حصل الاكتفاء ولا يلقى
عليه إلا الغسل ولا يرد على هذا إلا شيء من الجواب هو بعد أن التحقيق **الثالثة**
من الظاهر القوي جدا أن هذا الدلك لا دخل له في طهارة الوضوء ويحتمل أن يكون لا دخل له لكنه باطل
أو بعيد جدا انتقد على طلبته الدلك في طهارة الغسل إذا لم يشترط حقيقة الغسل يسمى
إمرارا ابتداء على وصول الماء **الرابعة** منطوقه الدلك في الذراعين وبقية الأعضاء
عري عن هذا لعدم الافتراق في المقتضي فيمكن أن يكون التخصيص بالذكر لأنه لم يقع الرؤية
لغيره ويمكن أن يكون التخصيص من باب التنبيه بذكر الشيء على ما سواه لأنه أولى منه بالحكم ويكون
الأولوية من جهة أن يرد الوجه والرجلين أولى بالدلك لبروزهما للماء ولكن ملاقاتهما للغبار
وما يحتاج نسبته إلى الدلك **الخامسة** الذي يجمع حرمتا استواء الأعضاء مع
الذي يقتضي لذلك أي إن المقتضي لا يقتضي التخصيص بالبعض دون البعض مع وجوده
في الكل من جهة الظاهر القوي استواؤها في حكم الدلك بالنسبة إلى الطهارة والله أعلم ○

الحديث الثاني عشر وروى مسلم من حديث نعيم بن عبد الله
المجمر قال رأيت أبا هريرة يتوضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع
في العضد ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد ثم مسح رأسه ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع
في الساق ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يتوضأ وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتم الغر المحجلون يوم القيامة
من إسباغ الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته وتحجيله وفي رواية فغسل وجهه ويديه
حتى كاد يبلغ المنكبين ثم غسل رجليه حتى رفع إلى الساقين وفي رواية أبي حازم قال كنت خلف
أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة فكان يمد يده حتى يبلغ إبطه الحديث **الكلام**
عليه من وجوه **الأول** في التعريف وفيه مسائل **الأولى** نعيم بن عبد الله
كنيته أبو عبد الله منسوب في الولاء إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال البخاري نعيم بن عبد الله
أبو عبد الله المجمر مولى عمر بن الخطاب القرشي العدوي سمع أبا هريرة روى عنه مالك بن
أنس وذكر عن البخاري أن نعيما هذا روى عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي
وأبي هريرة الدوسي وأبي حمزة أنس بن مالك الأنصاري وأنه روى عن جماعة من التابعين منهم
محمد بن عبد الله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري وعلي بن يحيى بن خلاد الأنصاري وأنه روى عنه
أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي وبكير بن عبد الله بن الأشج المدني
وزيد بن أبي أنيسة الجزري وعمارة بن غزية الأنصاري ومحمد بن عجلان المدني وسعيد
بن أبي هلال الليثي ومالك بن أنس الأصبحي وغيرهم **الثانية** المجمر بضم الميم وسكون الجيم
وكسر الميم الثانية وقد يقال المجمر بفتح الجيم وتشديد الميم الثانية المكسورة ولكن
والأول هو الأشهر **الثالثة** هذه الصفة معناها تجمير المسجد أي تبخيره والمجمر
لفظ مشترك بين هذا المعنى وغيره إلا أن هذا المعنى هو المراد هنا **الرابعة**

كلام البخاري رحمه الله يدل على ان المجمر صفة لنعيم والده ويذكر انه كان ابوه يجمر المسجد
اذا قعد عمر على المنبر قال فيما ذكره ابن بكير وهذا يقتضي ان المجمر في الوصف المذكور ابوه
ظاهرا وزعم بعض المتاخرين ان المجمر صفة لعبد الله ويطلق على ابنه نعيم مجازا قلت
لا يبعد المجاز حتى يتبين ابطال الحقيقة وهو انه لم يكن يجمر المسجد وهذا يحتاج الى نقل من عاصره
الخامسة قال ابو عمر بن عبد البر ونعيم احد ثقات اهل المدينة واحد خيار التابعين
قال وكان نعيم يوقف كثيرا من حديث ابي هريرة مما يرفعه غيره من الثقات قلت هذا دليل
على ورعه وتحريه وقال ابو عبد الله محمد بن اسمعيل الاندلسي يعني بعدما كان رحلة ما احتجاجا
احتج له اصحاب الصحاح البخاري ومسلم وهو عندهم ثقة قاله يحيى وابو حاتم والنسوي وغيرهم
واما ابو حازم هذا فهو بالحاء المهملة وبعد الالف زاي قال ابو علي الجياني في تقييد
المهمل ومهمل حازم وابو حازم تابعيان يرويان عن الصحابة فالاول منهما ابو حازم الاشجعي
واسمه سلمان مولى عزة الاشجعية كوفي يروي عن ابي هريرة روى عنه منصور وسيار ابو الحكم
وفضيل بن غزوان والثاني هو ابو حازم سلمة بن دينار الاعرج ويقال له الافزر الزاهد
مولى الاسود بن سفيان يروي عن سهل بن سعد الساعدي روى عنه مالك والثوري وابن عيينة
وسليمان بن بلال وابو غسان محمد بن مطرف واسمه عبد العزيز ونسبه ابو نصر الكلاباذي
في كتابه فقال سلمة بن دينار ابو حازم الاعرج التمار الزاهد وذكر التمار في نسبة سلمة
بن دينار وهم وابو حازم التمار المدني رجل آخر واسمه دينار مولى ابي رهم الغفاري
يروي عن الساعدي وغيره روى عنه محمد بن ابراهيم بن الحارث التيمي ومحمد بن عمرو بن علقمة وحديثه
في الموطا انتهى قال البخاري في التاريخ سلمة بن دينار ابو حازم الاعرج مدني مولى الاسود
بن سفيان المخزومي هو القاص قلت الافزر بالفاء ثم الزاي بعدها راء اي احمر وابو حازم
هذا مدني ينسب ولاؤه الى بني مخزوم من قريش وقيل هو مولى لبني اشجع من بني ليث
وانه كان يقص بعد الفجر وبعد العصر وان امه كانت رومية روى عن ابي العباس
سهل بن سعد الساعدي وعن جماعة من التابعين منهم ابو ادريس عائذ الله بن عبد الله
الخولاني وابو محمد سعيد بن المسيب المخزومي وابو يحيى عبد الله بن ابي قتادة الحارث بن ربعي الانصاري
السلمي وابو روح يزيد بن رومان القرشي الاسدي مولاهم المدني روى عنه مالك بن انس
الاصبحي وعبيد الله بن عمر بن حفص العمري وسفيان بن سعيد الثوري وسفيان
بن عيينة الهلالي وفليح بن سليمان الخزاعي وحماد بن سلمة بن دينار الربعي وحماد بن زيد بن
درهم الازدي وسليمان بن بلال القرشي وابنه عبد العزيز بن ابي حازم وغيرهم اختلف في
وقت وفاته فقيل توفي سنة ثلاثين ومائة وقيل اربعين ومائة وقيل توفي في خلافة
ابي جعفر المنصور بعد سنة اربعين ومائة وقال محمد بن اسمعيل الاندلسي بعد ذكر
من ذكرناه ممن روى عنه وروى هو عنه وهو من الفضلاء الزهاد الاخيار اخرج
له البخاري ومسلم وهو ثقة قاله ابو حاتم واحمد والنسوي وغيرهم وذكره
ابو عمر النمري فقال وكان ابو حازم هذا احد الفضلاء الحكماء العلماء الثقات
الاثبات من التابعين وله حكم وزهديات ومواعظ ورقائق ومقطعات وروي
عنه انه قال كل نعمة لا تقرب من الله فهي بلية وقال ان نعمة الله علي فيما زوى عني من الدنيا
اعظم مما اعطاني منها لاني رايت اقواما اعطوا من الدنيا فهلكوا وقال كل عمل
كرهت الموت من اجله فاتركه ثم لا يضرك متى مت

بلغ مقابلة على صحته

الوجه الثاني في ايراد الروايتين المختصرتين على الوجه اما الرواية

الاولى من حديث نعيم بن عبد الله فهي عند مسلم من طريق سعيد بن ابي هلال عن نعيم بن عبد الله
انه رأى ابا هريرة يتوضأ فغسل وجهه ويديه حتى بلغ المنكبين ثم غسل رجليه حتى رفع الى (كادوا)
الساقين ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان امتي يدعون يوم القيامة غرا
محجلين من اثر الوضوء فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل واما رواية ابي حازم فهي
عند مسلم من حديث ابي مالك الاشجعي عن ابي حازم قال كنت خلف ابي هريرة وهو يتوضأ
للصلاة فكان يمد يده حتى يبلغ ابطه فقلت له يا ابا هريرة ما هذا الوضوء فقال يا بني فروخ
انتم ههنا لو علمت انكم ههنا ما توضأت هذا الوضوء سمعت خليلي صلى الله عليه وسلم يقول
تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء رواه مسلم عن قتيبة بن سعيد عن خلف بن خليفة عن
ابي مالك

وجدت في الاصل ما صورته
وجدت في الاصل بخطه
الى الورقة التي اولها
الوجه الثالث في ايراد
احاديث قال ولم اجد
الورقة ثم ...
صحته

الوجه الرابع في تصحيح الطرق الثلاث عند مسلم اعني طريق عمارة

وسعيد وابي حازم وقد اخرج البخاري منها طريق سعيد بن ابي هلال واخرج النسائي
منها حديث قتيبة بن سعيد عن خلف بن خليفة عن ابي مالك وحديثه يروى مطولا ومختصرا
واخرجه مسلم بالوجهين وهو عند ابن ماجه من طريق ابي مالك ايضا وانفرد مسلم بطريق
عمارة والله اعلم

الوجه الخامس في شيء من مفرداته وفيه مسائل

الاولى قال القرطبي ابو العباس قوله ثم غسل يده اليمنى حتى اشرع في العضد رباعي اي مد
يده بالغسل الى العضد وكذلك حتى اشرع في الساق اي مد يده الى الساق ومنه قولهم اشرع الرمح
قبله اي مده اليه وسدده نحوه واشرع بابا الى الطريق اي فتحه وليس هذا من شرعت
في هذا الامر ولا من شرعت الدواب في الماء لان هذا ثلاثي وذلك رباعي

ما بعده
ساقط الاصل

الثانية فروخ بفتح الفاء وسكون الراء المضمومة وآخره خاء معجمة يقال إن فروخ من
ولد إبراهيم الخليل بعد إسمعيل وإسحق صلى الله عليهم وعلى المصطفى من ذريتهم وكرسله
بالعجم **الثالثة** الغُرة بالضم بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم يقال فرس أغر والأغر
الأبيض ويوم أغر ان قال ـــــ امرؤ القيس
ثياب بني عوف طهارى نقية وأوجههم عند المشاهد غُران ن قاله الجوهري وأما
الغِرة بكسر الغين فتطلق بمعنى الغفلة وأما الغَرة بالفتح فمناسبة أن يكون الغفلة من
الغرور غره يغره غرة ويجوز أن يكون الغفلة من قولهم غره يغره غرا بالمعنى الذي روي
عن معونة في مدح علي رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغره العلم غرا
فهو من المثل على هذا **الرابعة** الغر حقيقة فيما ذكرناه من البياض في جبهة الفرس
ويستعمل مجازا في اليوم يقال يوم أغر محجل قال ـــــ ذو الرمة
ليوم من هند والجفار وقرقرا ويوم بذي قار أغر محجل ن وكان العلاقة
لهذا المجاز هو الشهرة والظهور فإن الفرس الأغر المحجل يشتهر بسنته هذه قال ـــــ
وأيامنا مشهورة في عدونا لها غرر معلومة وحجول ـــــ ن ومن المجاز يوم أغر
شديد الحر وهاجرة غراء قال ـــــ
وهاجرة غراء قاسيت حرها إليك وجفن العين بالماء سابح ن وعلاقة الشهرة هنا
ليست هنا بل الشدة بل الظهور ومن المجاز غُرة المال الخيل والعبيد أي حسانه وهذا
يمكن أن يكون العلاقة فيه معنى الخيرية والتفضيل لأن غرة الفرس متصلة في الإنس
ملهمة في الأغر وغرة القوم فلان أي سيدهم وهم غرر قومهم فيرجع إلى معنى الخيرية وقد
حمل قوم من الفقهاء قوله صلى الله عليه وسلم غرة عبد أو أمة على معنى الخيرية حتى أخرجوا
بعض الأسنان عن الإجزاء في هذا الحكم فلا يؤخذ سنه فوق سبع سنين ولا دون خمسة
عشر إن كان غلاما ودون العشرين إن كانت أنثى واستدل للتقدير فإن الغرة
الخيار ومن لم يبلغ سبع سنين ليس من الخيار لحاجته إلى من يتعاهده وعدم الاستقلال
وهذا حمل للغرة على الخيار وهو مجاز والغرة تطلق على الذات وهو وإن كان مجازا
لكن لعله أقرب ومن هذه المادة ألفاظ في ردها إلى حقيقة الغُرة بالنسبة إلى المعنى
المذكور أعني بياض جبهة الفرس فيها تكلف فأعرضت عنه **الخامسة** التحجيل بياض
في اليدين والرجلين من الفرس وأصله من الحجل وهو الخلخال والقيد ولا بد أن
يجاوز التحجيل الأرساغ ولا يجاوز الركبتين والعرقوبين **السادسة**
كون المؤمنين يأتون غرا محجلين يوم القيامة يحتمل أن يحمل على حقيقته وهو ما بالبياض
بأعضاء الوضوء كما بالبياض بجبهة الفرس ويحتمل أن يكون مجازا أسميها للنور الذي
يعلو أعضاء الوضوء بالغرة ولعل المجاز هنا أن يلوح أحدهما أن المقصود الترغيب
ويؤيد ذلك الكلام العرب بسمي النور بكل الأيدي والأيام فهو كالشاهد لمجاز المعنى
فيحمل الغرة به ولو المعنى الآخر يسري موجب الأمر دائرا على الوضع الوجه
الثاني أن المقصود الترغيب كما ذكرنا وفي الحمل على الحقيقة معارضة الغير العادية
في مخالفتها خلاف النور فإنه لا معارض للترغيب بسببه من حيث العرف ولا العادة

الوجه الثالث أنه قد صح من أثار الوضوء إذا حملناه على النور والنور من أثار الوضوء
كان ذلك حقيقة في الإضافة مما إذا حملنا الغرة والتحجيل في البياض بالأعضاء فإنه نفسه
غرة وتحجيل وذكر بعض الشارحين قال العلماء سمي النور الذي يكون على مواضع الوضوء يوم
القيامة غرة وتحجيلا تشبيها بغرة الفرس والله أعلم وحمله عليه أيضا على هذا المادة معنى مجاز
يقال وهو في هذا الحديث مستعار عبارة عن النور الذي يعلو أعضاء الوضوء يوم القيامة أو
كما قال **السابعة** التحجيل البياض في قوائم الفرس كلها أو بعضها وقد غلب العلماء اسم الغرة
على ما في الوجه واليدين والرجلين فيقولون تطويل الغرة مستحب ويريدون البياض
في الجميع **الوجه السادس** فيما يتعلق بشيء من الألفاظ على ما تقدم
وفيه مسائل **الأولى** قوله صلى الله عليه وسلم أمتي الغر المحجلون ظاهر في اختصاصهم بذلك
دون سائر الأمم بالنظر إلى علة البيانية وقد ورد مصرحا به من رواية سعد بن طارق عن
أبي حازم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن حوضي أبعد من أيلة
من عدن لهو أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل باللبن ولآنيته أكثر من عدد النجوم
وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه قالوا يا رسول الله أتعرفنا يومئذ
قال نعم لكم سيما ليست لأحد من الأمم تردون علي الحوض غرا محجلين من أثر الوضوء أخرجه مسلم من الأمم
وفي رواية قالوا يا رسول الله أتعرفنا قال نعم لكم سيما ليست لأحد غيركم تردون علي غرا
محجلين من أثار الوضوء وفي رواية قالوا يا رسول الله وتعرفنا قال نعم تردون علي غرا محجلين من
أثار الوضوء ليست لأحد غيركم وفي حديث آخر قالوا كيف تعرف من لم يأت بعد من أمتك يا رسول
الله فقال أرأيت لو أن رجلا له خيل غر محجلة بين ظهري خيل دهم بهم ألا يعرف خيله قالوا بلى
يا رسول الله قال فإنهم يأتون غرا محجلين من الوضوء وهذه روايات مكثرة متظاهرة على
الاختصاص بالأمة والسيما العلامة تقصر وتمد وتزاد فيها ياء بعد الميم مع المد وقد استدل
بالحديث على أن الوضوء من خصائص هذه الأمة وقيل عنه وإن الوضوء ليس مختصا وإنما
الذي اختصت به هذه الأمة الغرة والتحجيل واحتج على هذا بالحديث المشهور هذا وضوئي
ووضوء الأنبياء قبلي وأجيب عن ذلك بوجهين أحدهما أنه حديث معروف بالضعف والثاني
أنه يحتمل أن يكون الأنبياء اختصت بالوضوء دون أممهم إلا هذه الأمة **الثانية** هذا الذي
ادعاه أن الوضوء مختص بهذه الأمة إن كان بنسبة ما دل عليه هذا الحديث من اختصاص
الأمة بالغرة والتحجيل فليس بجيد لأنه يكون استدلالا بانتفاء الأثر على انتفاء المؤثر وإنما يصح
إذا انعكس المؤثر وليس متعينا لأن الله تعالى قد يخص هذه الأمة بهذا الأثر عن الوضوء ويكون
المؤثر عاما **الثالثة** قد تقدم لنا كلام في الاستطاعة في حديث عبد الله بن زيد حيث
قوله هل يستطيع أن يريني وأن ذلك يقتضي فيما مر مانع أو يقدر فيقول هاهنا في هذا
الحديث الاستطاعة بتطويل الغرة والتحجيل ثابتة للعموم ومثل هذا اللفظ يستعمل للحث
على الفعل والترغيب فيه لتعرضه للفوات وليس في استطاعة بتطويل الغرة هذا
المعنى ويجاب عنه بأن الأحوال تختلف في تيسر هذا الأمر وتعسره فيكون المعنى
والله أعلم من استطاع أن لا يتركه بحال تيسر أو تعسر فليفعل فيرجع ذلك إلى معنى الحث على
إسباغ الوضوء على المكاره وقد يتعسر التطويل لسبب البرد أو لعلة الماء ينبيك إليه

مع كل حال ويكون ايضا احوال اخرى وهو ان يكون المبالغة في هذا الكلام اثبات العموم للحكم بالنسبة
الى المخاطبين اي ليفعل ذلك كل مستطيع ولا يخرج منه بعض المستطيعين **الرابعة** في اللفظ
نسبة الفعل الى مباشر السبب كما في قوله تعالى فاولئك هم المفلحون على احد الاقوال
الخامسة تطويل الغرة وصف فيها يكون فاما بها فلم يكن ذلك فهو مجاز **السادسة**
تطويل التحجيل حقيقة او اقرب الى الحقيقة من تطويل الغرة لان التحجيل في اليدين والرجلين
وقد قدمنا انه لا يدان مجاوزة التحجيل الارساغ ولا مجاوزة الرجلين في العرقوبين فالاسم منطلق على
الجميع بخلاف تطويل الغرة فانه لا ينطلق على الجميع عند الخروج عن حد الوجه الا مجازا
لعدم الاول ان كان مجازا او لعدم ذلك من باب اطلاق الجزء على الكل حينئذ اي على تقدير
اطلاق الغرة على بياض الوجه وبياض بعض الراس **الوجه السابع**
في شيء من العربية وفيه مسايل قوله في الحديث من اسباغ الوضوء او من اثر الوضوء يحتمل ان يكون
من للنسبة على مذهب من يرى ذلك او يحتمل ان يكون لابتداء الغاية فان كان حقيقة في ابتداء
غاية المكان فقط كان استعمالها هاهنا مجازا فيتعارض مع استعمالها في مجاز السببية فيحتاج الى
الترجيح وان كان حقيقة فيما هو اعم من هذا وهو غير الزمان كما دل عليه صنيع بعضهم انها
لابتداء الغاية في غير الزمان فان اراد به العموم فيما هو غير الزمان فلا مجاز ولا تعارض
الثانية ما تقتضيه من التراخي والترتيب موجود في هذا الحديث كما هو موجود في
الحديث الذي قد شابهه الكلام على ذلك وقد مر مستقصى فليطلب من موضعه **الثالثة**
كاد فيها للائمة مذاهب اشهرها ان نفيها اثبات واثباتها نفي فكاد زيد يقوم معناه انه ما قام
وما كاد زيد يقوم معناه انه قام قال الله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون وقد نظم هذا المعنى فقيل
احاجيك هذا العصر ما هي لفظة اتت في لسانَي جُرْهُم وثمودِ
اذا استعملت والله اعلم اثبتت وان اثبتت قامت مقام جحود
ن وثانيها انها كسائر
الافعال اثباتها اثبات ونفيها نفي الا انها مع الماضي مخالفة للافعال وفي المستقبل موافقة
اي تدل على النفي مع الماضي في جانب الاثبات كاد زيد يقوم او في المستقبل تدل على الاثبات
وما كادوا يفعلون فاما المذهب الاول فان اراد به ان مدلولها النفي فليس بصحيح لان مدلولها
المقاربة وان اراد به ان لازم مدلولها النفي فصحيح في جانب الاثبات لان هذا المدلول
اعني المقاربة يلزمه عدم الفعل وضعا ولا يلزم ذلك في جانب النفي لان مدلولها الذي هو
المقاربة اذا انتفى فانتفاؤها اعم من انتفائه مع وجود الفعل ومن انتفائه مع عدمه فان المستحيل
لا يقع ولا يقارب الوقوع والممكن قد يقع مع عدم المقاربة كالاشياء الممتنعة عادة مع امكانها
عقلا واعلم انه لا بد ان لا يراد بالمقاربة في قولنا كاد زيد يفعل وما كاد زيد يفعل المقاربة
الزمانية وقد قال الله تعالى ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها فيحتمل ما راها وما
قارب وهذا هو الذي يقتضيه بعد الظلمات ويحتمل ان يكون راها على عسر وبعد
الوجه الثامن في الفوايد والمباحث وفيه مسايل الاولى
صرح الشافعية باستحباب تطويل الغرة في الوضوء ولم يره المالكية والذين يتكلمون على
الحديث منهم يستنكرون كلام المخالفة للشافعية فيما يستحبونه او في بعضه قال ابو العباس
القرطبي وكان ابو هريرة يبلغ بالوضوء ابطيه وساقيه وهذا الفعل مذهب له وانفرد
ولم يحك عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلا وانما استنبطه من قوله صلى الله عليه وسلم

اسم الغر المحجلين ومن قوله تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء وقال ابو الفضل عياض رحمه الله
والناس مجمعون على خلاف هذا وان لا يتعدى بالوضوء حدوده لقوله صلى الله عليه وسلم فمن زاد
فقد تعدى وظلم والاسباغ المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابي هريرة هو محمول
على استيعاب المرفقين والكعبين بالغسل وعبر عن ذلك بالاشراع في العضد والساق لانهما
مبادئهما وتطويل الغرة والتحجيل بالمواظبة على الوضوء لكل صلاة وادامته فتطول غرته بتقوية نور
وجهه وتحجيله بتضاعف نور الطهارة انتهى **الثانية** ذكر بعض الشارحين من الشافعية
في باب استحباب اطالة الغرة والتحجيل ان هذه الاحاديث مصرحة باستحباب تطويل الغرة
والتحجيل قال واما دعوى الامام ابي الحسن بن بطال المالكي والقاضي عياض اتفاق العلماء
على انه لا يستحب الزيادة فوق المرفق والكعب فباطلة وكيف يصح دعواهما وقد ثبت فعل ذلك عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي هريرة رضي الله عنه وهو مذهبنا لا خلاف عندنا فيه كما ذكرناه
ولو خالف فيه من خالف كان محجوجا بهذه السنن الصحيحة الصريحة واما احتجاجهما بقوله
صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم فلا يصح لان المراد من زاد في
عدد المرات **قلت** اما اصل الزيادة على المرفقين والكعبين فقد ثبت بالحديث عن النبي صلى الله
عليه وسلم لظاهر قول ابي هريرة وقد فعل ذلك هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ
واما ما زاد على ذلك مما وقع الى المنكب او ما يقاربهما فلم يثبت هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم
وتأويل القاضي عياض الاسباغ المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه محمول على استيعاب المرفقين
والكعبين بالغسل وعبر عن ذلك بالاشراع في العضد والساق لانهما مبادئهما فان اراد بذلك
نفي اصل الشروع في العضد والساق وعدم الزيادة على المرفقين والكعبين فبعيد مخالف
لحقيقة اللفظ وظاهره ان كان المراد بالشروع معنى الشروع اما بواسطة او بغير واسطة
وان اراد ما زاد على ابتداء الشروع لفعل ابي هريرة رضي الله عنه فلا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم
فعلا واستحبابا اصل الشروع في العضد والساق دون ما روي من التطويل الكثير هو ظاهر الحديث
الثالثة التأويل الذي ذكره القاضي في تطويل
الغرة والتحجيل بالاشراع ومدلوله كالعدم بعد النظر في تطويل الغرة بتقوية نور وجهه
الغرة يحمله على المواظبة على الوضوء لكل صلاة وادامته قال فتطول غرته بتقوية نور وجهه والتحجيل
محتمل قريب بعد حمل الغرة على النور كما اشار اليه لفظه بعيد على تقدير ان يحمل الغرة والتحجيل
على الحقيقة لفظا المعنى عن لفظ الاطالة **الرابعة** ذكر ابو القسم الرافعي
الشافعي ان الاصحاب اختلفوا فيه وبعضهم فسر تطويل الغرة وتطويل التحجيل فقالوا اطول الغرة
غسل مقدمات الراس مع الوجه وكذلك غسل صفحة العنق والتحجيل غسل بعض العضد مع غسل
اليد وغسل بعض الساق مع غسل الرجل وغاية ذلك استيعاب العضد والساق وقسم قوم تطويل
الغرة بغسل شيء من العضد والساق واعرضوا عن ذكر ما حول الوجه والاول اولى واوفق
لظاهر الخبر وقال غيره من الشافعية اما تطويل الغرة فقال اصحابنا هو غسل شيء من مقدم
الراس وما يجاوز وزايد على الجزء الذي يغسل لاستيعاب كمال الوجه قال واما تطويل التحجيل فهو
غسل ما فوق المرفقين والكعبين قال وهذا مستحب بلا خلاف بين اصحابنا **الخامسة**
ذكر هذا القائل الشافعي انهم اختلفوا في قدر المستحب على اوجه احدها انه يستحب الزيادة
فوق المرفقين والكعبين من غير توقيت والثاني يستحب الى نصف العضد والساق
والثالث يستحب الى المنكب والركبتين قال واحاديث الباب تقتضي هذا كله قلت

لعله يريد القول الاخير والاطلاق لعلي قول النصف وكذلك على القول قد يطرا ان يقول من عبر بوسـ
يمكن ان يراد من عبر بحد مستحق معين كالنصف والثلث مثلا لحمل الاستحباب الجملة ويحتمل ان يراد به
ان المستحب المسمى او احد على الاطالة في كل صوره السادسة ما قدمناه من ان الطول صفة للعرة
صفة قائمة بها يقتضي انما الاستطراق عليه عند الاستحباب الطويل لانه لا يسمى غرة حتى بدا الاعلى وجه
مجازي ويلزمه ان يخرج الراس عن ذلك فاما ان يلزم احد الامرين وهو المجاز في تسميته غرة او
تطويلا وندل بدليل عليه واما ان يخرج الوجه عن هذا الاستحباب ويخص ذلك باليدين والرجلين
وقد تقدم الحكاية عن بعض الناس بعضهم فسروا تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق واعرضوا
عن ذكر ما حول الوجه ولعل ذلك لانهم لم يروه في الوجه مستحبا بما ذكرناه او لعله السابعة
من اخذ بظاهر الاطلاق او العموم فحدد به تطويل الغرة في الوجه بمقدمات الراس دون ما زاد على
ذلك بعدد او تخصيص يحتاج الى دليل خاص لما اعتمد عليه الامر عند بعضهم والاطلاق ان يستحب
تطويل الغرة الى اخر الراس يكون من مستحبات الوضوء غسل الراس وهذا لا يقوله احد
الثامنة وهذا قد يستدل به من لا يرى التطويل في غسل الوجه لانه اذا حمل على الاطلاق
او العموم بحيث لا يقدر ولا يحد لزم منه هذا الغسل الذي ليس الا بالنسبة الى جميع الراس
واللازم منتف التاسعة وقد يستدل به المالكي الذي لا يرى التطويل لخروج الغرة
عن حد الوجه حينئذ وفي كلام بعض المتكلمين على الحديث ما يشير الى ذلك لانه لما اشار الى ادلة
التطويل اشار الى هذا المعنى اي عدم ذلك في الوجه واراد انه يحصل النفي بالوجه وهو الذي
تقدم لكنه لا يدل على مقصوده فان هذا المعنى لا يأتي في التحجيل لانه يمكن فيه التطويل مع بقاء مسمى التحجيل
اما حقيقة او اقرب الى الحقيقة كما تقدم وانتفاء الحكم لمانع في محل لا يلزم منه انتفاؤه في غيره من غير
مانع العاشرة المراد ان يخرج عن الاطلاق والعموم المستدل بهما على تطويل الغرة ما يخرج
الى حد التعمق والتنطع والخروج عن عمل السلف والحاصل حتى يخرج عنه ما قدمناه في مسح الراس
وكذلك ان زاد على الرسغين حتى يبلغ به الى اصول المغابن فان مثل ذلك يخرج بحد وجه عن
مسمى التحجيل ومثله وكذلك لا يخرج الجزء من الراس عن مسمى الغرة التي هي محل التوجه دون
الراس الحادية عشرة قد ان لعل المراد بان امرا خارقا للمشهور المعروف وكان امره
ما يوجب شناعة او تشنيعا او مفسدة ان يكتم ذلك ولا يظهره لقول ابي هريرة رضي الله عنه يا بني فروخ
لو علمت انكم هاهنا ما توضأت هذا الوضوء ولا يخلو مثل هذا من اشكال الثانية عشرة قد ان
المقتدى به من مفتي او حاكم او غيرهما اذا فعل فعلا اشكل وجهه على رائيه او سامعه يبين وجه الحكم
ليزيل الاشكال وقد نصوا على ذلك في الحاكم اذا حكم بما لا يظهر وجهه للمحكوم عليه ان يذكر مستنده وهذا من
باب نفي التهمة الذي هو امر مطلوب مطلقا لا سيما ممن يقتدى به فان ادى الفعل على ظاهره من الاتباع
استقطاعه المقتدي ظاهرا او موت فانه حكمه وعمله على الناس وقد نبه بعض هذا الى الوجوب
الثالثة عشرة في قول ابي هريرة هذا القول ما يشعر ان هذا السر امرا معمولا به عند الجمهور
من الناس في ذلك الزمان وقد اخذوا اخر هذا عنه استحباب الفعل او كراهيته كما فعله المالكي في الصلاة
على المنبر في المسجد استدلالا بما جاء في الحديث من انكار الناس ذلك وهو من هذا الذي نحن فيه لان الناس
المذكورين لم يتعينوا الا ان يكونوا لم او بعضهم حجة وحمل الناس على جميعهم ليس بالقوي وظاهر
اختفاء ابي هريرة بهذا الفعل مع عدم نقله عن غيره يقتضي انه قصد الاختفاء مطلقا الا ان
يقال المراد اخفاؤه عن بني فروخ الغنم لقرب جهلهم بعض الاحكام فيحمل ذلك منه مع ذلك بعد
لعدم شهرة هذا الفعل عن احد غير ابي هريرة الرابعة عشرة وقد ذكرنا فيما

تقدم عن بعضهم انه ادخل هذا النوع تحت لفظ الاسباغ وهذا اللفظ اعني من اسباغ الوضوء فليقتضي
ترتب هذه الفضيلة على الاسباغ الخامسة عشرة قوله في الرواية الاخرى يغسل وجهه
ويديه حتى كاد يبلغ المنكبين يقتضي عدم بلوغ المنكبين وهو خلاف الرواية الاخرى التي تقتضي بلوغه
لهما وللساقين فان واحد يحكم بالتعارض واذا كان باعتبار يحمل على فعلين مختلفين وان جاز ان
يكون فعلا واحدا خفي بعضه عن احد الرائين الراويين واذا كانا فعلين فهي وفيه دليل على
قرب حصول المقصود من التطويل وسهولة الامر فيه لان الاستطاعة موجودة في حال قصور
التطويل عن المنكب ظاهرا السادسة عشرة في رواية نعيم دخل غسل الرجلين
وفيه دليل على ثبوت حكم الغسل فيهما كما تقدم في غير هذا الحديث وكما سيأتي بعد مستقصى
ان شاء الله تعالى وفائدة ذكره هاهنا تكثير الادلة على هذا الحكم الذي خالف فيه الروافض وكثرة
الادلة مقتضية للترجيح فالتنبيه على ذلك مفيد السابعة عشرة قوله حتى رفع الى
الساقين دليل ظاهر على انه غسل بعضهما بتبادر الفهم اليه فهو اظهر في الدلالة على هذا
المقصود من قوله في تلك الرواية اشرع في العضد واشرع في الساق وعلى مقتضى الوجه
الذي ذكره القرطبي من انه من باب اشرع في الرمح لا يمكن ان يشغب مشغب ويمنع الدلالة
من اشرع على غسل بعض الساق والعضد فان قيل فالشغب وارد عليك ايضا
لانه يمكن ان يقال ان المراد بالرفع رفع الغسل وجعله مغيا بالساق ومنتهيا اليه فلا يدل
على وقوع الغسل في العضد قلت الحديث مسوق لذكر الفعل الغريب من ابي هريرة المخالف
لافعال الجمهور وكذلك استند ابو هريرة على ما فعله انما هو على ما اغرب به من الفعل ولو كان
المراد ما ذكر من انه رفع الغسل الى ان انتهى الى العضد او الساق فلا يبقى المقصود من الاخبار
بالغرابة ولا الاستدلال عليه بما دل على استحباب الفعل الغريب فانه قد ثبت وجوب الاتيان بهما واستمر فعل
المسلمين عليه الثامنة عشرة يمكن ان يحتج من جعل اشرع ذا الاعلى بغسل بعض العضد
او بعض الساق فان اشرع قد علق فيه وفي الطريقة يقتضي ان يكون العضد او الساق ظرفا
للاشراع فيكفي وجود الغسل فيهما ويكون متعلق الاشراع محذوفا مقدرا الا ان الاشراع فيه
بالغسل كانه قال اشرع في غسل العضد او الساق والجواب امر زائد على ما يحصل من الغسل
فيهما او لا التاسعة عشرة قد تقدم لنا كلام في الامة والذي نقوله هاهنا
ان الامة قد تطلق ويراد بها اهل الزمن من غير تخصيص بالايمان وهذا غير مراد في
الحديث الذي جاء فيه ان امتي يأتون يوم القيامة غرا محجلين من اثار الوضوء بالضرورة وقد يطلق
ويراد بها اتباع الرسل كما يقال امة محمد وامة موسى وامة عيسى صلوات الله عليهم اجمعين وهذا
هو المراد من هذا على وجهين احدهما ان يراد ظاهر التبعية لا التبعية الباطنة بالايمان
العلمي والثاني ان يراد به التبعية الحقيقية الباطنة فمن هذا على وجهين احدهما ان
يحصل الموافاة في ذلك الى الموت والثاني ان لا يعتبر ويحسب ما ذكرناه يحتاج الى النظر في
المراد من الحديث الذي فيه ان امتي يأتون يوم القيامة غرا محجلين من اثار الوضوء
يتلخص من هذا ان حمل الامة على الاتباع بثلاثة اقسام احدها ان يكون لاصحاب الايمان
الحقيقي الموافي عليه والثاني ان يكون لهم وان لم يقع الموافاة والثالث ان يكون لمن ظاهره
الايمان فاما القسم الاول فلا شك في حصول هذه العلامة لهم بسبب الوضوء واما

الثاني والثالث فقد اجاز بعضهم ان يكون لهم هذه العلامة فلا يحمل ان المنافقين والمرتدين
وكل من يوصف منهم مسلما يحسن الهجرة والتحمل ولذلك يدعوهم النبي صلى الله عليه وسلم
ولو لم يكونوا اسما المسلمين لما دعاهم فاذا علم انهم بدلوا قال سحقا انتهى وهذا الدعا
الذي اشار اليه موجود في حديث مالك وقوله صلى الله عليه وسلم فليذادن رجال عن
حوضي اناديهم الا هلم وحاصل ما قال انه لو لم يكن لهم هذه العلامة لما نودوا الا انهم حينئذ
يكون انتفاؤها دليلا على الخروج عن الملة فلا ينادون لانه لا ينادي الا من هو من الملة ظاهرا
لكنهم نودوا فيكون لهم هذه العلامة وقد تقوى هذا بقوله صلى الله عليه وسلم ان امتي يأتون
يوم القيمة غرا محجلين من اثر الوضوء وهو ظاهر في العموم في الاتباع فاذا انضف
اليه رجال ليذادون ويطردون لانهم بدلوا بعده صلى الله عليه وسلم جاء منه هذا المذهب
وذلك الظاهر فقولهم كيف تعرف من يأتي بعدك من امتك وقوله صلى الله عليه وسلم في الجواب
ارايت لو ان رجلا له خيل غر محجلة بين ظهري خيل دهم بهم الا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله
قال فانهم يأتون غرا محجلين من الوضوء واذا انضف اليه ما ذكرناه من الزيادة قرب ما
قال ويعترض على هذا بانه جعل انتفا العلامة دليلا على عدم النداء فيمنع ذلك لان المذهب
ان يكون النداء المقدم معرفة في دار الدنيا الثاني انه انتهى الامر الى هذا قلنا ان يقول لم لا
يجوز ان يكون هذه العلامة من جنس هي وكلا يلزم من ذلك ان يكون انتفاؤها في بعض
الافراد دليلا على الخروج عن الملة بانه ان يسمى الامة بمعنى الا يعني مطلقا بغير
كالمكان سلا ويدخل فيه من ليس بمؤمن حقيقي فلا يكون انتفا هذه العلامة الخاصة في الفرد دليله على
خروجه عن الملة لان هذه العلامة موجودة في حق كل مؤمن حقيقي يوصف فيدل وجودها في الجمع المتميز
على انه الامة ولا يدل انتفاؤها في الفرد على الخروج عن الملة لان انتفاها في الفرد جاز ان يكون
للخروج عن الملة وجاز ان يكون لانتفا الوضوء في بعض الافراد مع كونه من الملة كالصحابي الذي
اسلم يوما واحدا وخرج فقتل ولم يصل صلاة فان العلامة عن الوضوء ههنا منتفية مع الايمان ويقرب
هذا اعني الاسم يسمى بالمكان ما في الصحيح من حديث ابن عباس من قول النبي صلى الله عليه وسلم
عرضت علي الامم فرايت النبي ومعه الرهيط والنبي ومعه الرجل والرجلان والنبي ليس معه احد
اذ رفع لي سواد عظيم فظننت انهم امتي فقيل لي هذا موسى وقومه ولكن انظر الى الافق فنظرت
فاذا سواد عظيم فقيل لي انظر الى الافق الاخر فنظرت فاذا سواد عظيم فقيل لي هذه امتك الحديث
فهذا اتى لعلي التمايز بالامارة ويصرح به الحديث الصحيح وتسمى هذه الامة بها ما دعوها فان
قيل على الوجه الاول من وجهي سد المنع لا بان للمعرفة المقدمة في النداء الا انهم اذا لم يكونوا
لهم العلامة يتزاعم الامة فلا ينادون ولا سبيل لعدم المعرفة اثر في النداء قلنا اما لا
يكون له اثر اذا اثبت عموم العلامة في كل فرد بحيث يدل انتفاؤها على الخروج عن الملة ولا سبيل
للمعرفة تامة حينئذ وعلى هذا لا يمكن اثبات عدم تأثير المعرفة بعموم العلامة ودلالة انتفائها
في الفرد على الخروج عن الملة والصحيح انه اذا كانت العلامة مخصوصة بالمؤمن حقا اي ظاهرا
وباطنا لم يسع ان يكون من لم توجد فيه شرطها داخلا في الامة فحينئذ يكون للمعرفة المتقدمة
اثر في النداء فان قيل فهذا الذي ذكرته من المناسب تقدم المعرفة لا يعم جميع
المنافقين والمرتدين الذين حدثوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يعلو لهم المعرفة

المقدمة

المقدمة في دار الدنيا فيلزمه ان يكون منهم العلامة التي اوجبت النداء قلنا ظاهر ما
احدثوا بعدك يقتضي ان هذا الحدث لم يكن قبله اي قبل ذلك البعد ولو كان بالنفاق والارتداد
لمن لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم لكان المعنى بعض احدثوا اثر ان لو قيل لا تدري ما عملوه
بعدك او ما اشبهه فظهر بهذا ان المراد بهذا الامر اعني النداء وما يترتب عليه من المولي بعد
يوم كانوا في حال زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بغير واعمها لا في حال كل منافق ومرتد
زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ويؤيد في هذا ليذادن رجال فالسكر الذي لا عموم فيه
فان قيل فهؤلاء المنافقون والمرتدون بعد زمنه صلى الله عليه وسلم هل فيهم علامة
اولا فان كانت فهو الذي ادعاه ذلك القائل من وجود العلامة في حق كل بعض ظاهرا لتحصيل
مراده وان لم يكن كان انتفاؤها دليلا على الخروج عن الامة وهذا الدليل موجود في حق كل
من تقدمت معرفته فيتميز ولا يبقى لعدم المعرفة اثر كما ذكر في السؤال قلنا اذا جعلنا
العلامة مخصصة بالمؤمنين المحققين المؤمنين الذين وجد فيهم الشرط وهو الوضوء لم يلزم
من انتفاء هذا الخروج عن الملة كما بيناه فيما مر ومثلناه في الصحابي الذي اسلم فقتل قبل ان يصلي
فان الظاهر انه لم يتوضأ البتة فيصير عدم العلامة اعم من الخروج عن الملة وعدم الخروج
فيكون للمعرفة المتقدمة اثر في النداء ومن القواعد الكلامية السنية ان كل ما صح في الحديث من
الالفاظ النبي صلى الله عليه وسلم او ورد في الكتاب العزيز من ذلك اخبار عن المغيبات ولم يمنع العقل
من اجرائه على ظاهر لفظه وجب اجراؤه على ظاهره في الامارة لثبوت الجواز العقلي الذي
ينفي المانع وهو استحالة الوقوع والخبر الصادق الذي يقتضي وقوع احد الجائزين ووجوب
تصديق المعصوم فيما اخبر به ويدخل تحت هذا امور كثيرة من احوال الاخرة كالمسائلة في القبر ومنكر
ونكير ونصب الموازين الحقيقية ذلك الكتابة والعشرون وقد ذكرنا من حديث
مالك فليذادن رجال عن حوضي فيه اثبات الحوض للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك مما يدخل تحت
القاعدة السابقة للامكان والاخبار عن الوقوع ووجوب التصديق الثالثة والعشرون
هذا الوجوب وان ثبت بما قررناه من القاعدة اعني وجوب الايمان بالظاهر من الالفاظ لكن
دلالة الالفاظ على تلك الامور المغيبة تتفاوت في الرتب فمنها ما ينتهي الى القطع بان المراد
الظاهر وما دل عليه اللفظ وذلك لامور ورود الامثال وكثرة القرائن وما تلقته الامة
خلفا عن سلف بحيث يحصل لهم العلم القطعي بارادة الظاهر ومنها ما قال بل ذلك وهو ما لم
يكثر الالفاظ الدالة على المعنى بحيث ينفي احتمال المجاز اما بسبب القلة او لانتفاء القرائن
المفيدة للقطع ومنها ما هو متوسط وهو ان يكثر تلك الالفاظ لكنه لا ينتهي الى الدرجة الاولى
ولا ينحط الى السفلى الثالثة والعشرون وبحسب اختلاف هذه
المراتب وقعت طامة اوجبت افتراق الامة ورمى بعضهم بعضا بالتكفير او التبديع
وتساهل اخرون فيما يجب فيه التشديد والقانون الصحيح هو الذي ذكرناه والرجوع
فيه الى ما ثبت في الشرع عن التامل في مصادر الشريعة ومواردها والى هذا يجب
ان يرجع المرتبة الاولى وهي ما انتهى الى القطع الاجماع حدوث العالم
بما مضى وحشر الاجساد ودار الجزاء الجنة والنار فكل من خالف في ذلك فهو
كافر خارج عن الملة وما يبديه من التاويلات كما يفعله الفلاسفة المنسوبون الى
الاسلام فهو مردود عليه للقطع الذي ذكرناه في مثل هذه المسائل ولما كفر

الغزالي رحمه الله الفلاسفة بالقول بقدم العالم وانكار حشر الأجساد وانكار العلم
بالجزئيات اذ ادعى بعض المتأخرين ممن يتكلم في الفلسفة من أهل الأندلس ان [illegible] فيما قال
وزعم ان في تكفيره من خالف الاجماع خلافا وهذه سقطة رأسه وعثرة لا لعا لها فان
ما يقوم عليه الاجماع على قسمين احدهما ما يصحبه التواتر في الأخبار عن صاحب الشرع بما انعقد عليه
الاجماع والثاني ما لا يصحبه ذلك فأما القسم الأول فلا شك في تكفيره من جهة المخالفة فيما
ثبت بالتواتر عن صاحب الشرع لا من جهة مخالفة الاجماع وأما الثاني فهو الذي يقع فيه الخلاف
وليس وقوع الاجماع بما يلازمه التواتر ومخالفة التواتر عن صاحب الشرع فان الاجماع قد يقع
على مقتضى خبر الواحد وليس بما تواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأما المرتبة الثانية وهي
مما نقلته الآحاد ولا يقوم فيه القرائن المفيدة للقطع فلا يلحق بالأشد فقد ينبغي ان يتحرز
فيها عن التكفير والتبديع ثم ان ادا الاجتراء على نفسه ولقد اكثر الخياط من الجناية في تكفير
الناس وجسر عليهم في ذلك بحسبانه لعلها ان يعقبه خشيته وأما المرتبة المتوسطة فهي
محل الاشكال وفيها يقع الاختلاف ثم من الناس من يلحقها بالمرتبة الأولى فيكفر او يبدع ومنهم من
يلحقها بالمرتبة الأخرى فيتأول والأمور ما ذكرناه فارجع اليه في نفسك وأعطه وزن
بالقسطاس المستقيم والله الموفق للصواب الرابعة والعشرون ومن هذا القبيل
اي مسلك الامامة واخراج على ظاهره الحلية المدلول عليها في الحديث في الرواية المختصرة في الأصل
الخامسة والعشرون قد ذكرنا في رواية سعد بن طارق قوله عليه السلام ان
حوضي ابعد من ايلة من عدن وقد اختلفت الآثار في تقدير مسافة الحوض اختلافا يعسر الجمع فيه
وان كان فيه تكلف والصواب عندي في امثال هذا ان ينظر الى الترجيح بين الرواة بحسب حالهم
في الحفظ والاتقان وطريقة الجمع وان كانت مقدمة في الرتبة على طريق الترجيح الا ان الذي
اراه في مثل هذا احتمال تكون التأويل فيه غير مقبول عند النفس ولا مطمئنة هي به وهو الأسد المعتمد
وهذا المحل رتبة الترجيح على رتبة الجمع لان الاصل هو سكون النفس وطمأنينتها والظن
بعصمة الرواة عن الخطأ ولو كانوا ثقاة وسكون النفس الى احتمال الغلط في بعضهم اقوى
من سكونها الى التأويلات المستبعدة المستنكرة عندها لا سيما من كانت روايته حفظا
لا يرجع فيها الى الكتاب فهذا هو الذي اراه واستقر عليه رأيي ونظري والله أعلم
ولا اقول هذا في كل تأويل بل تأويل ضعيف مرجوح بالنسبة الى الظاهر وأما ذلك حيث يشتد استكراهه
ولقد سمعت الشيخ ابا محمد عبد العزيز بن عبد السلام يقول قولا اوجبته شجاعة نفسه رحمه الله
لا ارى ذكره وان كان صحيحا والله أعلم السادسة والعشرون قد تقدم
في رواية نعيم ان امتي يأتون يوم القيامة غرا محجلين من اثر الوضوء ظاهره العموم في الأمة وحصر
العلامة فيهم كلهم وقد حكينا عن بعض الناس ان العلامة تكون عامة في حق المؤمنين المخلصين
والمنافقين وغيرهم من المنافقين والمرتدين وقد يستشهد لهذا القول بعضهم قال وهو الأشبه بسياق
الأحاديث ان هؤلاء الذين يقال لهم هذا القول يعني انهم قد بدلوا بعدك هم من نافقوا
وارتدوا من الصحابة وغيرهم ممن يحشرون في امة النبي صلى الله عليه وسلم وعليهم سيما هذه
الأمة من الغرة والتحجيل فاذا رآهم النبي صلى الله عليه وسلم عرفهم بالسيما من كان من اصحابه
باعيانهم فيناديهم الا هلم فاذا انطلقوا اخرج بسيماهم وبينه واخذ بهم ذات الشمال
يقول النبي صلى الله عليه وسلم يا رب مني ومن امتي وفي لفظ اخر اصحابي فيقال انه
انك لا تدري ما احدثوا بعدك وانهم لم يزالوا مرتدين منذ فارقتهم فاذا ذاك

يذهب

يذهب عنهم الغرة والتحجيل ويطفى نورهم فيبقون في الظلمات فينقطع بهم عن الورود وعن
جوار الصراط فحينئذ يقولون للمؤمنين انظرونا نقتبس من نوركم فيقال لهم ارجعوا وراءكم
فالتمسوا نورا مكرا وتنكيلا ليتحققوا مقدار ما فاتهم فيعظم اسفهم وحسرتهم اعاذنا الله من احوال
المنافقين والحقنا بعباده المخلصين وجعلنا من الفائزين السابعة والعشرون
الحديث الذي ليس فيه ذكر رجال ليس فيه ما يقتضي وجود السيما فيهم او عدمها لانه نكرة في الاثبات
وقد يعارض بالعموم الذي في امتي بعد تقرير دخولهم في اسم الأمة واختلاطهم وقد اختلف
الناس فيهم وذكر بعضهم فيه اقوالا اشهرها معنى ما ذكرناه من عموم السيما الى اخر ما تقدم من شرحه
ومنها ان المراد من كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد بعده فيناديهم النبي صلى الله عليه
وسلم وان لم يكن عليهم سيما الوضوء لما كان يعرفه صلى الله عليه وسلم في حياته من اسلامهم
فيقال ارتدوا بعدك وهذا الحديث ما ذكرناه من المباحث فيما مضى ومنها ان المراد اصحاب المعاصي
والكبائر الذين ماتوا على التوحيد او اصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الاسلام
قال الحاكي للاقوال وعلى هذا القول لا يقطع لهؤلاء الذين يذادون بالنار يجوز ان يذادوا
عقوبة لهم ثم يرحمهم الله سبحانه فيدخلهم الجنة من غير عذاب قال اصحاب هذا القول لا يمتنع
ان يكون لهم غرة وتحجيل ويحتمل ان يكونوا كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده لكن عرفهم
بالسيما قال وقال الامام الحافظ ابو عمر بن عبد البر كل من احدث في الدين فهو من المطرودين
عن الحوض كالخوارج والروافض وسائر اصحاب الأهواء قال وكذلك الظلمة المسرفون المترفون
في الجور وطمس الحق والمعلنون بالكبائر قال وكل هؤلاء يخاف عليهم ان يكونوا ممن عنوا بهذا الخبر
والله اعلم قلت اما الحكم عليهم بظاهره واما ما حكي من ان كل من احدث في الدين فهو
من المطرودين عن الحوض كالخوارج واصحاب البدع ففي هذا الحكم نظر وليس في قوله لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يقتضي العموم في المحدثين والاحداث وقد يطلق هذا اللفظ ويراد به الاخبار
عن الموانع والاسباب الموجبة للفعل كالوحي الى انسان جناية وقصد عقوبته فيشفع فيه فيقال
القاصد للعقوبة لا تدري ما فعل يعني ان جنايته كبيرة لا تحتمل العفو وقد يقال الى اخر يعظم
الجناية كأنه لو فعل فعلا واحدا اريدت عقوبته فشفع فيه فيقال لا تدري ما فعل تعظيما للجناية
اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان رتب البدع والمعاصي والكبائر متفاوتة فجاز ان يكون
هؤلاء المذادون فيهم هذا القول لكبر احداثهم او عظمها فاذا لم يلزم العموم لم يتعين الحكم
به والله اعلم الثامنة والعشرون الذي وجب الكلام على المذادين ومن
هم المذادون وان لم يكن ذلك مذكورا في الحديث في الأصل ولا في الروايات المحصورين
في الأصل الا لما اشرنا اليه من انه قد يكون بعض الالفاظ التي في الاحاديث التي ذكرناها
ويحتاج الى النظر فيه تفسيرا او تعميما او تخصيصا وقد ذكرنا ان لفظ امتي فيه عموم
التاسعة والعشرون لو قال قائل هذا الحديث يدل على ان تارك الصلاة ليس من
الأمة وطريقه ان يقال كل من ترك الوضوء مع الغرة والتحجيل فلا غرة له ولا تحجيل وكل من لا غرة
له ولا تحجيل فليس من الأمة فكل من ترك الوضوء مع الغرة والتحجيل ليس من الأمة ثم يقول كل
من ترك الصلاة والوضوء مع الغرة والتحجيل فقد ترك الوضوء مع الغرة والتحجيل وكل من
ترك الوضوء مع الغرة والتحجيل فليس من الأمة فكل من ترك الصلاة والوضوء مع القدرة

فليس من الامة واذا ثبت ذلك فمن ترك الصلاة والوضوء مع القدرة ثبت في كل من ترك الصلاة
وان لم يترك الوضوء ضرورة اذ لا قائل من الامة بالفرق في الكفر بين تركها مع ترك الوضوء او
فعله اما ان المقدمة الاولى وهو ان كل من ترك الوضوء مع القدرة فلا غرة له فانها السيما
التي جعلت علامة مميزة للامة عن غيرهم لا سيما مع العموم الذي في قوله ان امتي ياتون يوم القيمة
غرا محجلين من اثر الوضوء فانه يقتضي ان كل من هو من الامة اتى بالغرة والتحجيل من اثر الوضوء
واما من لا غرة له ولا تحجيل فليس من الامة لانه اذا ثبتت هذه العلامة لكل الامة والتمييز حصل
على ما جاء في الحديث كيف تعرف من لم ياتي بعدك من امتك يا رسول الله فقال ارايت لو ان رجلا له
خيل غر محجلة الحديث يقتضي ان لا تحصل لغيرهم واما ان كل من ترك الصلوة والوضوء مع القدرة
والعمد فقد ترك الوضوء مع القدرة والعمد بمقتضى ضرورة تحقق وجود الجزء عند وجود الكل ولما
ان كل من ترك الوضوء مع القدرة فليس من الامة فلما تقدم واما ان كل من قال بان تارك الصلاة مع الوضوء
كافر فهو قائل بان تارك الصلاة لا مع ترك الوضوء كافر فظاهر وطريق الاعتراض على هذا هو ما تقدم
من عموم هذه العلامة في كل مومن او لكل من ينتسب الى الامة ظاهر ان علقت بالطرفة واعلما انه لا بد
على كل تقدير من الاستناد الى اجماع كاف بل لانه انما يلزم منه ان كل من ترك الوضوء مع القدرة والعمد فلا غرة
له ولا تحجيل اذا كان هذا الترك عاما في الازمنة كلها فلا يسع الدليل على تقدير صحة مقدماته الا كفر من ترك
الوضوء مع القدرة والعمد عموما في كل ازمنة العمر فمتى ثبت الاستناد الا على كفر من تركه في بعض الاوقات
لم تصح المقدمة القائلة ان كل من ترك الوضوء مع القدرة والعمد فلا غرة له فيحتاج الى ان يقول وكل
من قال بكفر تاركه عموما قال بكفر تاركه في بعض الاوقات اي الذي لم ياتي فيها بالصلاة والوضوء ن
الثلاثون قوله في الحديث الاول الذي حملناه لما قد يتعلق ببعض الفاظه تفسير لهذا
الحديث الذي هو في الاصل قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى المقبرة فقد دل على طلبية
زيارة القبور وفي ذلك احاديث تدل على هذا وليس فيه عموم من هذه الجهة يقتضي الاستحباب
بالنسبة الى كل الزائرين حتى يحتاج الى تخصيص بعض الزائرين منه او المزورين كالنساء مثلا في الزائرين
وانما هو دليل على استحباب مطلق الزيارة لمطلق المزورين وعلى اخص منه وهو ما اشترك مع
الواقع في صفة الزائرين والمزورين كالرجولية والمومنين الا ان يوجد من دليل الناسي المقتضي للعموم
الحادية والثلاثون الزيارة للميت ومخاطبته مخاطبة الحي والدعاء له بما يقتضيه الحياة
والادراك كله دليل على بقاء الارواح بعد موت الاجساد والشريعة طافحة به في مواضع عديدة
الثانية والثلاثون فيه استحباب السلام على الاموات عند زيارتهم الثالثة والثلاثون
فيه استحباب السلام على هذه الصيغة التي هي الصيغة على الاحياء وقد ورد في لفظ اخر عليك
السلام تحية الموتى وليس يلزم منه ان يكون تحية الموتى بهذا اللفظ هو المشروع والمطلوب
لانه يحتمل ان يكون اخبارا عن الواقع من العرب في تابين الموتى عليك سلام الله قيس بن عاصم
فجعل ذلك سببا لان يجتنب في حق الاحياء دفعا لما لعله يعرض للنفس من الكراهة لمخاطبتها بما
اعتيد خطابا للاموات وليس يلزم من ذلك ان يكون الحكم الشرعي مخاطبة الموتى بتلك الصيغة
الرابعة والثلاثون اتيانه عليه الصلاة والسلام يجوز ان يكون للاعتبار ويجوز ان
يكون للدعاء والاستغفار كما جاء في زيارته بقيع الغرقد الخامسة والثلاثون
قيل ان بعض العلماء احتج بهذا الحديث على ان الارواح على افنية القبور وقال قوم كانت
الارواح في وقت سلامه في قبورها او على افنية قبورها وقال بعض العلماء يحتمل ان يسمعوه
حتى ما نوا فليس وهذا الحمل لانه يكفي في هذا السماع او العلم تعلق الارواح
بالاجساد

بالاجساد من وجه ولا يلزم منه ان يكون في القبور ولا في افنيتها وقيل هذا خصوص للنبي صلى الله
عليه وسلم واستدل على هذا بحديث القليب يوم بدر وقال يا فلان ويا فلان ويا فلان هل وجدتم
ما وعد ربكم حقا فقال عمر يا رسول الله كيف تكلم اجسادا لا ارواح فيها فقال ما انتم باسمع منهم
غير انهم لا يستطيعون ان يردوا قلت ليس في هذا دليل على الخصوص وعلى كل تقدير فليس ان
سببه اختصاص الارواح بالقبور السادسة والثلاثون السلام عليكم دار قوم مومنين
لا بد فيه من حذف مضاف كاهل وما اشبهه ويقتضي النظر في انه لو صرح بهذا المحذوف هل يكون
اولى او مسا وقال ومن وجهان وقد ورد في بعض الروايات التصريح به انتفت المرجوحية والكراهة ويمكن
ان يقال ان ترك التصريح اولى كما في لفظ الحديث اما او لا فلا تباع واما ثانيا فلان في اطلاق السلام
على الديار والحذف ما ليس في التصريح لاشعار ذلك بالتعظيم لما تضمنته عادة الناس في مخاطبتهم
واشعارهم التابعة والثلاثون الاولى ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم مومنين شهادة
بالايمان الحقيقي لا بناء على الظاهر فان كانت هذه المقبرة هي المقبرة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم
في اهلها انا شهيد على هولاء فلا شك في ذلك اذا حملنا الشهادة على الشهادة بالايمان كما هو الظاهر
وان لم يكن هي تلك المقبرة فالامر محتمل لما ذكرناه ويحتمل ان يكون بناء على الظاهر والله اعلم الثامنة
والثلاثون لا يشك في طلب التاسي بقول هذا القول والتاسي حقيقة فعل مثل الفعل
المتاسي به فاذا حملناه على الشهادة الحقيقية بالايمان لم يكن فيه حقيقة مثل ذلك فيكون هذا
من باب الاكتفاء بالميسور عند تعذر المعسور بقدر الامكان التاسعة والثلاثون
قوله وانا ان شاء الله بكم لاحقون ليورد فيه سوال بسبب اقتضائه دخولها على الكائن دون
الواجب واستلزام ذلك لجواز النقص مع القطع باللحوق بهم في الموت او على الوجه وقوع
والمعلوم عليه في معاملة الاول في تعليق الجواز والتردد فيه وجهان الوجه الاول
انه ذكر هذا الشرط على سبيل ما دل عليه ظاهره من التردد لانه على سبيل التادب في تعليقه الامور
الى الله تعالى وامتثالا للقول تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وان كان ليس مراد ذلك بعينه
ولكنه قد يشير اليه ويكون ذلك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين مع العلم بدخولهم
الوجه الثاني ما نقل عن بعضهم ان ان تكون بمعنى اذ وهو ضعيف على مذهب هولاء المتاخرين
الناصرين لمذهب البصريين من النحاة وقد حكي لوقوعها بمعنى اذ مهلب بن الحسن النحوي اذا كرب تكون ان
للمواضع سنة قبلها شرطا ونفيا وزائدة وقال وتكون بمعنى اذ في اداء دما وحكمها اذا خففت اللام
ان تكون ان بمعنى اذ فقد قيل في قوله تعالى وذروا ما بقي من الربا
ان كنتم مومنين لان الخطاب للمومنين ولو كانت للجزاء لوجب ان يكون الخطاب لغير المومنين
لان الفعل الماضي في الجزاء المعنى المستقبل وقد جاء في القران الكريم مواضع منها هكذا وقد قيل
ان الصحيح فيها ان يكون للجزاء وذكر ها اللفظ الشيخ الحكم هو ابن بركة انه قال ان يكون بمعنى
اذ مذهب الكوفيين قلت يمكن ان يكون من هذه المواضع التي ابت ان التها اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ان كنتم مومنين ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين ان كنتم امنتم
بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان المقام الثاني اللفظ يقتضي
شيئا ملحقا به وذلك امر منسوب الى المسلم والمسلم عليه وللمسلم عليه اوصاف متعددة

لا يحصر في الموت وعلى هذا فيه وجوه احدها ان يكون اللحاق في وصف الايمان الحقيقي المصرف
بالموافاة لقوله المشهود به صلى الله عليه وسلم انا شهيد على هؤلاء وان كان شهداء الكهف
هم بعض هؤلاء القوم وعلى هذا الوجه يحتاج ان يكون التجوز او التردد راجعا الى الرسول
صلى الله عليه وسلم فاما ان يراد به من عداه من الحاضرين واما ان يراد المجموع من حيث هو
مجموع الثاني ان يختص بالقوم المشهود بالموافاة بناء على ظاهر الحال ويكون ما ذكر في
الوجه قبله من تخصيص ذلك بغير الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث ان المنافقين كانوا
بالمدينة فيحتمل ان يكون بعضهم كان مع النبي صلى الله عليه وسلم ويكون المطلوب اتصافهم بالايمان
اي باصل الايمان فيكون بالنسبة الى هؤلاء التردد وانقسام طريقين احدهما بيد ما هم فيه
من اللحوق بالايمان والثاني الموافاة عليه المقام الرابع ما يرجع الى المسلمين على ان يكون
المراد اللحاق بالدفن في المكان الطاهر الشريف او ليس من بقيع ويكون مطلوبا لاجل المجاورة
قال عمر رضي الله عنه اللهم ارزقني شهادة في سبيلك ووفاة في بلد رسولك صلى الله عليه وسلم
طلبا للفضيلة التي اشرنا اليها وهذا الوجه يعلو ايضا بالمسلمين عليهم لان من صفاتهم كونهم
في المكان المشرف قوله صلى الله عليه وسلم وددت انا قد رأينا اخواننا فيه دليل على
جواز التلفظ بالوَدادة فيما لا يقع بسبب ما يعلو به الكفر لقائله باظهار التعظيم والشرف
او غير ذلك وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم لوددت اني اقتل في سبيل الله فاقتل ثم احيى
ثم اقتل ثم احيى ثم اقتل اظهار الشرف الجهاد والقتل في سبيل الله ولا يكون تمني النبي صلى
الله عليه وسلم لرؤيتهم من باب بقلة فيه من الشرف واظهار المنزلة امر غطتهم **الاربعون**
الظاهر ان هذا التمني لرؤيتهم في حال الحياة ونقل قوم ان المراد تمني لقائهم بعد الموت
وهذا عندي ليس بالبين **الحادية والاربعون** قال بعضهم في هذا الحديث جواز التمني
لا سيما في الخير ولقاء الفضلاء واهل الصلاح والله اعلم **الثانية والاربعون** وددت
لو انا قد رأينا يحتمل ان يكون التمني التي تقصد بها التعبير عن النفس فقط فيصير كالوجل وذلك
في ذات ويمكن ان يدخل تحتها الصحابة ايضا ونحو ذلك ما في رؤية الصحابة لبقية الامة
من المصالح الدينية لهم وانتقال كثير من الغيبيات الى المشاهدات الحسيات فتكون هذه
الوَدادة من النبي صلى الله عليه وسلم من باب صفته التي وصفه الله بها عزيز عليه ما عنتم حريص
عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم ويحتمل ان يرجع هذا المعنى بعينه الى مصلحة المؤمنين الآتين بعد الصحابة
لما فيه من المصالح الدينية ومشاهدة الرسول **الثالثة والاربعون** ذكر بعضهم ان فيه شرف
هذه الامة لتمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراها قال … اشدّ
… **الرابعة والاربعون** قوله صلى الله عليه وسلم اخواننا صيغة
جمع فيقتضي ان يكون المراد كل الامة والله اعلم **الخامسة والاربعون** هذه الاخوة
اشارة الى قوله تعالى انما المؤمنون اخوة **السادسة والاربعون** قوله صلى الله عليه وسلم
انتم اصحابي واخواننا الذين لم ياتوا بعد ليس فيه نفي الاخوة عنهم وانما هو اثبات فضيلة لهم
زائدة على الاخوة والنسبة فيه والله اعلم ان الموضع موضع تشريف وتكريم … فلا يليق
الاقتصار على وصف ادنى مع وجود ما هو اعلى منه اذ المكان موضعه وللصحابة رضي الله عنهم
فضيلة الصحبة وهي زائدة على اخوة الاسلام موجودة فيهم بعده ومن بعدهم **السابعة
والاربعون** قوله عقب واخواننا الذين لم ياتوا بعد قالوا كيف تعرف من ياتي بعدك
من امتك فيه تقدير محذوف … قوله صلى الله عليه وسلم وددت انا قد رأينا اخواننا

قالوا

قالوا اولسنا اخوانك يا رسول الله قال انتم اصحابي واخواننا الذين لم ياتوا بعد اقتضى السؤال
عن كيفية معرفة من ياتي بعده لانه ليس فيه الا الوَدادة لرؤيتهم ولا يقتضي ذلك معرفتهم حتى يسأل عن
كيفيتها واما هذا السؤال بعد معرفة قول النبي صلى الله عليه وسلم فرطا ومعرفة من يرد على الحوض
ممن ياتي بعده فيتوجه السؤال حينئذ عن كيفية المعرفة التي وقع الاخبار بها كما ورد في حديث اخر
بعد ذكر الحوض وتعرفنا قال نعم فانه اذا حصل الاخبار بالمعرفة حسن السؤال عن كيفيتها وهذا
ما توجبه الصواب راي المحدثين في طلب … الروايات بشهادة بعضها لبعض وتبيين بعضها من بعض
الثامنة والاربعون قال القاضي ابو بكر فيما وجدته عنه فيه تشبيه الرجل الكريم بالخيل حينا
تشبيه الرجل اللئيم بالحمار … وقال ان العرب لتحمل … فلب … وهذا … ودي
لا يتعلق بالاحكام الشرعية نفسه **التاسعة والاربعون** قوله الا تعرف خيله قالوا بلى يا رسول
الله قال فانهم ياتون غرا محجلين من الوضوء هذه الاضافة في قوله خيله والضمير في قوله فانهم ياتون
ما يتعلق بالعموم والخصوص بالنسبة الى هذه العلامة **الخمسون** ذكر القاضي ابو بكر
فيما وجدته عنه ان الفرط والفارط هو متقدم القوم الى الماء ليرتاد … والفرط ما اصيب
به الرجل من ولده فكانه يتقدمهم على الحوض فالفرط المتقدم على اي حال كان فكانه وعد حوضه
يتطرقهم حتى يردوا عليه وقال بعضهم قال الهروي وغيره معناه انا اتقدمهم الى الحوض فالفرط
القوم اذا تقدمهم ليرتاد لهم الماء ويهيئ لهم الدلاء والرشاء **الحادية والخمسون** قال وفي
هذا الحديث بشارة هذه الامة زادها الله شرفا وهنيئا لمن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرطه
و… ايضا تعظيم له وهو معنى حسن **الثانية والخمسون** لَيُذادَنّ هكذا الرواية
ههنا وفي الموطأ رواية اخرى فلا يُذادنّ … على الاخبار والثانية على النهي وهو من قبيل
فلا أُرَينّك ههنا فليذادن رجال على صيغة الجمع هو المشهور وهو يدل على وقوع هذا في
جماعة وروي رجل وهو لا يدل على العموم بنفسه بل اما بالقرينة او بتاويل هذا على رواية
الاخبار واما على رواية النهي فلا فرق بين الافراد والجمع سوى في ايهام العموم **الثالثة والخمسون**
قوله صلى الله عليه وسلم اناديهم الا هلم وهلم لغتان افصحهما هلم للرجل والرجلين والمراة
والجماعة من الصنفين بصيغة واحدة وبهذه اللغة جاء القرآن في قوله هلم شهداءكم
والقائلين لاخوانهم هلم الينا واللغة الثانية هلم يا رجل وهلما يا رجلان وهلموا يا رجال
وللمراة هلمي وللمراتين هلما وللنسوة هلممن **الرابعة والخمسون** قوله صلى الله عليه
وسلم سحقا سحقا معناه بعدا بعدا والمكان السحيق هو البعيد وفي اللفظة لغتان قرئ
بهما في القرآن اسكان الحاء وضمها وقراءة الكسائي بالضم **الخامسة والخمسون**
النصب في سحقا بفعل مصدر ورواية سعد بن طارق قد تقدم من الكلام ما يتعلق به
على الفاظها واما رواية مروان هو الفزاري وما فيها من اجلى من العسل فالاتي … سؤال
وهي ان الاسماء المفردة اذا احاطها غيرها الاسما … فانه يكسر من ضرائبها فيكون
الذي … من حلاوة العسل والادب ان يعتبر اجلى غير معنى الحلاوة كالطيب او ما اشبه ذلك
وقد يكون … **السادسة والخمسون** وقوله
صلى الله عليه وسلم … لامر عدد العموم لا مانع من حمله على حقيقته ويجوز ان يكون …
عن الجنس لا عن العدد المخصوص والله اعلم **الحديث الثالث عشر**
وعن عائشة رضي الله عنها قالت ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحب التيمن في طهوره

لعله ليرتاد

لعله خلي

اذا تطهر وفي ترجله اذا ترجل وفي انتعاله اذا انتعل متفق عليه الكلام عليه من وجوه الاول
في تصحيحه قد ذكرنا انه متفق عليه وقد اخرجه بقية الجماعة ابو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجه ومرجعه الى رواية اشعث بن سليم عن ابيه عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها ورواه
عن ابي الاحوص وهو عند مسلم والترمذي وابن ماجه ورواه عن شعبة وهي عند مسلم والاربعة
وفي الالفاظ عن اشعث اختلاف وعند مسلم من رواية ابي الاحوص ان كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ليحب التيمن في طهوره اذا تطهر وفي ترجله اذا ترجل وفي انتعاله اذا انتعل وعند
ابي داود من رواية شعبة كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله
وعند النسائي من رواية خالد عن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحب التيمن ما
استطاع في طهوره وتنعله وترجله قال شعبة وسمعت الاشعث بواسط يقول يحب التيامن
وذكر شأنه كله وسمعته بالكوفة يقول يحب التيمن ما استطاع وعند ابن ماجه من حديث عمر
بن عبيد الطنافسي عن اشعث بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحب التيمن في الطهور اذا
تطهر وفي ترجله اذا ترجل وفي انتعاله اذا انتعل وقيل انه وقع في بعض الاصول في نعله على افراد
النعل وفي بعضها الا في نعليه بزيادة يا على التثنية ووقع ايضا في تنعله كما ذكرناه عن رواية النسائي
ونسب ايضا الى الجمع بين الصحيحين للحافظ الحميدي وعند [illegible] لفظه الوجه
الثاني في مفردات الفاظه وفيه مسائل الاولى مادة الياء والميم والنون
على هذا الترتيب ترجع الى معنى البركة واليمين ضد اليسار واليمن الاقليم المعروف
ومنه يمن الثانية تقدم الكلام في الطهور والطهور ومعنى المشهور فيه ان يكون بضم الطاء
ههنا فان المراد التيمن في الفعل لا الماء ويحتمل الحمل على الماء بحذف مضاف الثالثة الترجل
تسريح الشعر الوجه الثالث في شيء من العربية وفيه مسائل الاولى
الثانية
ان في قوله ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحب هي المخففة من الثقيلة التي يجوز الغاؤها
واعمالها [illegible] الاعمال [illegible] وقد تقدم [illegible] الثالثة اللام الداخلة في يحب
هي الفارقة بين النافية والمخففة من الثقيلة عند الفارسي قال اذا الغاها [illegible] على ان تكون
هي المخففة اشبهت النافية فجعلت اللام فارقة الرابعة في كلام بعضهم ما يقتضي لزومها
للفرق وفي كلام بعض المتاخرين انه اذا كان المعنى يقتضي الفرق لم يلزم وذكر ان في هذا الحديث
باسقاط اللام في يحب ونسبه الى كتاب مسلم ولعلها رواية عندهم ومثل ما يحصل الفرق فيه بين النافية
والمخففة في المعنى من غير دخول اللام ان كان الله يغفر لك اذا اطعته وكذلك هذا الحديث
الذي ذكره هذا النحوي من قوله ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب لانه لا يمكن ان يكون نافية
في مثل هذا الخامسة اذا خففت فبابها ان تدخل على الافعال الناسخة للابتداء وعلة
مثل قوله شلت يمينك ان قتلت لمسلما وقد ورد في هذا الحديث
على الاصل والباب السادسة في قوله في شأنه كله وطهوره وتنعله وترجله يجوز ان
يكون في طهوره الى اخره بدلا باعادة العامل كما في قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم ويجوز
ان يكون من باب حذف العطف من الجمل بدون الامر [illegible] وقوله [illegible]
مما يزرع الود في فؤاد الصديق وهو في التقاول كما في قال فرعون وما رب العالمين
قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين الى اخر ما في الاية السابعة
قوله ما استطاع في بعض الروايات تعرب بما تعرب به قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
وذكر فيه انه ظرف زمان يتقدر بمدة استطاعتكم وان ما مصدرية اي اتقوا الله جهدكم

الثامنة هذا اللفظ اعني ما استطعتم يمكن ان يكون من باب التسهيل والتخفيف ويحتمل
ان يكون من باب التشديد بمعنى انه ما وجدت الاستطاعة فاتقوا الله لا شيء من الاستطاعة بشيء
ومعنى التخفيف يرجع الى ان المعنى اتقوا الله ما تيسر عليكم او ما امكنكم من غير عسر ومنه معنى
التخفيف قوله صلى الله عليه وسلم اذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
وهذا ينقله الى قولها ما استطاع التاسعة لا بد من حذف مضاف تقديره في تيسر فعله او
تعلقه العاشرة

الوجه الرابع في الفوائد والمباحث وفيه مسائل الاولى فيه طلبية البداءة
باليمين على اليسار في الوضوء وذلك في اليدين والرجلين قال بعض المتأخرين واجمع العلماء
على ان تقديم اليمين على اليسار من اليدين والرجلين في الوضوء سنة لو خالفها فاته الفضل وصح وضوءه
وقالت الشيعة هو واجب ولا اعتداد بخلاف الشيعة قلت هذا الذي ذكره هو مذهب
الامامية منهم والاولى ان لا يعتد بخلاف الشيعة ولا ينبغي ان يكون علته بدعتهم لان الاصح اعتبار خلاف
المبتدع الذي لا يكفر ببدعته لاندراجه في اسم الامة وشمول ادلة العصمة لكلهم وانما ينبغي ان يكون علته
عدم [illegible] في الاجتهاد وهو خبر الواحد المقطوع بقبوله [illegible] ورود حرمات لا
[illegible] استقرار عمل الامة عليه وقد استند [illegible] الغيبة منهم بما لا دليل فيه وبدعواه [illegible] في
غير ما مكان وعلى تقدير صحتها فلا اعتبار بها ولو وفقه الله تعالى بقبول خبر الواحد واستدل
بقوله صلى الله عليه وسلم اذا توضأتم فابدؤوا بميامنكم ذكره ابو داود وابن ماجه من رواية زهير
بن معاوية عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة وهو لا باس به لكن ان استند الى الصحيح ويحتاج مخالفه
الى دليل يخرج الامر عن ظاهره ولا يعارض بالدليل الذي استدل به من اوجب الترتيب وهو
ان الله تعالى جمعهما في الذكر اي اليدين والرجلين من غير ما يقتضي الترتيب بينهما من الاعضاء
لان الاجزاء من هذا الوجه انما هو عند التحقيق من باب الاكتفاء بالمسمى عند حصوله وذلك
لا ينافي اشتراط امر اخر بدليل اخر وهو هذا الحديث الذي ذكرناه بصيغة الامر فان
ادعى انه يدل على الاجزاء من هذا الوجه فليبين الثانية فنعرف انه لا يلزم من استحباب
الشيء كراهة ضده والمذكور في المسألة السابقة سنية التقديم وقد نقل عن نص الشافعي رضي الله
عنه في الام ان الابتداء باليسار مكروه قال بعض المتأخرين وقد ثبت في سنن ابي داود والترمذي
وغيرها باسانيد جيدة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا لبستم واذا
توضأتم فابدؤوا بايامنكم قال فهذا نص في الامر بتقديم اليمين ومخالفته مكروهة او محرمة وقد
انعقد اجماع العلماء على انها ليست محرمة فوجب ان تكون مكروهة والله اعلم الثالثة
التقديم ذكرناه من الاستحباب في تقديم اليمين على اليسار في الوضوء لا يختص به فانه قد ثبت
البداءة بالشق الايمن على الشق الايسر في الغسل والعموم الذي في طهوره يدل عليه الرابعة
التي بعده او بعضهم لم يقر بالتعميم للاستحباب في كل اعضاء الوضوء وجعل من اعضاء الوضوء ما لا
يستحب فيه التيامن وهو الاذنان والكفان والخدان بل يطهران دفعة واحدة قال بعد
ذلك كالخدين والاذنين وقدم اليمين قلت كما يتحقق عدم امكان الجمع شرطا في الاستحباب
والشق لو امكن فانه يمكن الجمع مع ورود ما يدل على استحباب البداءة باليمين كالحكم في البداءة
فالشق الايمن في غسل الجنابة [illegible] التقديم لليمين بل المعنى عليه وفيه الغاء ما يمكن
ان يكون متعذرا وقد نقل وجه عن الشافعية انه يقدم غسل اليدين والرجلين دفعة واحدة

مع استحباب تقديم اليمين. واما الوجه فهي الحديث ما دل على عدم تقديم الشق الايمن على الايسر
فيه اما نظرنا الى الظاهر والدلالة واما نظرنا الى ما نقل مع ان الاصل عدمه وهذا اشبه ان يسمى
عن الاستحباب بل ربما تزيد فيقول انه يستحب عدم التقديم او يكره التقديم لحاجة
الى دليل يدل على هذا الخصوص وهو مقدم على هذا الدليل العام في استحباب البداءة
باليمين وهو الذي ذكرناه في الوجه يجري مثله في الراس بل الدلالة عليه فيه اقوى للنص
على كيفية المسح باليدين معا اقبالا وادبارا دفعة واحدة **الخامسة** ذكر غير واحد
في معنى هذا الحكم دخوله في باب التفاول وذكر بعضهم في قوله كان يحب التيمن في شانه كله
وقيل انه كان ذلك منه لان اسم اليمين كان فيه الخير الذي كان قال واصحاب اليمين ما اصحاب
اليمين وناديناه من جانب الطور الايمن ولما فيه من اليمن والبركة وهو من باب التفاول
وبعضه الشمال **السادسة** قال بعضهم ويوخذ من هذا الحديث احترام اليمين واكرامها
فلا تستعمل في ازالة شي من الاقذار ولا في شي من خسيس الاعمال وقد نهى صلى الله عليه وسلم
عن الاستنجا ومس الذكر باليمين وقال غير واحد من الشارحين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يحب التيمن في طهوره اذا تطهر وفي ترجله اذا ترجل وفي انتعاله اذا انتعل هذه قاعدة مستمرة
في الشرع وهو ان ما كان من باب التكريم والتشريف كلبس الثوب والسراويل والخف
ودخول المسجد والسواك والاكتحال وتقليم الاظفار وقص الشارب وترجيل الشعر وهو مشطه
ونتف الابط وحلق الراس والسلام من الصلاة وغسل اعضاء الطهارة والخروج من الخلاء
والاكل والشرب والمصافحة واستلام الحجر الاسود وغير ذلك مما هو في معناه يستحب
التيامن فيه واما ما كان بضده كدخول الخلاء والخروج من المسجد والامتخاط والاستنجا
وخلع الثوب والسراويل والخف وما اشبه ذلك فيستحب التياسر فيه وذلك كله لكرامة
اليمين وشرفها قلت وقد ورد في الاستنشاق في الوضوء استعمال اليسار ذكره
النسائي وترجم عليه وهذا الاستثناء الذي ذكره هذا الذي حكاه عنه مبارك الزبيدي
عندي في الاستحباب بل في استحباب بعض ما ذكره في الخلع نظر وقد ورد في النعل استحباب
الخلع لليسار اولا وهو دليل صحيح فيه **السابعة** وقد حكينا عنه ما صورنا انه
فيه اليمين وهي ثمانية عشر صورة وكلها مسائل جزئية تدخل في العدد ومن ذلك مناولة
الشراب للايمن فالايمن وفي خصوصه حديث صحيح ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم
شرب لبنا ثم اعطى الاعرابي وقال الايمن فالايمن بعد ان قال له عمر او ابو بكر رضي الله
عنهما يا رسول الله ومنه المعاطاة والمناولة ومنه المبايعة والمعاهدة والايمن في
الصفوف والتيمن في اعضاء الوضوء والبداءة باليمين في الانتعال عند التنعل والبداءة
بالشق الايمن في غسل الميت وتوجيهه للقبلة على قول ووضعه في لحده على الايمن واشعار
البدن على قول بعض العلماء فهذه المسائل تكمل اربعة وثلثين **الخامسة والثلاثون**
هذه الامثال المذكورة فيها تقديم الشارع يخص العموم الذي في قوله في شانه كله بما ورد من
الدلائل الخاصة المقتضية لتقديم الشارع في شي مخصوص فهو دليل تخصيص فيه فان اجري
على مجراه فالقياس **السادسة والثلاثون** قد ذكرنا عن بعض الشافعية انه لا
يستحب البداءة باليمين في الاذنين لامكان مسحهما دفعة واحدة وراجعت في تراجم بعض حفاظ

الحديث

الحديث ما دل على نقيض ذلك فيما هو ابعد من مسئلة الاذنين وذلك انه قال [illegible] في
الطهور والترجل والانتعال والدليل على الابتدا بغسل الالف الايمن والمنخر الايمن في الاستنشاق
وهذا ابعد لان القصة المفهومة من اطلاق الحادثة ثم انه بعد عن الاستعمال وان كان
النبي صلى الله عليه وسلم فعله لا ينفي عن ابنه ذلك والاشبه ان العموم هنا ضعيف يتقدم عليه
علة الطهر الناشية عن العرف والعادة وعلة الطريقة في عدا المخالفة لو كانت وانما
الذي قال ارادته البداءة باليمين يحسب ما هو جيد وقد يدل عليه بعض الفاظ الحديث
وان اراد البداءة بها في الغسل ففيه نظر لا يدل عليه لفظ حديث فيما اعلم **السابعة**
والثلاثون قد يتوهم ان الطواف على اليسار يخالف هذه القاعدة وليس الامر كذلك لان
من استقبلك فيمينه قبالة يسارك ويساره قبالة يمينك فاعتبر اليمين هاهنا بالنسبة الى
البيت لا بالنسبة الى الطائف **الثامنة والثلاثون** ولا يخرج عن هذا ايضا
استعمال الشمال في الصب على اليمين لان المقصود التطهير والتنظيف وتقديم الاشرف
اولى بهذا المقصود والشمال خادمة فيه **التاسعة والثلاثون** اذا بدا باليسرى
في غسل اليمنى من غسل اليسرى فهل [illegible] ذلك الامر اما اذا قلنا بالوجوب فنعم لان غسل اليسرى
اولا الواقع غير ثابت ولا معتدا به لفوات الشرط الذي هو الترتيب فيه وغسلها المعتد به
قد وقع بعد اليمنى فيحصل بها الاجزا او الاكتفا واما اذا قلنا بالاستحباب ففيه نظر لان
غسلها اولا لا يقع معتدا به في الوضوء فغسلها بعد اليمنى يكون بعد تمام الوضوء فلا يتادى الامر
بالغسل في الوضوء ولا شك انه المامور به لقوله صلى الله عليه وسلم اذا توضاتم فابدوا
بميامنكم فبتمام غسل اليمنى تم الوضوء فلا يكون غسل اليسرى بعدها من الوضوء **الاربعون**
هذا الذي ذكرناه بالنسبة الى مجرد غسل اليسرى اولا لو قدرنا انها غسلت ثلاثا او اكثر
على اليمنى فهل يستحب ان يغسل اليسرى ليحصل التيامن في الوضوء الاقرب لا لانه دار الامر
بين فعل المستحب والوقوع في المكروه او الممنوع ودرء مفسدة المكروه اهم من تحصيل مصلحة
المستحب ويويد هذا انهم الوضوء المجدد قبل الصلاة بالوضوء الاول اذا اعاده
سوى على الوضوء **الحادية والاربعون** وضع الانا الواسع على اليمين في الوضوء
مذكور عند المالكية فان كان المقصود به التيسير في الفعل والتمكن فهذا ارشاد الى
امر دنيوي وان كان المقصود انه مندوب يطلب به الاستحباب الشرعي فهذا يحتاج الى
دليل ولا يكاد يتاتى فيه الا العمومات المقتضية التناول ومثلها لا يقوى والله اعلم **الثانية**
والاربعون قد حكينا عن ابي شرف اليمين انه استدل فيه بقوله تعالى واصحاب
اليمين ما اصحاب اليمين وناديناه من جانب الطور الايمن ومن هذا القبيل اعطا اهل
السعادة كتبهم بايمانهم ومنابر المقسطين عند الله تعالى على منابر من نور عن يمين الرحمن
وكلتا يديه يمين وهذا اعتدى في باب شرف اليمين اقوى مما تقدم لامتناع الحقيقة
وكلتا يديه يمين **الثالثة والاربعون** قد قدمنا في
سوى القصد بالكلام الى شرف اليمين
الاعراب احتمال ان يكون قوله يحب التيمن ما استطاع في طهوره وتنعله وترجله من البدل باعادة
العامل وان يكون من حذف حرف العطف من الجمل وعلى مقتضى الاعراب الاول اقتضى
اللفظ العموم في الجميع بل في الطهور والتنعل والترجل وعلى الاعراب الثاني يكون
باعادة هذه الامور مع اقتضاء اللفظ السابق للعموم من باب التخصيص بالدليل بعد تناول

العموم لمعنى فيه من تعظيم او تخصيص ولا يبقى له دلالة على العموم على هذا التقدير ويظهر الفائدة
في اعادة الفعل والرجل لتكون من باب التبري والله اعلم

الحديث الرابع عشر

وعن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين رواه مسلم من جهة ابن المغيرة عن ابيه

الكلام عليه من وجوه الاول

في التعريف به قال ابو عمر المغيرة بن شعبة بن ابي عامر بن مسعود بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف وهو قيس الثقفي يكنى ابا عبد الله وقيل ابا عيسى امه امرأة من بني نصر بن معاوية اسلم عام الخندق وقدم مهاجرا وقيل اول مشاهده الحديبية روى زيد بن اسلم عن ابيه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال لابنه عبد الرحمن وكان يكنى ابا عيسى وما ابو عيسى فقال قد اكتنى بها المغيرة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر رضي الله عنه للمغيرة اما يكفيك ان تكنى بابي عبد الله فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كناني فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلم يزل يكنى بابي عبد الله حتى هلك وكان المغيرة رجلا طوالا داهية اعور اصيبت عينه يوم اليرموك وتوفي سنة خمسين من الهجرة بالكوفة ووقف على قبره مصقلة بن هبيرة الشيباني فقال

ان تحت الاحجار حزما وجودا ... وخصيما الد ذا مغلاق
حية في الوجار اربد لا ينفع السليم منه نفثة الراقي

ثم قال اما والله لقد كنت شديد العداوة لمن عاديت شديد الاخوة لمن آخيت وروى مجالد عن الشعبي قال دهاة العرب اربعة معاوية بن ابي سفيان وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وزياد فاما معاوية فللاناة والحلم واما عمرو فللمعضلات واما المغيرة فللمبادهة واما زياد فللصغير والكبير وحكى الرياشي عن الاصمعي قال كان معاوية يقول انا للاناة وعمرو للبديهة وزياد للصغار والكبار والمغيرة للامر العظيم قال ابو عمر يقولون ان قيس بن سعد بن عبادة لم يكن في الدهاة بدون هؤلاء مع كرم كان فيه وفضل قال حدثنا سعيد بن سعيد نا عبد الله بن محمد بن علي نا محمد بن قاسم نا ابن وضاح نا سحنون عن ابن نافع قال احصن المغيرة بن شعبة ثلاثمائة امرأة في الاسلام قال ابن وضاح وغير ابن نافع يقول الف امرأة قال ابو عمر ولما شهد على المغيرة عند عمر عزله عن البصرة وولاه الكوفة فلم يزل عليها حتى قتل عمر فاقره عثمان عليها ثم عزله فلم يزل لذلك الى ان قتل واعتزل صفين فلما كان تحكيم الحكمين لحق بمعاوية فلما قتل علي وصالح معاوية الحسن ودخل الكوفة ولاه عليها وتوفي سنة خمسين وقيل سنة احدى وخمسين بالكوفة اميرا عليها لمعاوية واستخلف عليها عند موته ابنه عروة وقيل استخلف جريرا فولى معاوية حينئذ الكوفة زيادا مع البصرة وجمع له العراقين وتوفي المغيرة بن شعبة في الكوفة في داره بها في التاريخ المذكور واما ابن المغيرة فانه مبهم في هذه الرواية وللمغيرة ولدان اسم احدهما عروة واسم الآخر حمزة كلاهما روى عنه المسح على الخفين وهذا الجمع بين المسح بالناصية وعلى العمامة وعلى الخفين مروي من طريق حمزة بن المغيرة عن ابيه مطولا ومختصرا رواه عنه بكر بن عبد الله المزني مطولا من رواية حميد عن بكر ورواه سليمان التيمي عن بكر بن عبد الله عن ابن المغيرة هكذا مبهما كما رويناه

بلغ

بياض في الاصل [illegible] سطر

الوجه الثاني

في تصحيحه وقد ذكرنا ان مسلما اخرجه ورواه له من طريق ابن شهاب عن حمزة ومن طريق التيمي عن بكر بن عبد الله وذكر الطرطوشي في اللوامع حديث حمزة عن ابيه انه اخرجه ابو عبد الرحمن عن عمرو بن علي وحميد بن مسعدة عن يزيد بن زريع عن حميد عن بكر المزني عن حمزة قال واظنه وهم فيه فان مسلما اخرج بهذا الاسناد عن عروة بن المغيرة قال وقد تقدم في ترجمة عروة قلت الطرطوشي مخطئ ونصب وقد خرج ابو عوانة في مسنده من حديث مسدد عن يزيد بن زريع عن حميد عن بكر بن عبد الله المزني عن حمزة بن المغيرة بن شعبة عن ابيه مطولا وفيه ومسح بناصيته ومسح على الخفين وعلى العمامة منها هكذا مختصرا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ومسح مقدم راسه ووضع يده على العمامة او مسح على العمامة واما رواية مسلم بهذا الاسناد من جهة عروة بن المغيرة بهذا اللفظ فالوهم على الطرطوشي [illegible] واخرجه ايضا النسائي من حديث [illegible] عن اسمعيل بن محمد بن سعد عن حمزة بن المغيرة واخرجه ايضا الترمذي وابو داود

بياض نحو [illegible] سطر في الاصل

الوجه الثالث

الناصية مقدم الراس قال الجوهري الناصية واحدة النواصي ونصوته قبضت على ناصيته قالت عائشة رضي الله عنها ما لكم تنصون ميتكم اي تمدون ناصيته كأنها كرهت تسريح راس الميت والناصاة الناصية لغة طي وقال

لقد اذنت اهل اليمامة طي ... بحرب كناصاة الحصان المشهر

قلت ومن مجاز هذا النواصي للقوم لمعنى اشرافهم

بياض نحو سطر في الاصل

الوجه الرابع

في شيء من العربية وفيه مسالتان الاولى تقدم في حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه في قوله [illegible] من جعل الباء في معنى [illegible] وما يتبع ذلك ومثله نقول ههنا الثانية الواو تقتضي الجمع لا الاجماع وقد نقل عن بعضهم انها تقتضيه [illegible] ايضا وقد غلط ونسب الى الرازي وقد قدمنا ان الجمع [illegible] وعليه في الحجر عند [illegible] ذلك ان شاء الله تعالى

الوجه الخامس

في الفوائد والمباحث وفيه مسائل الاولى اختلف الفقهاء في القدر الكافي في مسح الراس وقد حصل من المذاهب الاول انه لا يكفي فيه الا مسح جميعه وهو مذهب مالك رحمه الله والثاني انه يكفي مسح الناصية وهو مذهب اشهب من المالكية ورواية عن ابي حنيفة وروي عنه قدر ثلاثة اصابع والثالث انه يكفي مسح الثلثين وهو قول ابن مسلمة من المالكية والرابع ان اقتصر على مسح الثلث اجزاه وهو قول ابي الفرج من المالكية قال بعض اكابرهم وهذا [illegible] والخامس انه يجزي ما انطلق عليه اسم المسح وهو مذهب الشافعي رحمه الله والسادس انه لا يكفي اقل من ثلاث شعرات وهو قول بعض الشافعية واما ترجمتنا المسالة بالاختلاف في القدر الكافي ولم نترجمها بالاختلاف في القدر الواجب لان بعضهم مثلا [illegible] على طريقة المالكية ادعى انه لا يلزم من القول بوجوب مقدار المسح او مقداره عدم الاكتفاء بما دونه وان كان هو القياس لمعارضة [illegible] الاصحاب ومراعاة الخلاف والمسامحة في ترك بعض ما وقع [illegible] وهذا الاخير ضعيف وقد تشبه هذه المسامحة بعدم نقض حكم القاضي بعد وقوعه وهو تشبيه ضعيف ايضا

الثالثة انا مامورون بوجوب الاستيعاب وعدم الاكتفا بما دونه فهو ظاهر الكتاب العزيز واستدل
على ذلك بوجوه احدها ان الحكم المعلق باسم يقتضي تعلقه بجملته كاكلت الرغيف وغسلت اليد
وكان هذا الذي اعتمده مالك رحمه الله فانه روي انه سُئل عمن مسح مقدم راسه هل يجزيه
فقال ارايت لو غسل بعض وجهه وثانيها صحة الاستثنا فيقول امسح براسك او امسح
راسك الا بعضه والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وثالثها التاكيد بما يدل على الجملة كامسح
براسك كله او جملته والذي يعترض به على هذا اما ادعى ان الباء للتبعيض وقد انكره ابن جني
وقال قولهم ان الباء للتبعيض شي لا يعرفه اهل اللغة وربما استدل ببعض ما ذكرناه على ان الباء ليست
للتبعيض لتاكيد كل اللزوم والنص على هذا التقدير واما القائلون باجزاء الناصية فعمدتهم
هذا الحديث وهو ظاهر فيه وبعد ذلك وجب الجمع عن الاستدلال به بحمله على الضرورة
الداعية اليه والقضية قضية حال لا عموم فيها ولا تقع الا على وجه واحد قال بعضهم يجوز
ان يكون عن تجديد او عذر واذا احتمل ذلك لم يكف في الاحتجاج مجرد الفعل دون نقل الوجه الذي
عليه وقع وربما قيل لو كان هناك عذر لنقل واجاب بعض الاولين عنه من وجهين
احدهما انه لا يلزم الراوي نقل كل امر يعلمه مما يتعلق بالفعل كما لا يلزمه نقل صفات الانا الذي
توضا منها والمجلس الذي كان فيه والوقت والصلاة التي توضا لها وغير ذلك وهذا ضعيف
لان ما ذكره في عدة لا يتعلق به شي من الحكم الذي يحتاج اليه في حقيقة الطهارة الرابعة الحكم
بخلاف هذا فانه يتعلق به الاكتفا بالبعض ظاهرا فكان من حقه نقله والثاني ان الراوي
قد لا يعلم العذر فلا يلزمه نقل ما لا يعلمه وعدم علمه به لا يخرجه عن الاحتمال فيقول له الخصم
واحتماله ايضا لا يزيل عدم الظهور ولا الاصل ولا شك ان الاصل عدم الضرورة واما
من قال باجزاء الثلث فان كان من طريق تحقيق الحكم في الاكثر على الاول فلا شك انه مخالف
للقياس وظاهر النص لا سيما اذا سلم ان الاصل هو وجوب الكل فلا معنى لهذا القول الا
التمسك بالاستحسان او ربما عنه مضطرب فانه لا يطرد الاكثر مقام الاول في كل مكان
ونظائر ذلك الكثير لا يحصى فان ادعى ان هذا من قبيل ما يلغى فيه بالاكثر ويجعله الباقي فالمذهب
ضعيف وكذلك من قال يلغى الثلث والذي يسمع في تعليله انه اخذ بالحديث الذي فيه
والثلث كثير وهذا اولا اخر حديث ورد والحديث بغير العموم في هذا المحل والعموم يخصص
بالقرائن وبوارها السياق ثم يضعف بكثرة التخصيصات في اخر الثلث ويبنا الحكم على ذلك
بما لا يحصى من الصور ثم يضعف بانه يحتاج الى مقدمتين احداهما ان الثلث كثير
والثانية ان الكثير يلغى به في مسح الراس فيمتنع ان الثلث يلغى به في مسح الراس والثانية
ممنوعة لا دليل عليها فبطل اثباتها فانه لا تصريح بها على ولا لفظ يرشد اليها فالمذهب
واه لا سيما وقد اضطرب مذهب مالك واصحابه في احاد الصور ففي بعضها منع
الثلث الحاقا له بالكثير وفي بعضها لا واما من قال بالثلثين اما بان له ما يطلق عليه المسح
فالمذكور في تقريره وجهان احدهما ما يتعلق بالباء وكونها للتبعيض وهو شي ينكره
عند المتقدمين من اهل العربية واللغة وقد حكينا انكاره عن ابن جني وعن ابي بكر عبد العزيز
الفقيه انه قال سالت ابن دريد وابن عرفة وابن درستويه عن الباء اهي للتبعيض فقالوا
لا نعرف ذلك في اللغة قال الحافظ الفقيه ابو عمرو بن الصلاح رحمه الله فيما نسب اليه
ويقول هولاء ما ذكره ابن جني على من يجعل الباء للتبعيض وموهم قول من قال من

اصحابنا

اصحابنا في قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم ان الباء للتبعيض فيه وقال بعض رؤسا النحويين في
عصرنا

بياض بمقدار اربعة اسطر بالاصل

والثاني ان الاسم يطلق عليه وانطلاق الاسم وحصول المسمى المامور به يكفي في الخروج عن
الخروج عن العهدة وقد نوزع في هذا او ادعي ان اطلاق المسح بالراس لا يفهم منه الا المسح بجميعه
دون الاقتصار على بعضه ولقائل ان يقول في تقرير هذا الحرف حصول المسمى واللفظ الدال على
المطلوب يكفي في الاكتفا والاجزا الا اذا كان الحكم معلقا بالمسمى اما اذا كان معلقا بمقيد فانه
يحصل فيه المسمى واللفظ الدال على المطلوب بقيده لان المطلوب يحصل المقيد ولا يكفي
في حصول الاجزا انه لا يتسلط ما يتعلق به الامر من القيد بيانه انه اذا تعلق الامر والخبر
والخبر بمقيد فانه بفعل ذلك المقيد يحصل المسمى ولا يحصل الامتثال به ولا المقصود من
الاخبار فانه اذا قيل اعتق رقبة مومنة فاذا اعتقها صدق المطلوب وهو انه اعتق رقبة و
هذا المطلوب لا يكفي في حصول الامتثال وكذلك اذا قيل فلان سارق الماية فالمسمى حاصل
وهو كونه سارقا ولا يحصل المقصود من الخبر بكونه سرق الماية اذا ثبت هذا فيقال
لمن قال ان المسمى حاصل فيحصل الاكتفا به اما ان تدعي ان الحكم يتعلق بالمسمى حتى يلزم الاكتفا بمجرد
حصول المسمى من المسح او تدعي انه متعلق بمقيد فيحصل الاكتفا بالمسمى فان ادعيت الاول فهو ممنوع
لان المامور به المسح المضاف الى الراس وان ادعيت الثاني فلا يلزم حصول الاكتفا والاجزا
بحصول المسمى كما ذكرناه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الباء ظرفية ويتعلق الامر بالمسح
مطلقا فيكتفى بحصول المسمى قلنا لو كان كذلك لكان المامور مسحه محذوفا والظرفية
والظرفية لذلك المسح لا تقتضي تعلق المسح بالراس فلا يكون في الاية حينئذ دليل على
الامر بمسح الراس لان الظرفية لا تقتضي المباشرة المطلوبة في المسح الذي يتوقف
الاجزا عليها كما اذا قلنا ربك بالبصرة واشباهه وذلك باطل بالاتفاق وخلاف ما اجمع
الناس من دلالة الاية وتعلق الامر فيها بمسح الراس

بياض بنحو سبعة اسطر بالاصل

واما من قال يوقف الاجزا على ثلاث شعرات فانه عول على صيغة الجمع في برؤوسكم
ويخرج ذلك من قول من قال لا يجزي في حلق الراس في الحج او العمرة الا ثلاث شعرات لاجل الجمع
فان كان معوله على صيغة الجمع في برؤوسكم فهو ضعيف جدا فان الخطاب للجمع معلق
بصيغة الجمع في الراس ومثل هذا لا يقتضي صيغة الجمع في المتعلق كما لو قيل ركب الناس
دوابهم ولبسوا ثيابهم واقرب ما في هذا انه يجعل اسم الروس يطلق على الشعور وهو مجاز
بعيد وان اراد به نفس هذا الحكم على ذلك بما جاء في تشبيهي فان اخذ الاصل مسلما
بعد تقرير ذلك الشرط ان لا يكون معتمد الاصل صيغة الجمع المتعلقة بحلق الراس فانه ان
كان هو المعتمد في الاصل وهو فاسد فهو قياس على فاسد على انه يكون في الاصل اقرب

من هذا النوع لاشتمال لفظ الحلول للشعر حال المسح وان لم يكن هو المعتمد في الاصل وهو قياس شبهي
ضعيف دون ضعف الاسناد الى صيغة الجمع والحلول لصورة اولى الثالث الذين قالوا
ان الباء للتبعيض من قولهم الفرق بين الفعل المتعدي بنفسه والمتعدي بحرف الجر وقالوا ان المتعدي
بنفسه يكون الباء فيه للتبعيض لانها لو لم تكن لذلك لكانت زائدة والاصل عدم الزيادة في الكلام ويعترض
عليهم بوجهين احدهما منع الملازمة من عدم كونها للتبعيض وكونها زائدة وهذا فيه امران احدهما ما
ذكره القاضي ابو بكر ابن العربي وهو كونها تفيد الدلالة على ممسوح به وجعل الاصل فيه امسحوا رؤوسكم الماء
فيكون من باب المقلوب اي امسحوا الماء رؤوسكم وانشد الاستشهاد للقلب ه
كنواح ريش حمامة نجدية ومسحت باللثتين عصف الاثمد ه هذا معنى ما ذكر الامر الثاني
ما ذكره بعض المتاخرين من المالكية وناقشهم [illegible] لذا سلمنا ان الاصل عدم الزيادة فنقول الاصل
متروك اذا دل الدليل على تركه وقد دل وهو عدم ثبوت كون الباء للتبعيض في لغة العرب سوى ما
رجع اليه من قول من يجب الرجوع الى قوله من اهل هذا الشان والاعتماد في مثل هذا انما هو على اقوال
المتقدمين المطلعين في الاستقصاء مبالغة توجب الرجوع الى قولهم وانما قال [illegible] في الحرف وقد
ذهب [illegible] في لسان العرب لا [illegible] فالمنع من حملها عليها اعتمادا على الاصل الاقوى وانما طريق
اثبات اللغة النقل

الرابع اجاز احمد المسح على العمامة وذكر اصحابه خلافا في ان المسح عليها موقت كالمسح
على الخفين اولا وفي انه هل يشترط ان يكون محنكة وذهب الظاهرية الى جواز المسح عليها ايضا وظاهر
الكتاب العزيز ينافي الجواز بتعلق المسح بالراس ولا يخرج عن العهدة بالمسح على غيره وهم يستدلون
بالاحاديث الدالة على مسح النبي صلى الله عليه وسلم على العمامة وهذه الاحاديث على قسمين احدهما
ما قرنت المسح على الناصية والثاني ما لم يقرن به ذلك كالذي روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على
الخفين والخمار وهو صحيح وكالذي روي من امره صلى الله عليه وسلم في المسح على العصائب
والتساخين وتفسير العصائب بالعمائم وهذا الحديث الذي [illegible] فما ورد فيه المسح على العمامة
بالمسح على الناصية ذكر [illegible] اذا استدل به على جواز المسح على العمامة اعترض عليه بحجة
من يرى عدم وجوب تعميم الراس بالمسح بانه قد تأدى الفرض ولا يبقى دليلا على جواز المسح
على العمامة حيث امتثل ذلك الفرض وهذا يعود الى ما قلناه في غير هذا الموضع من الفرق
بين الجمع في الخبر والخبر عن الجمع وهذا الاعتراض يصح اذا كان الخبر اخبارا عن الجمع وهو
الظاهر من الحديث وان لم يرجح هذا ان يكون جائزا اعني كونه اخبارا عن الجمع ولم يجز
المسح على العمامة مطلقا الا اذا كان جمعا في الخبر وهو ممنوع فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث
على من يرى عدم وجوب التعميم واما من يرى وجوب التعميم فظاهره فيه احتمال حمله
على العذر وقد ورد ما يدل عليه وان الاصل عدمه واما الاحاديث المطلقة فيمكن ان يحمل
على حالة الضرورة او يحمل الاطلاق لاختصار على الفعل على صورة الجمع في المخبر عنه وقد بينا انه لا
يقوم على جواز المسح على العمامة مطلقا من الحديث الذي جمع فيه بين المسح على الناصية
وبين المسح على العمامة فاذا حملت الرواية المطلقة على الجمع في المخبر عنه لم يبق دليل على
جواز المسح مطلقا الا انه خلاف ظاهر الاطلاق ويظهر ايضا في الاحاديث المطلقة
احتمال العذر والضرورة وهذه الاحتمالات وان كانت على خلاف ظاهر الاطلاق

فقد

فقد رجح التاويل بها التمسك بظاهر القرآن وهو يتمسك بلفظ يقتضي وجوب مباشرة الراس
بالمسح وليس من باب الفعل الذي يتطرق اليه الاحتمال لعدم عمومه فيحمل الحديث الذي فيه الامر
بالمسح على العصائب والتساخين اقوى لانه قول لا حكاية حال واحتمال التخصيص فيه متطرق
اليه لانه حكم يتعلق بمخصوصين مطلوب في احوالهم لجاز ان يكونوا من اولي الضرورة

[illegible] بالاصل

الخامس الذي يقتضيه الفقه [illegible] بمسح بعض الراس في الغسل بمسحه ولو عسر عليه تنحية
ما على راسه من عمامة وغيرها ومسح من الراس قدر ما يجب كمل بالمسح على العمامة بدلا من
تنحيتها فان قالوا الاولى ان المسح من الراس الناصية مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
بناصيته وعلى عمامته ولقائل ان يقول اذا تعلق الحكم بالاستيعاب فهو بالنسبة الى الوجوب
والاستحباب على حد سواء فلا تنافي الاستحباب الا بما ذكره في الوجوب لان الذي علق
عليه الحكم منتف في الاستيعاب في الوجوب معا وهو مسح كل الراس فان رخص هذا
الحكم اعني المسح على العمامة بحال العسر فهو تخصيص لا دليل عليه من اطلاق الخبر ولا يمكن التخصيص
فيه بالعسر الا بدليل وان اخذ مطلق الاحتمال بعد فلا مثله في رتبة الوجوب اذ الاحتمال
موجود فيه السادسة اذا احتيج الى التكميل بالمسح على العمامة فهل يرجح استيعاب
المسح على الناصية على مطلق الاكتفاء بمسح بعض الراس الذي نقلناه انه عن هذا المصنف
الشافعي وما يفهم منه ذلك والاستدلال عليه بالحديث ظاهر اذا قيل به والله اعلم
السابعة اذا لم يرد استيعاب مسح الراس ولا المسح على العمامة لعدم العسر
في نزعها فهل يقال باستحباب المسح على الناصية دون الاقتصار على اقل ما يجزئ لا يبعد ذلك بالدليل
من الحديث فيه ظاهر لكن بعد ان يجرد عدم ارادة على العمامة وعسرها عن الاعتبار واما
اذا لم يجرد ففيه نظر وربما يقال انه اقرب الى كمال الاستحباب فيكون بعض المطلوب
لكنه لا يدل على تعلق الحكم بخصوص الناصية لاشتراك ما يؤدي معها في هذا المعنى ه
الثامنة ان رجح الدليل على جواز المسح على العمامة فاشتراط التوقيت لا يقوى
لدلالة الاطلاق على الجواز ولا احتياج الى التوقيت الا دليل القياس على المسح على الخفين وهو
ضعيف وعند الطبراني حديث عن ابي مسلم عن شهر بن حوشب عن ابي امامة ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الخفين والعمامة ثلاثا في السفر ويوما وليلة في الحضر وعن [illegible]
انه سئل احمد عن حديث مروان ابي سلمة عن شهر بن حوشب عن ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يمسح المسافر على الخفين والخمار ثلاثة ايام ولياليهن والمقيم يوما وليلة قال احمد ليس
بصحيح فاذا لم يكن صحيحا لم يستند اليه ويمكن ان يكون القائل به انما يستند الى هذا الحديث
استند الى القياس التاسعة اشتراط تحنيكها لا دليل في الظاهر والاطلاق عليه ويمكن
ان يكون على امرين احدهما اعتبار المشقة المرجحة للخروج عن الاصل الذي هو مسح الراس اما
باعتبار المصلحة المرسلة او القرب من المسح على الخفين والثاني اعتبار الفعل العادي
في المقصد والتخصيص بالعادة العربية المحكية وقد جاء في حديث النهي عن الاقتعاط وهو
عدم تحنيك العمامة على ما روي وسيأتي العاشرة في جواز المسح على الخمار
وسيأتي في بابه والله اعلم ه

الحديث الخامس عشر

وعند الطحاوي من حديث شهر بن حوشب عن أبي أمامة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح أذنيه مع الرأس وقال الأذنان من الرأس. **الكلام** عليه من وجوه: **الأول** في التعريف فنقول قد تقدم حال أبي أمامة وحال شهر بن حوشب. وأفادت هذه الرواية لتصريحها بمسح الأذنين مع الرأس بخلاف الحديث المتقدم الذي ليس فيه إلا الأذنان من الرأس فإنه يحتمل الدلالة لأن يكون المراد بكونهما منه إثبات الحكم بمجرد المسح وأن يكون المراد إثبات الحكم في وجوب المسح وأن يكون المراد مسحهما مرة واحدة ولما كانت الدلالة محتملة أتى بهذا المصرح في هذا الحكم والمالكية رحمهم الله قد فرقوا بين كونهما من الرأس وبين كونهما ممسوحين بماء الرأس فقالوا بالأول ونفوا الثاني فقالوا إنهما من الرأس ويجدد الماء لهما فأثبتوا كونهما من الرأس للحديث وأخرجوا تجديد الماء لهما عن حكم كونهما من الرأس بالدليل الذي دلهم على التجديد وسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

الوجه الرابع في الفوائد والمباحث وفيه مسائل: **الأولى** أبو حنيفة رحمه الله يرى مسحهما بماء الرأس على مقتضى هذا الحديث وله اعتضاد بأحاديث أخر منها ما يصرح بالإجماع ومنها ما يظهر منه ذلك فمن المصرح ما ذكره الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده في كتابه في حديث ابن عباس رضي الله عنه فمسح بماء رأسه وأذنيه ومن المحتمل حديث الربيع بنت معوذ قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ قالت فمسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه مرة واحدة وهو عند أبي داود من رواية عباد بن منصور وفيها ومسح برأسه وأذنيه مسحة واحدة وهو عند أبي داود أيضا وإسنادهما حسن أو صحيح قال يحيى بن معين يرمون عباد بن منصور وغير واحد يحتج بعبد الله بن محمد بن عقيل وإلى الوطن يرجع الحديث الثانية

بلغ اوحد

بلغ اوحد

بلغ اوحد

الحديث السادس عشر

روى البيهقي رحمه الله من حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذي أخذ لرأسه وقال بعد إخراجه وهذا إسناد صحيح. **الكلام** عليه من وجوه: **الأول** في التعريف فنقول أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي أبو بكر البيهقي الحافظ الأصولي الفقيه ذو التصانيف العديدة المفيدة ككتاب السنن الكبير وكتاب معرفة السنن وكتاب الآداب والأدعية وغير ذلك سمع

لعله معرفة السنن او دلائل النبوة

الوجه الثاني في تصحيحه وقد ذكرنا أن البيهقي قال إنه إسناد صحيح فلنذكر في ذلك في الكتاب والبيهقي أخرجه عن أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ عن أبي الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس عن عثمان بن سعيد الدارمي عن الهيثم بن خارجة عن عبد الله بن وهب قال أخبرني عمرو بن الحارث عن حبان بن واسع الأنصاري أن أباه حدثه أنه سمع عبد الله بن زيد يذكر أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذي أخذ لرأسه قال البيهقي وكذلك روي عن عبد العزيز بن عمران بن مقلاص وحرملة بن يحيى عن ابن وهب.

الوجه الثالث استدل به الشافعي والمالكي على تجديد الماء للأذنين وتجعل مسألة خلاف بينهم وبين الحنفية وينبغي أن ينظر في تحرير الخلاف فإن كان في أن السنة مسحهما مع الرأس أو تجديد الماء لهما فلا يستمر الدليل على ذلك لأحد الفريقين بالحديثين اللذين يمسك بهما لإمكان الجمع بين فعلين لا تعارض فيهما وليس في المحكي أحد الحديثين ما يقتضي الترجيح لأحد الأمرين على الآخر لفظا من حيث هو هو لأنه ليس فيه إلا الفعل وقد بينا أنه لا تعارض فيه ولا يقتضي للترجيح وأما الترجيح بأمور خارجة عن لفظ الحديثين فلسنا له ولا هو من وظيفتنا ولا نريد أن يكون الخلاف في أن ضد ما اختاره أحد الفريقين مكروه أو مخالف للسنة فالفعل الذي تمسك به خصمه ينفي ذلك ولا يمكن أن يكون الخلاف في الجواز حتما. **الثانية** الشافعية يستنون مسح الصماخين بماء جديد وحكي عن بعضهم رحمه الله وليس لفظ الحديث يدل عليه سواء قلنا إن الصماخ يدخل تحت مدلول الأذن أو لم يدخل لأنه إن لم يدخل فلا دلالة فيه على الصماخين فيحتاج إلى دليل خصوصهما وإن قلنا فظاهر اللفظ يقتضي تعلق الحكم بالأذنين فيدخل تحته مسح الصماخين ويقتضي اللفظ حملهما على التجديد فعلى التقدير الأول القصور عن الدلالة وعلى الثاني يقتصر عن الحكم فلا بد من دليل قال بعض الشافعية وحكي قول أنه يلقي مسحه بنفسه بلل الأذن لأن الصماخ من الأذن ولعله يحتاج إلى ما ذكرناه من أن الحكم متعلق بالأذن فإذا لا دليل في اللفظ على تجديد الماء للصماخين. **الثالثة** ظاهر الحديث يقتضي تجديد الماء وذكر بعض الشافعية في مسح الأذنين تجديدا أنه ليس من الشرائط أن يأخذه جديدا حتى لو أمسك بعض أصابعه من البلل المأخوذ لمسح الرأس ومسح به الأذنين تأدت هذه السنة وظاهر الحديث الذي ذكرناه يقتضي خلافه لقوله فأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذي أخذ لرأسه وهذه الصفة التي ذكروها تقتضي أن الماء الذي مسح به الأذنين هو الماء الذي أخذه لرأسه.

الرابعة مقتضى الحديث لا يزيد على مسح الأذنين بماء جديد ويقتضي أن يكتفى بالمسمى وما زاد على ذلك من كيفيته يذكر ليس من مقتضى الحديث فإن أريد الاستحباب الشرعي لهيئة مخصوصة فيحتاج إلى دليل وعند الدارقطني رحمه الله من طريق مسلم بن خالد عن ابن عقيل في حديث الربيع رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح رأسه ومقدمه ومؤخره وصدغيه ثم أدخل أصبعيه السبابتين فمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما وهذا يقتضي زيادة على مطلق المسح في الكيفية وظاهره تعلقه بالأذن.

الخامسة إذا دل على كيفية في مسح الأذنين فهذا يدل على أصل مسح الأذنين والأحاديث التي في الصحيحين في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعرض فيها لذكر الأذنين وإنما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما مصرحا به وهو مما يدل عليه بهذا الحديث على غير الدلالة التي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

السادسة كما يدل على مسحهما فهو يدل على مسح الظاهر والباطن لأن الاسم

تمام ورقة من الاصل

خفية للعصور وقد ورد مصر حاله

الحديث السابع عشر وفي حديث عمرو بن عبسة الطويل عند
الدارقطني ما منكم من احد يقرب وضوءه فيمضمض ويستنشق وينتثر الا خرجت خطايا وجهه
وفيه وخياشيمه وفي الحديث ثم يغسل قدميه الى الكعبين كما امره الله وهذه اللفظة اخرجها ابن خزيمة
في صحيحه ايضا اعني قوله كما امره الله واصل الحديث عند مسلم الكلام عليه من وجوه
الاول في التعريف بعمرو بن عبسة بن عامر بن خالد بن غاضرة بن عتاب ويقال عتاب بن
امرئ القيس بن بهثة بن سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان بن مضر بن نزار السلمي
ابو نجيح وقيل ابو شعيب وابوه عبسة بفتح العين المهملة تليها باء موحدة مفتوحة ثم سين مهملة
مفتوحة ايضا لا اختلاف فيه بين ارباب الحديث في الاسماء والتواريخ والسير والمؤتلف ومن
صحفه الفقهاء او الطلبة من يحلونا بين العين والباء وهو خطأ لمن يصحف فنبه لذلك نحو
عليه ولولا التنبيه عليه لم يذكر وغاضرة في نسبه بالغين المعجمة وبعد الالف ضاد معجمة ثم راء مهملة
وبهثة بضم الموحدة وسكون الهاء ثم المثلثة على وزن غرفة وسليم بضم السين وفتح اللام
وخصفة بفتح الخاء المعجمة والصاد المهملة وعيلان بالعين المهملة ونجيح في كنيته بفتح النون
وكسر الجيم واخره حاء ويقال ان عمرا كان اخا ابي ذر لامه قال ابو نعيم الحافظ عمرو بن عبسة
السلمي ابو نجيح قدم مكة على النبي صلى الله عليه وسلم فلقيه بعكاظ ورآه مستخفيا من قريش في اول
الدعوة وهو يقول انا ربع الاسلام ثم رجع الى ارضه وقومه بني سليم فقام بها حتى مضى بدر واحد
والخندق ثم قدم المدينة فنزلها وكان قبل ان اسلم يعتزل عبادة الاصنام ويراها باطلا وضلاله
حدث عنه من الصحابة ابو امامة الباهلي وعبد الله بن مسعود وسهل بن سعد ومن التابعين ابو ادريس
الخولاني وسليم بن عامر وابو ظبية وكثير بن مرة وعدي بن ارطاة وجبير بن نفير ومعدان بن ابي طلحة
واما الدارقطني فهو ابو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار بن
عبد الله البغدادي ثم الدارقطني نسبة الى دار القطن محلة ببغداد عالم بالصناعة كان وعلم
من الحفاظ شهيرا وفريدا في زمنه عزيزا وعديم النظير له ذكره في هذا العلم فارسا ونفعه
الله بما القاه منه معتمدا وثابتا قال الحافظ ابو بكر احمد بن علي الخطيب في تاريخه كان فريد بعلم
دهره وفريد عصره ونسيج وحده وامام وقته انتهى اليه علم الاثر والمعرفة بالحديث واسماء
الرجال واحوال الرواة مع الصدق والامانة والفقه والعدالة وصحة الاعتقاد وسلامة
المذهب والاضطلاع بعلوم سوى علم الحديث وقال الخطيب ايضا ثنا ابو الوليد سليمان بن
خلف الاندلسي قال سمعت ابا ذر الهروي يقول سمعت الحاكم ابا عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ
وسئل عن الدارقطني فقال ما رأى مثل نفسه قال الخطيب سمعت القاضي ابا الطيب طاهر بن
عبد الله الطبري يقول كان الدارقطني امير المؤمنين في الحديث وما رأيت حافظا ورد
بغداد الا مضى اليه وسلم عليه يعني سلم له التقدم في الحفظ وعلو المنزلة في العلم وقال
الخطيب ايضا حدثنا الصوري قال سمعت عبد الغني بن سعيد الحافظ بمصر يقول احسن
الناس كلاما على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة علي بن المديني في وقته وموسى
بن هارون في وقته وعلي بن عمر الدارقطني في وقته وقال الخطيب ايضا ثنا البرقاني قال
كنا نسمع عبد الغني الحافظ كثيرا اذا حكى عن ابي الحسن الدارقطني شيئا يقول استاذي
فقلت له في ذلك فقال وهل تعلمنا هذين الحرفين من العلم الا من ابي الحسن الدارقطني قال
قال لنا البرقاني وما رأيت بعد الدارقطني احفظ من عبد الغني بن سعيد وقال

الخطيب انبأنا الازهري قال لما دخل ابو الحسن يعني الدارقطني مصر كان بها شيخ علوي من اهل
مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له مسلم بن عبيد الله وكان عنده كتاب النسب عن
الخضر بن داود عن الزبير بن بكار وكان مسلم احد الموصوفين بالفصاحة المطبوعين على العربية
فسأل الناس ابا الحسن ان يقرا عليه كتاب النسب ورغبوا في سماعه بقراءته فاجابهم الى ذلك
واجتمع في المجلس من كان بمصر من اهل العلم والادب والفضل فحرصوا على ان يحفظوا على ابي الحسن
لحنة او يظفروا منه بسقطة فلم يقدروا على ذلك حتى جعل مسلم يعجب ويقول وعربية
ايضا وقال الخطيب ايضا وحدثنا الازهري قال بلغني ان الدارقطني حضر في حداثته مجلس
اسمعيل الصفار فجعل ينسخ جزءا كان معه واسمعيل يملي فقال له بعض الحاضرين لا يصح سماعك
وانت تنسخ فقال الدارقطني فهمي للاملاء خلاف فهمك ثم قال تحفظ كم املى الشيخ من حديث
الى الان فقال لا فقال الدارقطني املى ثمانية عشر حديثا فعددت الاحاديث فوجدت كما
قال ابو الحسن الحديث الاول منها عن فلان ومتنه كذا والحديث الثاني عن فلان عن فلان
ومتنه كذا ولم يزل يذكر اسانيد الحديث ومتونها على ترتيبها في الاملاء حتى اتى على اخرها فعجب
الناس منه او كما قال وقال الخطيب سمعت عبد الملك بن محمد بن عبد الملك بن بشران يقول
ولد الدارقطني في سنة ست وثلثمائة وقال لي عبد العزيز الازجي توفي الدارقطني
يوم الاربعاء لثمان خلون من ذي القعدة من خمس وثمانين وثلثمائة وقال اخرون سقط حرف
محمد بن طاهر الدقاق في ابي الحسن الدارقطني رحمه الله
جعلناك فيما بيننا ونبينا وسيطا فلم تكذب ولم تتخوب
وانت الذي لولاك لم يعلم الورى ولو جهدوا ما صادق من مكذب

الوجه الثاني

في اسناد الحديث على الوجه وقد رواه الدارقطني
من حديث ابي الوليد قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا شداد ابو عمار وقد ادرك نفرا من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم قال قال ابو امامة يا عمرو بن عبسة باي شيء تدعي انك ربع الاسلام قال فذكر الحديث
بطوله قال عمرو بن عبسة قلت يا رسول الله اخبرني عن الوضوء قال ما منكم من رجل يقرب
وضوءه ثم يمضمض ويستنشق وينتثر الا خرجت خطاياه من فيه وخياشيمه مع الماء ثم يغسل وجهه
كما امره الله الا خرجت خطايا وجهه من اطراف لحيته مع الماء ثم يغسل يديه الى المرفقين
الا خرجت خطايا يديه من انامله مع الماء ثم يمسح راسه الا خرجت خطايا راسه من اطراف
شعره مع الماء ثم يغسل قدميه الى الكعبين كما امره الله الا خرجت خطايا رجليه من اصابعه
مع الماء ثم يقوم فيحمد الله ويثني عليه بما هو اهله ثم يركع ركعتين الا انصرف من ذنوبه
كهيئته يوم ولدته امه ورواه الدارقطني ايضا عقيب اسناد ذلك عن عليج عن موسى
بن هرون عن يزيد بن عبد الله بن يزيد بن ميمون بن مهران الحمصي عن عكرمة بن عمار قال
بهذا الاسناد مثله وقال هذا اسناد ثابت وهذا الاسناد الذي ذكره الدارقطني
ومتنه احسن مما ذكرناه وقد ذكرنا في الاصل ان اصل الحديث عند مسلم ولنذكر
رواية مسلم على الوجه فنقول روى مسلم عن احمد بن جعفر المعقري حدثنا النضر
بن محمد حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا شداد بن عبد الله ابو عمار ويحيى بن ابي كثير عن ابي امامة قال

عكرمة

عكرمة ولقي شداد ابا امامة وواثلة وصحب انسا الى الشام واثنى عليه فضلا وخيرا عن ابي
امامة قال قال عمرو بن عبسة السلمي كنت وانا في الجاهلية اظن ان الناس على ضلالة وانهم
ليسوا على شيء وهم يعبدون الاوثان قال فسمعت برجل بمكة يخبر اخبارا فقعدت على راحلتي
فقدمت عليه فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم مستخفيا جرآء عليه قومه فتلطفت
حتى دخلت عليه فقلت له ما انت قال انا نبي قلت وما نبي قال ارسلني الله فقلت
باي شيء ارسلك قال ارسلني بصلة الارحام وكسر الاوثان وان يوحد الله لا يشرك
به شيء قلت من معك على هذا الامر قال حر وعبد قال ومعه يومئذ ابو بكر وبلال ممن امن به فقلت
اني متبعك قال انك لا تستطيع ذلك يومك هذا الا ترى حالي وحال الناس ولكن ارجع
الى اهلك فاذا سمعت بي قد ظهرت فاتني قال فذهبت الى اهلي وقدم رسول الله صلى الله عليه
وسلم المدينة وكنت في اهلي فجعلت اتخبر الاخبار واسال الناس حين قدم المدينة حتى قدم
علي نفر من اهل يثرب من اهل المدينة فقلت ما فعل هذا الرجل الذي قدم المدينة فقالوا الناس اليه سراع
وقد اراد قومه قتله فلم يستطيعوا ذلك فقدمت المدينة فدخلت عليه فقلت يا رسول الله اتعرفني
قال نعم انت الذي لقيتني بمكة فقلت بلى فقلت يا نبي الله اخبرني عما علمك الله واجهله اخبرني
عن الصلاة قال صل صلاة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع
حين تطلع بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلاة مشهودة محضورة
حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلاة فان حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل الفيء فصل فان
الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم اقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فانها
تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار قال فقلت يا نبي الله فالوضوء حدثني عنه
قال ما منكم رجل يقرب وضوءه فيتمضمض ويستنشق فينتثر الا خرت خطايا وجهه وفيه
وخياشيمه ثم اذا غسل وجهه كما امره الله الا خرت خطايا وجهه من اطراف لحيته مع الماء
ثم يغسل يديه الى المرفقين الا خرت خطايا يديه من انامله مع الماء ثم يمسح راسه الا خرت
خطايا راسه من اطراف شعره مع الماء ثم يغسل قدميه الى الكعبين الا خرت خطايا
رجليه من انامله مع الماء فان هو قام فصلى فحمد الله واثنى عليه ومجده بالذي هو له اهل
وفرغ قلبه لله الا انصرف من خطيئته كيوم ولدته امه فحدث عمرو بن عبسة بهذا الحديث
ابا امامة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ابو امامة يا عمرو بن عبسة
انظر ما تقول في مقام واحد يعطى هذا الرجل فقال عمرو يا ابا امامة لقد كبرت سني
ورق عظمي واقترب اجلي وما بي حاجة ان اكذب على الله ولا على رسوله لو لم اسمعه من
رسول الله الا مرة او مرتين او ثلاثا حتى عد سبع مرات ما حدثت به ابدا ولكني سمعته
اكثر من ذلك وهذا الحديث بهذا السياق والطول انفرد باخراجه مسلم عن الجماعة

الوجه الثالث

في شيء من مفرداته وقد يختلف الرواة في
بعض الفاظه وفيه مسائل

الاولى

قوله كنت احتمل ان يحمل على حقيقة الظن وانه
لم يبلغ الى القطع ويحتمل ان يكون الظن بمعنى العلم وعليه حمله بعضهم قال وقول عمرو بن عبسة كنت
في الجاهلية اظن الناس على ضلالة فان الظن قد يطلق على اليقين كما قال تعالى وظنوا انهم
مواقعوها قلت وما يقوي هذا ان الدليل الذي استند اليه من انها لا تضر ولا
تنفع دليل قاطع على بطلان الاهيتها وعبادتها وانما احتجنا ان يكون ظنا لان جمهور عبادها
كانوا على الجزم فجاز ان لا يكون انتهى حسبه الى الجزم بسبب الغلبة في الناس

كنت وانا في الجاهلية اظن ان الناس على ضلالة

واستمرار زمانهم على عادتها وبعض العلماء فرق في وقوع الظن بمعنى العلم بين مواضع الاستعمال فقال
قال ابو محمد بن عطية في قوله تعالى وظنوا انهم مواقعوها والظن لنا بين ان الظن هنا بمعنى اليقين ولو
قال بدل ظنوا ايقنوا لكان الكلام متسقا على مبالغة فيه ولكن العبارة بالظن لا تجي ابدا في موضع
يقين تام قد ناله الحس بل اعظم درجاته ان يجي في موضع علم متحقق لكنه لم يقع ذلك المظنون والا
فقد يقع ولا يكاد يوجد في كلام العرب العبارة عنه بالظن وتامل هذه الاية وتامل قول ابن دريد
فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج **الثانية** يراد بالتلطف ههنا طلب الطريق الموصلة الى الشي في خفاء
وتحرز من مفسدة الاظهار ومنه فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما
فلياتكم برزق منه وليتلطف وقد يستعمل اللطف في تهيئة الاسباب الخفية لوقوع الشي ومنه
ان ربي لطيف لما يشاء وهذا اظهر الى معنى المعدية فالاجر والفرق بينها وبين المعدية بالباء **الثالثة**
قوله جبرا عليه قومه قد روي في هذه اللفظة غير ذلك وذكر بعض الشارحين فقال قوله جرا عليه
قومه هكذا هو في جميع الاصول جرا بالجيم المضمومة جمع جري بالهمز من الجراة وهي الاقدام
والتسلط قال وذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين حرا بالحاء المهملة المكسورة قال ومعناه غضاب
ذوو غم عيل صبرهم حتى اثر في اجسامهم من قولهم حري كعري لغرث يغرث اذا اغتم من امر
عنه والصحيح انه بالجيم **قلت** قال الجوهري وجرى الشي جريا اي يغيض مثل الجري كما تجري
الفرس واجراه الرمان والجارية الافعى التي بعض جسمها من الكر وذلك الخبث ما يكون قال رماك الله
بافعى جارية انتهى قوله وجري مفتوح الكاف كسر الراء يجري كما تجري الفرس كسر الراء والجارية بالحاء
المهملة بهذا المعنى **الرابعة** حصل الجواب من النبي صلى الله عليه وسلم بانه رسول عن السوال
عن النبي وكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا فالجواب بالرسالة جواب عن النبوة ولعل السبب في
ذلك تقريب الامر على السائل مع حصول المقصود فان معنى الرسالة معلوم مفهوم عند العرب
وعندهم لاستعمال الناس له فيما بينهم ومعنى النبوة الشرعية غامض **الخامسة** كسر الاوثان
يحتمل ان يراد به الحقيقة اذا كانت الاوثان هي الاصنام بمعنى تغيير احوالها ويحتمل ان يراد به المجاز
بمعنى ابطال عبادتها وادهاب حرمتها **السابعة** مع هنا متحركة وهي متعينة للظرفية واما الساكنة
فقد قيل فيها بحرفيتها **الثامنة** اذا تعينت للظرفية فمعناها ظرف المكان او الزمان واستعمالها
فيما يقع فيه الاجتماع من الاحوال كالمتابعة ههنا لا داني وعنها مجاز والعلاقة ظاهرة وهي
الاجتماع في الاحوال الشبيهة بالاجتماع في المكان ولا شك ان المراد هو المعنى الثاني اي من يوافقك
على هذا الدين ويجتمع معك عليه **التاسعة** قوله قال حر وعبد يمكن ان يكون لفظ العبد به
ههنا حقيقة لان بلالا كان مملوكا حين اشتراه ابو بكر الصديق واعتقه فاذا كان هذا السوال
قبل شراه فكان اللفظ حقيقة في العبودية وان كان بعد العتق كان مجازا باعتبار ما دل عليه
ويعاد على هذا قوله عليه السلام الا ترى حالي وحال الناس ان كان المراد فان من المومنين
على ما يستتبع **العاشرة** المراد بالاتباع ههنا اظهار الموافقة والصحبة لا الاتباع في
تفصيل الامر في الدين والايمان فان ذلك مستطاع **الحادية عشر** نفي الاستطاعة
قد يراد به الامتناع وعدم الامكان ووقوع الفعل مع امكانه نحو هل يستطيع ان يصلي بمعنى هل
يفعل ذلك وانت تعلم انه قادر على الفعل وقد حمل قوله تعالى حكاية عن الحواريين هل يستطيع ربك
على المعنى الاول اي هل يجيبنا اليه او هل يفعل ذلك وقد علموا ان الله تعالى قادر على الانزال
وان عيسى قادر على السوال انما استفهموا اهل هنا صارف او مانع ولا يستطيعون توصيه
ولا يستطيعون ردها فما اسطاعوا انفسا فما اسطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا وقد

براد به الوقوع بمشقة وكلفة قال الله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا وقال الشاعر
قال تنكر الايام فينا تبدلت ببوسى ونعمى والحوادث تفعل
فما لينت منا قناة صليبة ولا ذللتنا للتي ليس تجمل
ولكن رحلناها نفوسا كريمة تحمل ما لا يستطاع فتحمل اي ما يشق فانه لو امتنع لم
يمكن حمله والمراد في هذا الحديث هذا الثاني **الثانية عشرة** اليوم يستعمل بمعنى الوقت
مطلقا لا مقيدا بما بين الطلوع والغروب وقد استعمل ههنا بالمعنى الاول **الثالثة عشرة**
استعمل الاهل ههنا بمعنى القوم والنسل وقد يستعمل فيما هو اخص من ذلك كالزوجة
والولد وقد يراد به ههنا هذا الاخص الذي يستلزم الاعم في العادة الغالبة والله اعلم
الرابعة عشرة اذا استعمل في المحقق الوقوع وسياتي فيه ذلك **الخامسة**
عشرة الظهور ههنا بمعنى الغلبة والقهر كما في قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين ليظهره
على الدين كله لا بالمعنى المذكور بل الخفا الاعلى وجه مجازي **السادسة عشرة**
اختلفوا في يثرب هل هو اسم من اسماء المدينة او هو اسم لقطر محدود والمدينة
في ناحية منه عن ابي عبيد يثرب اسم ارض ومدينة الرسول صلى الله عليه وسلم في ناحية
منها وقال الماوردي في يثرب وجهان احدهما المدينة حكاه ابن عيسى والثاني ان المدينة
في ناحية من يثرب قاله ابو عبيدة وفي الكشاف يثرب اسم المدينة وقيل ارض وقعت المدينة
في ناحية منها وكذا قال ابن عطية يثرب قطر محدود المدينة في طرف منه **السابعة**
عشرة معنى ان شاء في القول بين احمر في عمرك او اجبني في كذا او احبر في من
كذا فما احبرني عن كذا فانها قد تدل على ان المراد الاخبار مستندا الى ما علمه الله وتجاوز
به عما علم الله الى الشاك بل يرد ويكون الفعل مسوبا به التعدية وقد لا يكون كما في ومتى عن القوس
اي وقع هذا المسمى عن القوس ويكون المعنى ههنا ان يكون اخبارك بما تخبرني به عما علمك الله
ولا يكون على هذا في اللفظ دلالة على عموم ولا خصوص فيما تخبر به فان كان المراد احدهما
فبدليل من خارج واما اخبرني بكذا فظاهره الاخبار بكل ما طلب فان وقع عنه فبالقرينة
واما اخبرني من كذا فللتبعيض ظاهرا ويكون في هذه المواضع على حذف الموصوف واقامة
الصفة مقامه **الثامنة عشرة** قوله اقصر عن الصلاة اي امسك **التاسعة عشرة**
قوله عليه السلام بين قرني شيطان القرن يطلق في اللغة على معان منها قرن الدابة ويقال
قرن الرب ونصره قربا وعلى الامة ومنه من بعد ما اهلكنا القرون الاولى يقال اناس
بعدهم قرنا آخرين ولا شك في كونه حقيقة في قرن الدابة واما في الامة فالزمخشري ذكره
في المجاز ومثله بقوله وكان ذلك في القرن الاول وفي القرون الخالية وهي الامم المتقدمة
على التي بعدها ويمكن عندي ان يكون حقيقة فيها وبين اللفظ مشتركا بينه وبين قرن الدابة
وذلك لاجل بعد العلاقة وعدم مبادرة الذهن اليها وتبادره الى الامة عند وجود القرينة
المقتضية للحمل عليها واما ما ذكره الزمخشري في المجاز يطلع قرن الشيطان اضرب على قرني راسه
ولها قرون طوال الذوائب ومنه قول الخروج الى بلاد ذات القرون وهم الروم لطول ذوائبهم
واسد المرقش واهلي بالشام ذات القرون قال ان الروم كانوا ابن لوب
الشام وما جعلت في عيني قرناسي كحل ونازعه قرنه قرنا لا تنكلم اي تمام لا ابهم ولا بحاربه
قرن عقله وهي قرنا ودد قرن الفلاة وقرن نطرها وطلع في العلم قرن الكلا غايته
وحده ولتجد في بقرب الكلا اي في العانة فما بطلت وتركه على مثل مقص القرن

ومستأصله وقيل استوصل فلم يبق منها شيء وقطع دابرهم أي آخرهم لكنه لاستعادته ذكر العلاقة وهي في بعض
ما ذكر أظهر من بعض فالقرن بمعنى الذؤابة علاقته المشابهة في الزيادة في الرأس وقرن
الشمس المشابه في أنه أول ما يظهر وكذلك المشابهة في قرن من كحل أي ملأى في بعضها
المقدار وتركه قرناً أي قائماً مائلاً مبهوتاً المشابهة في السكوت والاستقرار وعدم الحركة
بسببها لعدم الحركة المعنوية بعدم الحركة الحسية وقرن الفلاة طرفها بسببها بالانقطاع
في القرن عند الطرف وكذلك ما قال في العلم بسببها بالغاية والحد المعنوي بالحسي وأما تركه
على مثل مقصل القرن فلما استعمل القرن في موضوعه والمجاز في غير لفظه وهو لفظ المثل
سببها بحالة التي زعم أنه أوصله إليها بحال من هو على مقطع القرن وذكر بعضهم مجازاً
آخر في الفوائد **العشرون** قوله عليه الصلاة والسلام فإن الصلاة مشهودة
محضورة فسر بأنها محضورة من الملائكة **الحادية والعشرون** قوله عليه السلام
حتى يستقل الظل بالرمح فسره القرطبي بأن يكون ظله قليلاً كأنه قال حتى يقل ظل الرمح قال
والباء زائدة كما قال تعالى ومن يرد فيه بإلحاد بظلم قال وقد رواه أبو داود فقال حتى
يعدل الرمح ظله قال الخطابي هذا إذا قامت الشمس وتناهى قصر الظل قال وقد روى
الخشني لفظ كتاب مسلم حتى يستقل ظل الرمح أي يقوم ولا يظهر زيادته وقال النووي حتى
يستقل الظل بالرمح أي يقوم مقامه في جهة الشمال ليس مائلاً إلى المشرق ولا إلى المغرب وجهه
الثانية والعشرون اختلف المفسرون في قوله تعالى والبحر المسجور على وجهين
أحدهما المملوء والثاني الموقد وعن أبي عبيد البحر المسجور الساكن وقد فسر في هذا الحديث
قوله عليه السلام تسجر بالوجهين فقيل تملأ وقيل توقد عليها إيقاداً بليغاً والمادة بمعنى
الوجهين جميعاً سجرت التنور أسجره سجراً إذا أحميته وسجرت النهر وسجرت الثمار
إذا مليت من المطر والظاهر أن اللفظ مشترك وأما سجرت الناقة تسجر بضم الجيم
سجراً وسجوراً إذا مدت حنينها قال

جنت إلى برق فقلت لها قري بعض الحنين فإن سجرك شائقي

فالظاهر أنه مجاز من معنى الملء ويحتمل أن يكون حقيقة منه **الثالثة والعشرون** اختلفوا
في جهنم هل هو عربي أو عجمي ومن جعله عربياً اشتقه أما من الجهومة من قولهم بئر جهنام
أي عميقة فمنعه من الصرف على هذا للعلمية والتأنيث وقيل عجمية معربة وامتنع صرفها
من العلمية والعجمة **الرابعة والعشرون** المشهور أن الفيء مختص بما بعد
الزوال لأنه من فاء يفيء إذا رجع والظل من أول النهار يكون في جهة ثم يرجع إلى أخرى
والظل يكون فيما قبل الزوال وبعد الزوال **الخامسة والعشرون** قوله
الأجرب خطاياه فيه ركلها وتسديد الراء المهملة من الخرور وفي بعض كتب الحكم
وبعضهم الزاي من الجري وقد روي في كل المواضع أو بعضها خرجت من الخروج
السادسة والعشرون الأنامل أطراف الأصابع الأولى من مفاصل
كل الأصابع يقال لها الأنامل من اليدين والرجلين جميعاً قاله الزجاج في كتاب أعضاء الإنسان
وصفاته على ما سمعت العرب قال والأنامل الأخيرة وفي كلام بعض الفقهاء ما يدل على
أن اسم الأنملة لا يختص بالطرف قال الشيخ أبو إسحاق في التنبيه وفي كل أنملة ثلث أبعرة
إلا الإبهام فإنه يجب في كل أنملة خمس من الإبل والحديث يدل على ما قاله الزجاج من
إطلاق الأنامل على ما في اليدين والرجلين لأنها ذكرا في الحديث في اليدين والرجلين

الوجه الرابع في شيء من العربية وفيه مسائل **الأولى** قوله وهم يعدون
الأوثان جملة في موضع الحال من الضمير في الهمزة ويحتمل أن يكون حالاً على حذف مضاف من أنا
ويحتمل أن يكون من الضمير في أطوف والأول هو الأولى **الثانية** قوله مستخفياً حال والعامل
فيه ما في إذا من معنى المفاجأة **الثالثة** قوله جرآء عليه قومه أي يجترئون من الجرأة
وهو مكسور الجيم مخفف الراء ويجمع على فعال كظريف وظراف وكريم وكرام وقد
روي في هذه اللفظة غير ذلك وذكر بعض الشارحين **الرابعة** قال القرطبي حراً
هو مرفوع على أنه خبر مقدم وقومه مبتدأ في مذهب البصريين **الخامسة** قوله
حتى دخلت عليه بمكة أي أنها دخلت إليه ملطف للدخول زال بالدخول وهذا الخلاف
حتى التي بالكلام عليها في آخر الحديث **السادسة** المشهور أن من لمن يعقل وما لما لا
يعقل وقد وقع الاستفهام ههنا بما فما أن يكون ذلك لأن السؤال عن الصفة فإن الذات معلومة
لا يحتاج إلى السؤال وإما عن المجموع من الذات والصفة وعلى كلا التقديرين فلا يخرج عن
القاعدة وقد رأيت في كلام بعض الشارحين وقوله من أنت سؤال عمن يعقل وقوله وما نبي
عن الشيء وهي من جنس ما لا يعقل لأنها معنى من المعاني فهذه الرواية بنى السؤال في
أصله **السابعة** لفظ النبي بالهمز ولا يهمز وقد قرئ بهما معاً وذلك بحسب ما يؤخذ
منه اللفظة وهي إما من النبأ وهو الإنباء **الثامنة** من ترك الهمز فإن أخذ من
مادة النون والباء والواو فهو على الأصل اجتمعت الواو والياء فقيل وسبقت إحداهما
الأخرى بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت وإن أخذ من مادة النون والباء والهمزة

التاسعة مواضع من نظمها مهلك في قوله

مَعَانٍ لِمِنْ قَد أَتَت سبعةٌ لتبعيضٍ كلٍّ ومعنى البدل

ومعنى من أجل فلان ولا بتداءً مداً وإنها عدل

قال أما التي للتبعيض

وزيدت لتوكيد جنس وقد أتتنا بيانا لنوع فدل

فهي التي يكون ما بعدها أعم مما قبلها نحو أخذت أثواباً من الثياب بخلاف التي لبيان النوع
فإنها تدخل على الأخص دون الأعم والأكثر وأما التي بمعنى البدل فكقوله تعالى ولو نشاء
لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون أي بدلكم وكقول الشاعر

فليت لنا من ماء زمزم شربة مبردة باتت على طهيان

أي بدلاً من الرابط اليماني مشوحاً في بنائها فصول أي بدلاً بدل الربط
وأما التي بمعنى من أجل فلان فهي التي يكون بمعنى لام الغرض نحو لم أمسك من أجل فلان
أي لأجله وأما ابتداء الغاية وهو الذي عادل الانتهاء إلى المقابل له فهي التي تكون مع
المعول لمكانه نحو إني رأيت الهلال من خلل السحاب وسمعت من داري الركاب
من الطريق فالأولى في المسألتين لابتداء الغاية والثانيتان منهما لانتهائها لأنها ليستا
مقصورتين على ذكر التي بعدها كالمقام التي لابتداء الغاية المذكورة التي بعدها
وأما الزائدة لتوكيد عموم الجنس نحو ما كان من أحد وأما الداخلة لبيان النوع فهي الداخلة
على الأخص كقولك الإنسان جمع الناس من نوع أسد وكقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الأوثان هذا ما قاله وفي بعضه نظر وبراع على طريقة هؤلاء الذين يكثرون التأويل
ليردوا المواضع المتعددة إلى مفرد أو أقل وبعض المتأخرين رد التي لبيان الجنس إلى
ابتداء الغاية إذا ثبت هذا فمن في قوله من أمن به يجوز أن يكون للتبعيض ويريد به
أمنه من صدر منه الإيمان فيما مضى قبل الإخبار ولا يعارض ذلك الاقتصار على أبي بكر وبلال

لما ذكرناه من أن معنى الإخبار عمن سبق أنا به عند وقت الإجماع والمعنى على هذا أن معه يومئذ
من جملة من أمر به قبل وقت الإخبار أبو بكر وبلال وعلى هذا إذا لم يكن يومئذ غير أبي بكر وبلال لم يصح البعض
الأعلى بأول إلا سادرا إلى الذهن **العاشرة** قوله عليه السلام الأمر كحالي وحال الناس
عمل بالله وحده أحدها أن يراد به المؤمنون الذين لقوا العذاب والشدة من المشركين ويحتمل
أن يراد به المشركون وبالحال حال النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يراد حال النبي صلى الله عليه
وسلم وحال المسلمين والمشركين ويترجح أن يكون المراد بحالي حال النبي صلى الله عليه وسلم وحده
مع أحد الوجهين الآخرين أعني المسلمين والمشركين أو المشركين خاصة لأن المسلمين لو دخلوا في
ذلك لكان الأصل في الضمير عمنا لأنه اللفظ الموضوع للدلالة على الجمع والأولى حمل اللفظ
على ما وضع له في الأصل ويقوى أيضا إذا لم يكن العبد لبلال ولا عتقه وإنما حينئذ (ن)
الحادية عشرة وقد ذكرنا أن حال الناس معطوف على حالي فالواو للعطف **الثانية
عشرة** إذا استعمل في المجموع الموضوع ... في فائدة ذلك **الثالثة عشرة** قوله اختبر
الاختبار هو بمعنى أن تنقل **الرابعة عشرة** لا بد في حتى من قوله حتى قدم المدينة من استعمال
مجاز أما في حتى أو في قدم المدينة أي حتى كونه بالمدينة أي مقامه بالمدينة لأن الحقيقة
متعذرة لأنه كان عالما حين القدوم ولا علم له بالغيب **الخامسة عشرة** قوله حتى قدم
المدينة حتى للغاية فلنا أن نحمل على ظاهرها على أن يكون الغاية مجموع قدوم القوم وقوله
لهم فإنه لا يدل على أنه لم يختبر الأخبار وسأل الناس بعد مجموع القدوم والسؤال ولا يكون الغاية
مجرد القدوم لأنه قد سأل بعد القدوم وتخبر ويحتمل أن يكون الغاية ... كما أجيز
الحذف في قوله تعالى حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون وقد أجيز في الآية الكريمة
أن يكون حرف ابتداء **السادسة عشرة** وحدث عن الفضل العلامة أبي محمد بن بري
إذا كان للمسمى اسمان فإنه يكون أحدهما اسما والآخر لقبا أو نسبا نحو جاءني زيد الأحول وعمرو
البوكي وبابه يكون أحدهما اسما والآخر كنية نحو جاءني زيد أبو عبد الله وبابه يكون أحدهما
اسما والآخر لقبا نحو جاءني زيد قفة وعمرو بطة فالأول فالبدل أولى ويجوز فيه عطف
البيان إذا كان أشهر وأخرته والثاني بعطف البيان أولى إذا كان أحدهما أشهر وأخرته
ويجوز فيه البدل ومتى أردت البدل جاز لك تقديم الأشهر وتأخيره وتعين في البيان
تأخيره وأما الثاني فلا بد من تأخير اللقب عن الاسم ليقع ... لأنه لا يقع إلا أشهر منه وفي
الكنى بخلاف الاسم مع الكنية أو مع النسب فإن الأشهرية تتناوب عليهما ولا يجوز قولك
جاءني قفة زيد إلا موضع قفة لبيان زيد ورفع الإبهام عنه وذلك المضاف لبعده عنه
إلا في موضع واحد وهي أن المتكلم يقول جاءني قفة فيتحرج عن اللقب المنهي عن التنابز به
فيقول زيد لنفي التحرج لا لقصد البيان **السابعة عشرة** فإذا المراد هذا أنهما
اسمان يثرب والمدينة فإن كان يثرب اسما للناحية التي المدينة طرف منها فيكون قوله
من أهل المدينة بعد قوله من أهل يثرب تخصيصا بعد تعميم كقولك جاءني رجل من أهل العراق
من أهل بغداد وإن كانت يثرب هي المدينة وكانت اسمه عند المتكلم فليس فيه تخصيص بعد
تعميم ويكون بدلا بإعادة العامل ويمكن أن يلمح فيه المعنى الذي ذكر في التحرج فإنه ورد
في الحديث ما يقتضي كراهة إطلاق يثرب على المدينة وأنها طيبة فكأن الراوي تحرج
من إطلاق يثرب فأتى بالمدينة كما ذكر ابن بري في التحرج في نحو جاءني قفة زيد ويجوز
أن يكون المخاطب لفظ المدينة عنده أشهر من لفظ يثرب فقدم أخفى الاسمين وأخر

أشهرهما

الراجحة

أشهرهما بالنسبة إلى المخاطب **العشرون** قوله الناس إليه سراع وقد أرادوا قتله
فلم يستطيعوا ذلك هذا مما يستدل به على أن الواو لا تقتضي الترتيب وقد ذكروا شواهد من
الكتاب العزيز وهذا بعض شواهد الحديث **الحادية والعشرون** قوله فقلت يا رسول
الله أتعرفني قال أنت الذي لقيتني بمكة قال بلى قال بعض الشراح لكتاب مسلم فيه صحة الجواب
ببلى وإن لم يكن قبلها نفي وصحة الإقرار بها وهو الصحيح من مذهبنا وشرط بعض أصحابنا أن
يتقدمها نفي ونفى بعض أصحاب الشافعية ... ههنا لا يتعين أن يكون الجواب إلا إذا كانت همزة
الاستفهام محذوفة في قوله أنت الذي لقيتني بمكة لكن النبي صلى الله عليه وسلم جزم بأنه يعرفه
بقوله نعم ولم يطرقه بلى ههنا وأيضا فاشتراط النفي في الجواب ببلى لا يقتضيه الاستعمال
أعني خصوص النفي فإنه يقال أنت من بني فلان فيقول بلى وهو استفهام مجرد وكذلك الإنكار
ألم زيد فيقول بلى ونظائره كثيرة وكان الصواب أن يقال يشترط الدلالة ببلى على الكلام أن
يتقدمها النفي وإذا تقدم النفي فالجواب ببلى معين إذا أريد الجواب وهذا هو المسألة الفقهية
التي أشار إليها وهو أن يقول القائل أليس لي عندك كذا فيقول نعم هل يكون مقرا
أو لا فمن يشترط في الكلام بعد النفي أن يكون الجواب ببلى لا يجعله مقرا ومن لا يشترط يجعله
مقرا أما لو قال القائل لي عندك كذا لا مستفهما وإنما فيقول المخاطب نعم فهو مقر **الثانية
والعشرون** قوله حتى تطلع الشمس حتى ترتفع غايتان فالأولى غاية للأمر بالإقصار
عن الصلاة والثانية غاية للطلوع **الثالثة والعشرون** قوله عليه السلام حتى تطلع
بالقرن ويخرج للوقت الذي يكون معها قرن الشيطان **الرابعة والعشرون** قوله
فإن حينئذ تسجر جهنم فيه حذف ضمير الشأن والقصة والتقدير فإن الشأن والقصة كذا
ولا أحدث هذا الضمير سائغ شائع وكذا إثباته إنه من يأت ربه مجرما فإنها لا تعمى الأبصار
وهي من المواضع التي أضمر فيها قبل الذكر **الخامسة والعشرون** في مقدمة ... عليها
عن هاجوا أن الفصل بين حرف العطف والمعطوف وقد ذكره في ذلك قوله سبحانه وتعالى
إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل وإنه قد
حيل بين الواو التي هي حرف العطف وبين المعطوف وهو أن تحكموا بالعدل والتقدير إن
الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وأن تحكموا بالعدل وفصل بين حرف العطف وبين
المعطوف بالظرف كما فعل أبو علي في بيت الأعشى
يوما تراها كشبه أردية العصب ويوما أديمها نغلا فإنه جعله شاهدا على الفصل
بين حرف العطف والمعطوف بالظرف الذي هو يوما ضرورة وإن كان قد نوزع أبو علي في
هذا وقيل إن ما جعله ضرورة ليس بضرورة وذلك أن حرف العطف عطف تراها استئنافا
على تراها أيضا فعطف يوما على يوما المتقدم الذكر وعطف أديمها على الضمير المنصوب المتصل
بتراك وعطف نغلا على موضع كشبه أردية العصب والتقدير تراها يوما كشبه أردية
العصب وتراها يوما أديمها نغلا وإذا عطف بحرف عطف أكثر من اسم واحد على
مثله لم يسغ أن يقال إنه فصل بالمعطوف الأول بين حرف العطف وما بعده ألا ترى أنك
تقول أعطيت زيدا درهما وبكرا دينارا فيصح الكلام ولا يعتقد أحد أنك فصلت بين
حرف العطف والمعطوف الذي هو دينارا ببكر وذكر بعض المتأخرين أن ما ذكره أبو علي
من أن الفصل بين حرف العطف والاسم المعطوف بالظرف في الشعر وأنه ضرورة
صحيح عنه قال وبيان ذلك أن الفعل إذا كان له معمولان أحدهما ظرف والآخر معمول
به لا تتحرز به المعمول به أن يتقدم على الظرف وأن يقدم الظرف عليه فاتساع النية به

التأخير فاذا حذف ذلك العامل واقيم مقامه حرف العطف لم يجز تقديم الظرف اتساعًا لان
يجوز مع الفعل لان الاصول يحتمل من التصرف والاحتمال والاتساع ما لا يحتمله الفروع قال وقد ذكر ابو الفتح
ما يدل على ان ابا علي اعتقد في تصحيح ذلك على ما ذكرته فقال في كتاب القد له قال ابو علي ان ضربت
اليوم زيدا وامس عمرًا اضعف للفصل بين الواو وما نصبه اذا كان سعي ان العامل وانه
فاذا كان نيته ان العامل فهلا لم يمنع ضربت امس زيدا واليوم عمرًا او لا ترا انه يقول ضربت يا ضربت
اليوم عمرًا الا انه يحتج والواو عند كل من له ضربت في انها ان العامل فقال هي وان كانت العامل قائمة
مقامه مقام العامل الاول الاصلي فضعف الفصل بينهما وان لم يضعف الفصل بين العامل الاول
الاصلي وبين ما عمل فيه لضعف ما اقيم مقام الشيء ان يجري مجرى الشيء نفسه **قلت** هذا الكلام
يقرر ان الفصل بين حرف العطف وما عمل فيه بالظرف ضرورة وهذا قد سلم والذي اعترض به
المعترض على ابي علي يقتضي انه ليس ثم فصل بين حرف العطف وما عمل فيه الا ترا انه في مثل
اعطيت زيدًا درهما وبكرًا دينارًا في فصيح الكلام ولا يعتقد احد انك فصلت بين حرف العطف
والمعطوف الذي هو دينارًا بشيء وقد نبه ان يكون من باب الفصل والذي حكى عنه من انه ليس ضرورة
يريد به نفي ضرورة كونه فصل بين حرف العطف والمعطوف لا نفي كون الفصل اذا وقع
ضرورة ومما ذكر في الفصل في الكتاب العزيز قراءة من قرا الذي خلق سبع سموات ومن الارض
مثلهن بنصب مثلهن فقال بعضهم الا ترى كيف نصب مثلهن معطوفًا على سبع سموات وقد فصل بينه
وبين حرف العطف بالمجرور الذي هو من الارض وليس ذلك المجرور معطوفًا على مجرور اخر
معمول لخلق فمثل هذا هو الذي اذا اتى في شعر كان ضرورة لاجل الفصل **قلت** وما
ذكر في هذا في الكتاب العزيز قراءة من قرا فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب في قراءة
من نصب يعقوب وجعله في موضع جر وانه قد فصل بين الواو ويعقوب بقوله ومن وراء
اسحق وجعل هذه القراءة اضعف مأخذًا من بيت الاعشى من قبل ان حرف العطف فيه نائب
نائب عن الجار الذي هو الباء في قوله فبشرناها باسحق واقوى احوال حرف العطف ان يكون في قوة
العامل قبله وان يلي من العمل ما كان الاول يليه والجار لا يجوز فصله من مجروره والفصل في
البيت معطوف على الناصب ومنصوبه ليس كالفصل بين الجار ومجروره كان بين الناصب
ومنصوبه اسهل واراد بالبيت ما جاء في بيت الاعشى
فلو كنت في خلقاء او رأس شاهق وليس الى منها النزول سبيل ن وقال ابو الحسن
بن عصفور في شرح الجمل ولا يجوز الفصل بين حرف العطف والمعطوف الا بالقسم خاصة
او بالظرف والمجرور بشرط ان يكون حرف العطف على ازيد من حرف واحد نحو قام زيد
ثم والله عمرو او بل والله عمرو وقام في الدار زيد ثم في السوق عمرو ولا يجوز قام زيد والله
عمرو ولا فالله عمرو لان الواو والفاء على حرف واحد فيشتد افتقارها الى ما بعدها فكرهوا
الفصل لذلك وقد يجوز الفصل بين الواو والفاء وبين المعطوف بها في ضرورة الشعر
بالظرف المجرور نحو قوله يومًا تراها كشبه اردية العصب ويومًا اديمها
نغلًا فقد فصل بيومًا بين الواو وادمها المعطوف على الضمير في تراها انتهى والله اعلم
السادسة والعشرون في مقدمة لبعض فضلاء العجم الحمد بن مكي مما اذا
وقع الفعل بعد الاين الاسما انه يسوغ من لفظه اسم يكون هو المستثنى في المعنى قال
سيبويه مصدر وقال المبرد اسم مشتق والاول اولى لوقوع كالاله الفعل على مصدره
بالاشتقاق فان كان دليل الالتفت لفظًا فالكلام على ظاهره فما قبل الا وان كان اسما فاول

بالمعنى

بالمعنى لان الاستثناء في هذا النوع مفرغ لانه استثناء من معلول للفعل عام اما من مفعوله العام
واما من احواله المقدرة والمفرغ لا يكون الا في المعنى لتغيير مثال الاول ما اقوم ريدا الا ضحك
وما تصلي عبد الله الا بكى تأويله عند سيبويه ما اقوم على حال الا على الضحك اي لبس الة
حال عدا ما الا الضحك وهي الاحوال المقدرة وتأويله عند المبرد ما اقوم الا ضاحكا
ومعنى الكلام عندها واحد ومن ذلك قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
وقوله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الى قوله الا كتب لهم ليجزيهم الله تأويله على
قول سيبويه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة على حال الا على احصائها وعلى قول المبرد الا
محصيًا لها ولا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة على حال الا على كتب الله لهم او مكتوبًا ومثال
الثاني نشدتك الله الا فعلت واقسمت عليك الا فعلت تأويله ما اطلب الا فعلك وما اسالك
الا فعلك لان نشد بمعنى طلب وسأل ومنه قول ابن عباس رضي الله عنهما بالايوا والنصر
الا جلستم يريد ما اسالكم والطلب منكم الا الجلوس اي ما اطلب ولا اسألكم الا
هذا الفعل وهو المفعول العام ومثله في تأويل المثبت بالمنفي قوله تعالى لتأتنني به الا
ان يحاط بكم لانه في معنى المنفي تأويله لا تمتنعن من الاتيان به لعلة من العلل الا العلة الاحاطة
بكم او في كل زمان من الازمنة الا في زمن الاحاطة بكم فهو استثناء من اعم العام لا يكون الا في
النفي لفظا او حكما وعلى هذا التأويل قراءة من قرا في الشواذ فشربوا منه الا قليل منهم بالرفع
على تأويل فما اطاعه او فما اطاعوه الا قليل منهم **السابعة والعشرون** في مقدمة اخرى
وهي جواز العطف في اخرها **الثامنة والعشرون** ابو الحسن الاخفش علل وقوع
الفعل بعد الا في قوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الا بانه كلام
في معنى الشرط لان ما قبل الا سبب لما بعدها فاشبه لذلك الشرط فمن ثم قال وقع الفعل
ههنا بعد الا كما يقع في جواب الشرط في قولك من يعمل لومه الا ترى ان معنى الا به ان
اصابهم ظمأ او نصب او كذا اكتب لهم به ونحوه ما تأتيني الا اكرمتك يريد متى تأتني
اكرمتك ومثله في تأويل الكلام بالشرط لما فيه من معنى السببية قوله تعالى الذين ينفقون
اموالهم بالليل والنهار سرًا وعلانية فلهم اجرهم معناه من ينفقوا اموالهم فله اجره ولذلك
دخلت الفاء في خبر المبتدا وكذلك قوله تعالى ربنا اكشف عنا العذاب انا مؤمنون معناه
على بعض الاقوال ان تكشف العذاب امنا انا بانا وعدنا او نوكد لك ما ذكرت ان الشرط
اللفظي يقع مثل لا هذه المذكورة نحو اذا برزت ابالك فانت طالع له الا غمرًا اي معنى
الكلام اذا برزت ابالك طالعًا له يتبع غمرًا الجواب للشرط وطالعًا حالًا منه الا انك لما
قصدت التعجيل الطالع سببًا لحصول الغمر جعلتها في اللفظ جوابًا للشرط واخرجتها
عن حكم الفصلة الى حكم الجملة فوقع لفظ عمرك الفصلة لا سيما الشرط جوابه يخرج عن
حكم الجملة الى حكم الفصلة ووقع بعد الا كما تقول للعرب الا سد محذوفا اذا ازدت
الاسابة اليه تعريضا لمكانه لئلا تتخوف منه بمعنى قلت هذا الاسد محذوفا وحولها كان
عنه الحال جعلته فضلة ومثله وهذا بعلي شيخا فلك توهم جوابه وانا عدلت عن صريح
الشرط الى صيغة النفي والاثبات في الاية لانها ابلغ لان معنى قوله لا يصيبهم ظمأ ولا نصب
الا كتب لا يصيبهم ذلك على حال الا على حال الكتابة وهو ابلغ في الوعد من ان يصيبهم اذا
كتب لهم **التاسعة والعشرون** عن بعضهم اذا اخرج مفردًا من متعدد فاما

يكون معطوفه عطف الا الثانية على الاولى بالواو سواء كان المستثنى منه مثبتا او منفيا نحو
ما جاءني احد الا زيد والا عمرو وقام القوم الا زيدا والا عمرا ولا يعطف هنا بالفاء ولا بثم فلا يقال
ما قام احد الا زيد ثم الا عمرو وقام القوم الا زيدا ثم الا عمرا ولا فالا عمرا
لان المقصود الاخراج والاخراج نفسه لا يقع مرتبا انما الترتيب في الفعل المسند الى المخرج
اذا كان مثبتا لا اذا كان منفيا لان الترتيب انما يكون في الفعل الحاصل في الوجود ولا يكون في الخارج
عنه باعتبار سقوطه من الخارج لان ترتيب الاشياء فرع عن وجودها وعرض هذا الفصل بل ما
يوافقه في هذا المكان وهو قوله تخصيص الواو في العطف بالعطف على معمول فعل لا
يصح من واحد نحو اختصم زيد وعمرو وتشارك عبد الله واخوك وبالعطف في نحو ما قام
احد الا زيد والا عمرو وفي نحو حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وحرمت عليكم الميتة والدم
لان المقصود ذكر المحرمات لا ترتيبها وفي نحو جاء زيد وعمرو معه وجاء زيد وعمرو قبله والمقصود
من هذا الكلام ما قاله في نحو ما قام احد الا زيد والا عمرو **الثلاثون** في فروع
من فروع ما تقدم وقياس قول سيبويه في ما منكم من احد يعرف وضوء فمضمض
واستنشق وبين على حال الا على حال الخروج خطأ او جهله ونيته وخاشيته اي
لتبين لكل عدد بالنسبة لهذه الاحوال والافعال الحال اذا واحد وهي خروج خطأه وعلى
قياس قول المبرد ما فعل احدكم هذه الافعال الا خارجة خطاياه وعلى قياس قول
الاخفش ان يعرف احدكم وضوء فمضمض واستنشق والا خرجت خطاياه وجهه
ونيته وخاشيته والله اعلم **الحادية والثلاثون** في فرع اخر من فروع
ما تقدم قوله في الحديث اذا غسل وجهه الا خرجت خطاياه وجهه مشكل لما تقدم
في القاعدة الاولى من حرف تقدم النفي ويحمل في تخريجه وجوه احدها انه
مما حمل فيه الكلام على المعنى دون اللفظ ويكون المقدر ثم لا يغسل وجهه الا خرجت
خطايا وجهه لان المعنى لا يكون معنى الا باعتبار ما يفهم من جملة الكلام وحمل
الكلام على المعنى مع دخول الا قد تقدم لنا مثاله ومنه نشدتك الله الا فعلت
كذا وهو كلام محمول على المعنى كانه قال ما اسألك الا فعلك اي ما اسألك الا فعلك
ومثل ذلك شر اهر ذا ناب وشيء جاء بك قال ابن يعيش وجاز وقوع الفعل هنا
بعد الا من حيث كان دالا على مصدره كانهم قالوا ما اسألك الا فعلك ونحو ما انشده ابو زيد
فقالوا ما تشاء فقلت الهو الى الاصباح آثر ذي اثير ۝
فاوقع الفعل على مصدره لدلالته عليه كانه قال في جواب ما تشاء اللهو واذا ساغ ان
يحمل شر اهر ذا ناب على معنى النفي كان النفي في نشدتك الله الا فعلت اظهر لقوة الدلالة على النفي
لدخول الا لدلالتها عليه انتهى ما اردت نقله ومن الحمل على المعنى اقسمت عليك الا فعلت فلما اسمه لو اجرى علله
على ظاهره اتيانه بالفعل لا نحو اب القسم في طرف الايجاب بالفعل وتلزمه اللام والنون لكنهم حملوه
على نشدتك الله الا فعلت لان المعنى فيهما واحد قال سيبويه رحمه الله سالت الخليل رحمه الله عن قولهم اقسمت
عليك لما فعلت والا فعلت لم جاز هذا وانما اقسمت هنا كقولك والله فقال وجه الكلام لتفعلن ولكنهم
اجازوا هذا لانهم شبهوا قولهم نشدتك الله الا فعلت اذ كان المعنى فيهما معنى الطلب ومن الحمل على
المعنى في قولهم قل رجل يقول ذاك الا زيد اي ما يقول ذاك احد وبانهما ان يقال ما منكم من احد يعرف
وضوء فمضمض واستنشق ويبين الا خرجت الخطايا من فيه وانفه وخياشيمه ثم الا خرجت خطاياه
اذا غسل وجهه فمضمض واستنشق وبين صار لاحد والا خرجت هو الخبر لانه محط الفائدة وفي المعنى

ما احد تعلق هذه الافعال الحسان الا كان كذا او قوله عليه السلام ثم اذا غسل وجهه الا خرجت فيه تقديم ولحاق
وفصل بين حرف العطف والمعطوف بالشرط والتقدير الا خرجت الخطايا من وجهه وفيه والفصل بين حرف
العطف والمعطوف اذا كان على اكثر من حرف بالقسم والظرف والمجرور جائز واما ان كان على حرف واحد
فلا يجوز الا ضرورة وهذا النوع من فروع القاعدة التي قدمناها في الفصل بين حرف العطف والمعطوف
وقد نقل ابو عبد الله بن مالك عن ابي علي المنع منه الا في ضرورة فاذا بني على الجواز فيكون من باب عطف جملة
على جملة ويكون جواب الشرط محذوفا وقال ابن الشيه بهذا الشرط اللاحق يفسر المعنى لا خرجت خطايا وجهه
اذا غسل وجهه كان ذلك وثانيها ان يكون العطف على فمضمض وما بعده واذا ظرف فيه معنى الشرط وجوابه
محذوف تقديره اسبغ غسله او اتمه او لم يقصر فيه او ما اشبه ذلك ودل على هذا المحذوف سياق المعنى وقوله
وبين لان الاستثناء عمل زائد على المضمضة والاستنشاق كما ان الاسباغ زائد على غسل الوجه وحده وجواز
اذا جائز واذا وجوابها المعطوف جملة معطوفة بثم على فمضمض وما بعده ووقوع اذا مع جوابها معطوفة
على ما قبلها بثم جار كقوله تعالى ثم اذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو اليه من قبل وكقوله تعالى ثم اذا اذاقهم
منه رحمة اذا فريق وثالثها ان يعطف ثم اذا غسل وجهه على يعرف فمضمض فيكون عطف
جملة الشرط على هذه الجملة ولا يكون فصل بين حرف العطف والمعطوف وكانه قيل ما منكم من احد
اذا غسل وجهه الا خرجت الخطايا من وجهه كانه قيل ما منكم من احد يعرف فمضمض الا خرجت
خطاياه فيه واعترض عليه بحث فان على هذا التقدير اذا غسل وجهه اما ان يجرد اذا عن الظرفية
ويجعلها لمجرد الظرف كقوله تعالى والضحى والليل اذا سجى او يجعلها ظرفا فيه معنى الشرط فان
جعلها لمجرد الظرف كانت في موضع الصفة لانها معطوفة على الصفة والمعطوف على الصفة صفة
واذا لا يكون صفة للجثث كما لا يكون خبرا عن الجثث لانها من ظروف الزمان وان جعلها شرطية
فالجواب محذوف والجملة من الشرط والجزاء في موضع الصفة ويقع الجملة الشرطية صفة للجثث
بخلاف ظرف الزمان وحده دون ان يكون في جملة الشرط وان جعلها شرطية واذا وجوابها المحذوف
جملة معطوفة بثم على فمضمض وما بعده والجواب المحذوف اما ان يقدر قبل الا خرجت خطاياه
وجهه او بعده لا جائز ان يقدر قبله لانه اذا كان على الخبر لا فائدة له اذ يصير التقدير ما منكم من
احد اذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه ولا جائز ان يقدر
بعده لانه اذا كان على الخبر ايضا لا فائدة له ويكون قد فصلت بين الشرط والجواب الذي هو في
موضع صفة بقوله الا خرجت خطايا وجهه فيكون ذلك فصلا بين اجزاء الصفة وهذا كله لا يجوز ويلزم
ايضا على كل التقديرين العطف على عاملين لانك ثم عطفت اذا غسل وجهه اي على يعرف فمضمض
فهو في موضع جر على اللفظ او رفع على الموضع لان قوله من احد مبتدأ ومن زائدة وعطفت الا
خرجت خطايا وجهه على الا خرجت خطاياه فيه فهو في موضع رفع لانه معطوف على الخبر وهذا
لا يجوز الا على مذهب من اجاز العطف على عاملين وهو الاخفش وعلى التقدير المذكور الذي خرج
عليه الحديث لا يلزم من هذا الباب لانه ليس الا معطوف واحد وهو الا خرجت خطايا وجهه
على معطوف عليه واحد وهو الا خرجت خطاياه فيه هذا معنى ما قيل واعلم ان هذا الوجه
وما قيل في ابطال العطف على يعرف فمضمض من ان كان صحته وابطال ذلك لتقدير انه يلزم ان لا
يكون في الخبر فائدة وهذا اللازم لا يرد من حيث تقدير الجواب يخرج خطاياه وفي بعض هذا
التقدير للجواب منع فليبحث عليه ولينظر الى ما حكيناه عن كلام الاخفش في اذا ابرقت
اباك فانت طالق له الا عفراك وخامسها ان يكون اذا لمحض الظرف مجردة عن معنى الشرط
والجواب لها والعامل فيها فعل محذوف من جنس المنطوق به تقديره من يعرف وضوءه اذا غسل وجهه
ويكون الظرف فيه معنى الملابسة اي ملابس وضوءه حين غسل وجهه ويجوز ان يكون فيها معنى

الشرط وجوابها محذوف وعلى كلا الوجهين يجوز ان يكون هذه الجملة المذكورة معطوفة على يقرب
وما بعده وقد دخل في حكم الصفة لان المعطوف على الصفة صفة ويكون كلاهما صفات للمبتدا المنطوق به
وهو واحد من غير اضمار موصوف غيره ويكون الكلام كله جملة واحدة وعن ان اجعلنا اذا ظرفا
معمولا لفعل مقدر لا يكون اذ اوجدها صفة واما الجملة بكمالها فهي الصفة اعني يقرب المضمر مع اذا
وما دخل عليه وقد يعترض على هذا الوجه بان يقال اذا وصف المسند اليه اخبر عنه فلا يرجع الى
وصفه بعد ان اخبر عنه فلا يقال زيد العالم الفاصل في الدار الكاتب فيكون الكاتب صفة لزيد
بعد ان اخبر عنه بقي الدار لان صفة الاوصاف يا حسن وههنا قد وصف المسند اليه بقوله يقرب وما بعده
ثم اخبر عنه بما خبر عنه خرجت خطايا وجهه وفيه وخياشيمه ثم رجع الى وصفه بالجملة التي بعد من المقدر تعلقها
على تقدير الظرفية او جوابها على تقدير الشرطية ويجاب عنه بان المسند اليه قد يوصف باوصاف ويخبر
عنه باعتبار كل صفة بخبر يلايم تلك الصفة فيكون الاخبار عن مسند واحد باعتبار ما يكرر من اوصافه كقولك
ما من احد يصلي في المسجد الحرام الا صلاته كالف صلاة ولا يصلي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا كانت صلاته تسع مائة صلاة ولا يصلي في المسجد الاقصى الا صلاته بخمس مائة صلاة وكذلك في الحديث اخبر
عن احد بخروج خطايا وجهه وفيه وخياشيمه باعتبار وصفه المضمضة والاستنشاق والانتثار ثم اخبر
عنه بخروج خطايا وجهه بحسب باعتبار وصفه بغسل وجهه بحسب وسابعها ان يكون هذه
الجملة المذكورة اعني يقرب المقدرة مع اذا وما دخل عليه صفة لمبتدا محذوف منفي من لفظ المنطوق به
تقديره ما منكم من احد يقرب وضوءه حتى غسل وجهه او ما منكم من احد اذا غسل وجهه اذى الوا...
او ما اشبهه ويكون الكلام جملتين وخبره ما قدر بقوله خرجت خطايا وجهه في موضع رفع خبرا عن
المبتدا المنطوق به واما عن المقدر كما ذكر وقد يعترض على هذا بامرين احدهما ان فيه حذف
المبتدا منفيا مع اداة نفيه والمعروف ان يحذف اذا حذف مع بقاء نفيه نحو وان من اهل الكتاب
الا ليؤمنن به قبل موته وان سلم الا وارد ها وما منا الا له مقام معلوم المقدر في الكل احد وقد
يجاب عنه بان المسوغ لذلك ظهور المعنى وقوة القرينة عليه وان المحذوف من لفظ المنطوق بعينه
هو كقوله من ذراعي وجبهة الاسد ونا يتيم عندك على احد التقدير وانى وقيار بها لغريب
واستدرك الثاني ان فيه حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه لان التقدير على هذا الوجه
ما منكم من احد اذا غسل وجهه وحذف الموصوف واقامة الصفة مقامه لا يحسن ولا يلي الا اذا كانت
الصفة مختصة بجنسه فلا يحسن جاء راكب على معنى جاء رجل راكب ولا جاء قاعد بمعنى جاء رجل قاعد ولا مررت
بشخص ان الفعل والظرف غير صفة مختصة وابين من مختصة وقوله في الحديث اذا غسل وجهه مع
ما يقدر معه جملة صفة لمبتدا المحذوف على هذا الوجه وهي غير صفة مختصة الا يحسن اقامتها مقام موصوفها
ويجاب عنه بانه وان كان قليلا لكنه سمع من العرب له نظائر من ذلك ما انشده سيبويه
لو قلت ما في قومها لم ~~~ يفضلها في حسب وميسم ن يريد احد يفضلها وانشد المبرد
كانك من جمال بني اقيش ~~~ يريد جمل من جمال بني اقيش ~~~ وانشد ابو زيد
ترمي بكفي كان من ارمى البشر ~~~ يريد بكفي رجل ~~~ وانشد بعضهم لبعض الاعراب
فعلت لها عودين من نشم واخر من ثامه ~~~ قالوا يريد عودا من نشم فحذف الموصوف واقام صفته
مقامه واخر عطف على الموصوف المحذوف لا على عودين لانه لو كان كذلك لكانت ثلاثة اعواد وقال
ومنه ولقد جاءك من نبا المرسلين قال ابن مالك وهو مطرد في النفي كقولهم ما منهما مات حتى رايته يفعل
كذا وقد سهل ذلك في الحديث ان الصفة فيه مختصة وان لم تكن غير مختصة **الثامنه والثلاثون**
واما العلة التي ذكرناها في عطف المفردين الواو والعلة المذكورة لذلك فيما ذكرناها السطر بينها وبين ما

عرفه

عرفه والى العلة التي ذكرت وهل ونبه فرق اولا فانه يظهر صحة بعض هذه الوجوه او فسادها على ان
هذه الوجوه انا ذكرت ليتمرن الناظر فيها بعد ذلك والموضع لم يسعه وفيه كلام لاحد من المصنفين فيما
رايته واما المذكور احتمالات وما خطر ومع الكلام فيها قد يرد لتكون للفكر معترضة وعن الاهمال
معرضة وللتهذيب متعرضة **الثالثة والثلاثون** قوله في بعض الروايات انصرف من خطيئته
كيوم ولدته امه يوم مفتوح مبني لاضافته الى الفعل الماضي المبني **كقوله**
على حين عاتبت المشيب على الصبا وقوله لم يمنع الشرب منها غير ان نطقت حمامة في غصون ذات
اوقال ن والاضافة الى المبني احد اسباب البناء **الرابعة والثلاثون** قوله كهيئته يوم
ولدته امه حال من الضمير في قوله من خطيئته **الوجه الخامس في شيء مما**
يتعلق بالالفاظ غير ما تقدم وتاتي فيه مسائل **الاولى** قوله سمعت رجلا بمكة يخبر
اخبارا لا شك انه لا يراد ظاهر اللفظ لانه لا غرابة في الخبار بمجرد الاخبار ولا حاجة الى ذلك بمجرده
عن الرجل بل اما ان يكون من باب تنكير التعظيم او من باب حذف الصفة المخصصة كالخبار عن العلو
مثلا وبين الوجهين فرق **الثانية** قوله ما فعل هذا الرجل هو يعني به النبي صلى الله عليه وسلم
وقد كان اسلم والواجب تعبير المسلم عن الرسول بغير هذه العبارة ولعل سببه طلب الاخفاء
لما لعله يتوقع من الضرر من القوم المسئولين لكثرة الكفر في ذلك الوقت والمعاداة لاهل الايمان
وليس هذا المعنى في قوله في اول الحديث سمعت رجلا بمكة يخبر اخبارا اما لانه حيث كان قبل
الاسلام المقتضي للعداوة لعن يطلب هذه التقية او لانه اخبر على حسب ما سمع **الثالثة** قيل معنى
مع المصاحبة بين امرين وكل امرين لا يقع بينهما مصاحبة واشتراك الا في حكم يجمع بينهما ولذلك لا يكون
الواو التي بمعنى مع الا بعد فعل لفظا او تقديرا لتصح المعية وكمال معنى المعية الاجتماع في الامر الذي
به الاشتراك في زمان ذلك الاشتراك وتستعمل لمجرد الامر الذي به الاشتراك والاجتماع دون
زمان ذلك فالاول يكثر في افعال الجوارح والعلاج نحو دخلت مع زيد وانطلقت مع عبد الله ومنها
معا ومنه قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان ارسله معنا غدا يرتع ويلعب ارسل معنا اخانا لن
ارسله معكم والثاني يكثر في الافعال المعنوية نحو امنت مع المومنين وتتبع الناس وفهمت المسالة
مع من فهمها ومنه قوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين وقيل ادخلا النار مع
الداخلين انني معكما اسمع وارى ان معي ربي سيهدين ان الله معنا ونحو يوم لا يخزي الله النبي والذين
امنوا معه بمعنى الذين شركوه في الايمان وهو الذي وقع به الاجتماع والاشتراك من الاحوال والمدائح
وقد ذكر الاحتمالان المذكوران في قوله تعالى واتبعوا النور الذي انزل معه وقيل انه من باب المعية في
الاشتراك فيما به الاجتماع والزمان على حذف مضاف اما ان يكون تقديره انزل مع نبوته واما ان يكون التقدير
مع اتباعه وقيل انه فيما وقع به الاشتراك دون الزمان وتقديره واتبعوا معه النور وقد يكون المصاحبة
والاشتراك بين المفعول وبين المضاف الى مع كقولك شتمت شتمنا مع زيد وتجوز ان يكون منه قوله تعالى
الكم تستطيع معي صبرا انتهى وقد ورد في الشعر استعمال مع في معنى بعد ان ~~ من اللغو باحد الاسم
وهو قوله يقوم مع الرمح الرديني قامه ويقصر عنه طول كل نجاد ن
الرابعة سئلت في الفوائد انه يحتمل ان يكون العلة في النهي هي سجود الكفار ويكون ذكر
لو نها تطلع بين قرني شيطان ذكرا لسبب العلة فعليك ان تتامل وجه الدلالة بوجه سجود الكفار
لها على سببه طلوعها بين قرني شيطان ويلحق ذلك بما ذكره اهل البيان وسموه بالايماء الموضوع عندهم
بمطالب الدلالة بحث يمر عن غيره بما يدخل تحت الاسماء التي يوردونها **الخامسة** الشكر
في لفظه شيطان فهي العلل بالشيطنة ولو ورد بلفظ التعريف واريد الملبس لكره
سبع المعبر عنه بشيطان لان المعبر عن الخاص باللفظ العام غير ممتنع كما نقول

ذات رحلا وانت تريد مُعيّنا فيكون المعنى فاشكر فهنا الحول ان مع التعيين فالمعرفة وسيأتي فائدة في وجه الفوائد والمباحث ان شاء الله تعالى **السادسة** قوله عليه السلام فانها مشهودة محضورة تفسيره بحضور الملائكة يمكن ان يكون فيه تنبيه على علة المنع في وقت الكراهة لان الملائكة لا تشهد ولا تحضر عند عبادة الكفار لانه علل الاباحة بالشهود والحضور دل على انتفاء العلة في حالة المنع والا لما حصلت الاباحة حالة الشهود والحضور والله اعلم **السابعة** ويكون المعنى يكون الكفار يسجدون لها من باب اضافة الحكم الى سبب السبب اي لان الكفار يسجدون وهو سبب لعدم شهود الملائكة الذي هو السبب للمنع وقد ذكر كتاب الله تعالى على ان شهود الملائكة سبب للامر بالفعل والحث عليه وهو قوله تعالى وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا اذا حملناه على الملائكة وهو الظاهر **الثامنة** قد حكينا فيما مضى معنى استقلال الظل بالرمح وعلى معنى اخر يليق بهذا المكان وذلك ان الظل اذا كان تحت القائم كان شبيها باستقلال الحامل بالمحمول فيستعمل له لفظه فالمراد به ويكون من قولهم استقل بكذا ان قام وقد لا يستعمل بهذا الاسراف فيما ادلا بقوم به **التاسعة** النحويون يذكرون في قصر السار معنى

العاشرة قوله انصرف من خطيئته كيوم ولدته امه وفي رواية

الحادية عشر قوله فالوضوء اجري في عنه

الثانية عشرة رواية خرجت من الخرور المفتي من خرجت وانما كان ذلك لان في خرجت دلالة على الجري وزيادة لمافي الخرور في الاحسام من الدلالة على السقوط والنقل المقتضي للسرعة من جهة طلب الهوي فيفعل هذا المعنى فلا يستعار الى الخطايا وخرجت وان دل على الخروج والحركة لكنه لا يدل على التاكيد لنفعل خرجت من السرعة لان الجري قد يكون مع البطوء وخرجت فاصل الدلالة عن الامر جميعا اعني عن الجري والسرعة واما قوله قطا فلانه قد يدل على السرعة وجودا في الاعصار المعقولة **الثالثة عشر** قوله عليه الصلاة والسلام مع الماء فادته حمل المعنى وسرعتها ووقوعها عند استعمال الماء في ذلك زيادة على مجرد خروجها ولو لم يذكر هذه اللفظة لامكان التراخي فيه عند عدم ذكرها **الرابعة عشر** قوله ورقّ عظمي مجاز لان هذه الحالة التي اشار اليها انما هي نقصان اللحم وقول الخلد لا الامر يرجع الى نفس العظم فاما ان يكون سمى الجلد عظما وجعل رقته بنقصان نقصه بعد هذه الملاحظة او يكون سمي اللحم والجلد عظما بالمجاورة والنقصان راجع اليها **الخامسة عشر** قوله لقد كبرت سني ورق عظمي واقترب اجلي وما بي حاجة ان اكذب على الله ولا على رسوله فيه امران احدهما ذكر الموجبات لعدم الكذب والمقتضيات للصدق والثاني انتفاء الموجب للكذب بعد ثبات الموجب للصدق وعدم معارضته مانع لذلك الموجبات **الوجه السادس** في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** قول ابي امامة لعمرو بن عبسة باي شيء تدعي انك ربع الاسلام وذكر جوابه عن ذلك وتعريفه وهو يحتمل وجهين احدهما ان يكون على حذف مضاف اي ربع اهل الاسلام والثاني ان يكون استعار للاسلام لفظ الربع تشبيها له بماله اجزاء ان يكون ربعا للاسلام على سبيل المبالغة فيكون بعد الاستعارة وعلى هذا انه وجهان احدهما ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم داخلا في هذا كما قال صلى الله عليه وسلم وانا اول المسلمين

او من المسلمين وهذا هو الظاهر اشارة على ابي بكر وبلال ويحتمل ان يكون اعتبر حديثه في الاسلام حيث جعل نفسه ربعا واعتبر الرجولية حتى ذكر ابا بكر وبلالا فقط والاول ادخل في التعظيم وابلغ في الصفة واذا جعلنا فيه حذفا فيه احتمال دخول النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك والاحتمال الاخر لكن يتفاوت وهو التقدير الثاني في المعنى الذي اشرنا اليه في التقدير الثاني **الثانية** قد قدمنا ما قال الامام في قوله الطير وهل هو بمعنى العلماء او لا وقد ورد في رواية اسمعيل بن عياش ما يدل على انه بمعنى العلماء فيها زعيت عن الهه قوي في احكام عليه وظاهر هذا الحرم مفارقته لاعتقادهم **الثالثة** اجابة عمرو الى الاسلام بسبب ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من الادب لصلة الارحام وكسر الاوثان والتوحيد لله من باب الاستدلال بالقرائن من الافعال والاحوال والاقوال التي هي من الطرق المفيدة للعلم اليقيني لا سيما مع كثرة القرائن وطول الازمنة وانظر الى قول عبد الله بن سلام في النبي صلى الله عليه وسلم فلما رايته علمت ان وجهه ليس بوجه كذاب واستدلاله بالحال والاخبار ونحو في دلالة القرائن ومثل هذا امفيدة للعلم فقد علم بالضرورة خجل الخجل بحمرة وجهه عند السبب الموجب للخجل وعلى الضرورة وجل الوجل بصفرة وجهه عند وجود السبب الموجب لذلك وانها هذا امر لا في القرائن تتظافر على شيء واحد في الزمن الطويل
ولقد احسن من المتكلمين من قال

والنصارى يذكرون عن المسيح عليه السلام انه ياتي من بعده انبياء كذبون وانه قال من ثمارهم تعرفونهم وثمارهم هي احوالهم وسيرهم وما دلت عليه سرائرهم وتامل الحكم في ذلك والتحقيق فيه لما يدل عليه القرائن فالنصارى فهاكون يعدم سيعهم لاحوال الرسول صلى الله عليه وسلم وافعاله وحكم شرعه مخالفون لما دلهم عليه المسيح عليه السلام ولا يخفى اختلاف الشاذ المنقول عن العنبري والجاحظ لانهم بين مقصر او معاند وكيفما كان فالاثم واقع بهم وليس حالهم حال من يقول فيه العنبري ما قال اذا حصل التمكن من النظر فيما يوجب الايمان ويحمل على هذا ان يحمل العنبري عما رد به عليه من تثبيت المسلمين واعتبارهم وعلم المعرفة بالفرق بين المعاند وعنه ولو ان القول المكلف بهم مع امكان النظر بين معاند ومقصر واما القول بهلاك الكل وايجاد منهم هذا ان كان قال ما قال بناء على ما ذكرناه واما الذي حكى عنه من الاصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا ولعله لا يقول ذلك ان شاء الله تعالى وهذا الذي ذكرنا ان لم ان يقوله انما هو بالنسبة الى هذا الرد المخصوص ولهم عليه ردود غير هذا الرد التي اوردنا عليها هذا السؤال **الرابعة** قوله من معك على هذا الامر يحتمل ان يريد فاستعلام من معه النظر في انه هل تكرّ المتابعة باعتداد لمن اسلم وسعيد ان يريد به الاستدلال فالوجه الذي استدلك به هرقل من اهل الكتاب الناظرين في سير الرسل عليهم السلام واتباعهم ولهذا لما اخبر بانهم ضعفاء الناس قال هم اتباع الرسل وعمرو بن عبسة لم يكن من هذا القبيل ظاهرا ويحتمل ان يريد سؤاله عمن معه معرفة حالهم فان لصعاب ارباب المذاهب والعقائد من العقل الراجح وغير ذلك اصل له اثر في صحتها والاقرب ان يكون السؤال للامر الاول وقوله بعد العلم بقلبهم الى مسعك لاشراق نور الايمان في قلبه وقوة الاعتقاد وعدم الالتفات لقلة اهله ٥
الخامسة قال القرطبي وقوله من تبعك على هذا الامر قال حر وعبد الحر

الحر ابو بكر والعبد بلال كابن سعد ولم يذكر له النبي صلى الله عليه وسلم عليًّا الصغير فانه اسلم وهو ابن
سبع سنين وقيل ابن عشر ولا خديجة لانه فهم عنه انه اراد من الرجال فاجابه بحسب ذلك قال
ويشكل هذا الحديث بحديث سعد بن ابي وقاص فانه قال ما اسلم احد الا في اليوم الذي اسلمت فيه
ولقد مكثت سبعة ايام واني لثلث الاسلام وظاهره ان بلالا وابا بكر اسلما في اليوم الذي اسلم فيه
وانه اقام سبعة لم يسلم معهم الثلاثة احد وحينئذ يلزم ان يكون مع النبي صلى الله عليه وسلم
يوم جاءه عمرو بن عبسة ابو بكر وسعد وبلال لكن سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم اعني عن سعد
فلم يذكره وذكر احتمالا اولا قال واما ان سعدا لم يكن حاضرا اذ ذاك بمكة واما الاول اخر والله
اعلم **السادسة** لم يذكر في هذا الحديث دخوله في الاسلام ولا يمكن اجراؤه على ظاهره
فان النبي صلى الله عليه وسلم قال له انك لا تستطيع ذلك يومك هذا ويقتضي الاسلام يستطاع مع
الاخفاء وتاخير الاسلام ممتنع مع التمكن والمبادرة مع ذلك مقصود **السابعة** فيه علم من
اعلام النبوة لانبائه صلى الله عليه وسلم بذا الذي يستعمل في محقق الوقوع وقد وقع المخبر
على وفق الخبر وقد جاء الخبر مصرحا به في حديث خباب والله ليتمن الله هذا الامر وفي حديث
عدي بن حاتم وما في كتاب الله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله **الثامنة** قوله اخبرني عن الصلاة قال ابو العباس احمد بن عمر فقيه انه سؤال عن تعيين الوقت
الذي يجوز النفل فيه من الوقت الذي لا يجوز قال وانما قلنا ذلك لانه عليه السلام ... عنه
ذلك فاجابه به ولو كان سؤاله عن غير ذلك لما كان يكون جوابه مطابقا للسؤال **قلت** ان اراد
بالمطابقة ان لا يكون لا ازيد ولا انقص مما وقع عنه السؤال فالذي استدل به على هذا القدر
صحيح لكنه قد يمنع اشتراط هذا الشرط في صحة الجواب فقد يكون الجواب اكثر وقد يكون اقل
فان بعض المسؤول بعض ما وقع عنه السؤال لمعنى يقتضي ذلك كزيادة الحاجة اليه او غير ذلك
لانه يفهم من السائل ان السؤال عن ذلك الشيء الذي عين في الجواب بخصوصه **العاشرة** قول
ابي العباس القرطبي انه سؤال عن تعيين الوقت الذي يجوز فيه النفل من الوقت الذي لا يجوز ثم رد فيه
من يقول ان المفروضات الفائتة تمتنع في هذا الوقت مستندا لظاهر الامر بالاقصار عن الصلاة وهو
عام في الفرض والنفل ويكون دخول النفل فيه من باب الجواب عن الشيء وعما هو اكثر منه وهذا لا يرد
عليه في تعيين السؤال بالوقت الذي يجوز النفل فيه من الوقت الذي لا يجوز والزيادة في الجواب عن القدر الذي
سئل عنه لا نزاع فيه في الظهور ما في الكلام فيه **الحادية عشرة** الذين قالوا بامتناع قضاء الفوائت
المفروضة في وقت الكراهة يستدلون كما قلنا بظاهر العموم في قوله عليه السلام اقصر عن الصلاة وهو
عام في الفرض والنفل كما ذكرنا ومن اخرجه عن العموم الى الخصوص فقد يلزمه مخرج **الثانية عشرة**
القائلون بالتخصيص يستدلون بقرار الرسول صلى الله عليه وسلم على قضاء ركعتي الفجر بعد صلاة
الصبح لمن فاتته قبلها كما دل عليه الحديث المروي في ذلك فاذا جاز قضاء النفل الفائت في هذا الوقت
فان يجوز ذلك في الفرض اولى **الثالثة عشرة** وربما تخطوا ذلك الى الاستدلال به لذلك
احمد على جواز صلاة ما له سبب مطلقا في هذه الاوقات المكروهة وعليه سؤال احتمال ان
يكون المقتضي المخصوص اثر في الحكم كالقضاء مثلا فلا يجوز تعدية الحكم الى ما لا يساويه في صفته ولذلك
اذا وجد تخصيص اخر للصلاة في وقت اخر كما بعد العصر بالنسبة الى فائتة الظهر فقال
عليه ذلك ايضا لا يمنع الا ان يظهر بدليل ويقوم الغاء الوصف المقتضي للتخصيص في الاستدلال
الرابعة عشرة قوله عليه السلام ثم اقصر عن الصلاة الالف واللام تستعمل للعهد وتستعمل

للجنس

للجنس وقد يرد بها بعض المناظرين او المستعملين العهد اي الصلوات الخمس لتعين ذلك الكلام عليه
تستدل به عليه في بعض ما يطلق عليه اسم الصلاة اذا كان بالالف واللام لكون الصلوات الخمس معهودة وانا
اقول ان مجرد التقدم في الوجود لا يلزم منه ان يكون المعهود الذي يراد بالالف واللام الا بقرينة
ويظهر في الامثلة ظاهر ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول لتعين رجلا فقال الرجل ولعله
وقد تقدم ذكر شيء من هذا عندما اريد ان يكون حمل الالف واللام المتعين على اعادة للعهد فاذا لم تقم قرينة
لم يلزم الحمل على العهد الى هذا **الخامسة عشرة** اذا حمل لفظ الصلاة على العموم اما المراد لزم ان من
اشتراط القرينة ولانه يلزم خروج النوافل عن المراد وهو خلاف ما اتفق عليه لانه اما ان يكون داخلا في
المراد مع الفرائض او بخصوصه فلا زيادة اما شرط تقدم السبب كما يقول الشافعي او بغير شرط
فعلى هذا انما يسمى صلاة وتدخل تحت اللفظ **السادسة عشرة** الحنفية يقولون تحت الاوقات الثلاثة
اعني وقت الطلوع ووقت الغروب ووقت الانتصاف انه لا تصلى فيها خمس الصلوات ولا تصلى
فرضا ولا نفلا ولا سجدة التلاوة وقت الطلوع والغروب والاستواء الا عصر يومه فانه يصلى
وقت الغروب الا ما استثناه ابو يوسف في رواية من جواز الصلاة في يوم الجمعة خاصة اي وقت
الزوال فمقتضى العموم عدم الاقتصار عن الصلاة الا ان يكون الفرض المقضي كما ذهبوا **السابعة عشرة**
انتفاء العموم مع القاسية في هذه الاوقات معارضة بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو من باب تعارض العمومين من وجه دون وجه وقد مر شيء من هذا وان الذين
اجازوا القضاء للفائتة رجحوا ما ذهبوا اليه بالاتفاق على دخول التخصيص في ذلك الحديث ولم يحصل
الاتفاق على ترك العموم في هذا الحديث وقد تعارض هو لا بدخول التخصيص في صلاة
الجمعة وقد يعتذر عنه بان يقال الظهر فرض الوقت فان الجمعة ظهر مقصور والظهر يقضى
ولذلك يقول بعدم قضاء صلاة العيد لمن نام عنها او نسيها ولذلك فوات صلاة الكسوف
والاستسقاء بالنوم او النسيان وكذلك الصلاة الحالة عند من لا يرى قضاءها الكثير الصور المختلف
فيها من ذلك وقد يقال انه لا يرد لانا ادعينا عدم الاتفاق على التخصيص والامر كذلك في
هذه المسائل المختلف فيها **الثامنة عشرة** العموم يتناول النافلة وقد قلنا انه اما
مقصود او مندرج فيقتضي في النافلة مع هذه الاوقات الثلاث وهي بلا شك مسائل الحاكمة
والعشرون ظاهر الامر الوجوب وظاهر النهي التحريم فالامر في هذا الحديث
بقوله اقصر عن الصلاة والنهي ايا ما على القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده على ما قدمنا
بحث بذلك واما من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن او ان نقبر فيهن موتانا الحديث وظاهر النهي التحريم والحنفية قالوا انه لو
صلى التطوع جاز ويكره ولو قرأ آية السجدة فسجد جاز ويكره وهو خلاف الظاهر من النهي فيحتاج صرفه
عنه الى دليل هذا بعد ان يثبت ان اسم الصلاة مطلق على سجود التلاوة وقد اخذ ذا منه اشتراط شروط
الصلاة على ما هو مذهب المشهورين من العلماء **الثانية والعشرون** اذا احدنا بالعموم في
الصلاة دخل فيها صلاة الجنازة والحنفية قالوا انه كما قالوا في سجود التلاوة انه لا يصلى على جنازة ولو صلى
جاز هذا في الاوقات الثلاثة والامر في ذلك فالمقدم في المسألة ... اطلاق اسم الصلاة ودلالة العواب
النهي على التحريم لانهم يفرقون بين قضاء الفرائض وبين صلاة الجنازة وسجود التلاوة لان في قضاء الفوائت
المفروضة في هذه الاوقات نيابة الناقص عن الكامل لان الصلاة تجب في الذمة كاملة والصلاة في هذه
الاوقات ناقصة والناقص لا يقوم عن الكامل ولذلك قالوا انه لو قرأ آية السجدة قبل هذه الاوقات
وسجد في هذه الاوقات لا يجوز ويعاد لان سجود التلاوة عندهم واجب وقالوا انه لذلك فيمن

صام يوم النحر قضاءً عن واجب في ذمته لا يجوز وكذلك يوم الفطر وأيام التشريق ولو صامه تطوعًا جاز ويكره وإنه مرة يدل على اعتبار هذا المعنى أعني النقص والكمال في جواز الفعل وإجزائه وإن كان معنى مستنبطًا من علة كلمة النص الخاص أو لوصفه وهو النهي الخاص عن صوم يوم النحر وأيام التشريق وقال مالك رحمه

الثالثة والعشرون عند الحنفية أنه إذا صلى ركعة من الصبح وطلعت الشمس فسدت صلاته وفرقوا بينه وبين ما إذا صلى ركعة من العصر ثم غربت الشمس فإنه يمضي فيها وتجزئ عنه وفرقوا بينهما أنه لما طلعت الشمس صار إلى حال لا يجوز ابتداء الصلاة فيها ولا يجوز البناء عليها بخلاف العصر فإنه إذا غربت الشمس فقد صار إلى حالة يجوز ابتداء العصر فيها فجاز البناء عليها فإذا أريد الاستدلال بهذا الحديث على الحكم الذي قالوه في الصبح بوجه أن النهي عن الصلاة يتناول هذه الصورة فإذا تناولها دل على الفساد ويشهد لذلك القدر الواقع في وقت النهي وإذا فسد البعض فسد الكل وهذا الاستدلال على هذا الوجه يلزم أن يكون بناء على قواعدهم في أن النهي يدل على الفساد أو لا وفيه شغب جدلي من جهة مخالفيهم وهو أن يقال إن النهي عن الصلاة يتناول جملتها حقيقة فلا نسلم تناوله للبعض حقيقة فيكون مجازًا والأصل عدمه وإنما جعلناه شغبًا لأن الاتفاق واقع على منع ابتداء الصلاة النفل في الوقت المكروه ولو وقع تمامه بعده مستندًا إلى هذا الحديث وذلك يلغي اعتبار الجملة من حيث هي جملة وكذلك الألفاظ الدالة على اشتراط شرائط الصلاة تعم أجزاءها وتفسد بعدم بعض تلك الشرائط المدلول عليها بتلك الألفاظ مع ورود هذا السؤال فيها فإن قلنا هذا المعنى في النهي عليه يدل على عدم اعتباره في الحمل فإن قيل أما لا أثبت تلك الأحكام في مواضع الإجماع بتلك النصوص والألفاظ بل بدليل آخر وهذا هو الشغب والجدل بعينه والمراوغة التي لا ترجع إلى طائل تحقيق

الرابعة والعشرون هذا الذي ذكرناه من الاستدلال له معارض من وجهين أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح وأجاب بعض الحنفية عنه بوجهين أحدهما أن هذا الحمل أن هذا كان قبل النهي عن الصلاة في هذه الأوقات فهذا ضعيف جدًا لأنه يلزم منه إثبات النسخ بالاحتمال والثاني ما معناه أنه يحتمل أنه أراد وقت الصلاة لأن الصلاة قد يذكر ويراد بها وقتها كما في الحديث جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا أينما أدركتني الصلاة فتيممت وصليت المعنى أدركني وقت الصلاة وكذلك ههنا من أدرك ركعة من وقت الفجر يعني لو أن امرأة طهرت في ذلك الوقت أو كافرًا أسلم أو صبيًا أدرك في ذلك الوقت وجب عليه أداء تلك الصلاة وكان كأنه أدرك جميع الوقت وهذا إن كان مجاز الحذف وثانيهما ما ورد من التصريح بأنه من أدرك ركعة من الصبح ثم طلعت الشمس أنه يتم صلاته وهو نص على خلاف هذا المذهب والحديث من رواية عفان عن همام قال سئل قتادة عن رجل صلى ركعة من صلاة الصبح ثم طلعت الشمس فقال حدثني خلاس عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صلى ركعة من صلاة الصبح ثم طلعت الشمس فليتم صلاته وفي رواية هشيم عن عزرة بن تميم عن أبي هريرة أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال إذا صلى أحدكم ركعة من صلاة الصبح ثم طلعت الشمس فليصل إليها أخرى وفي رواية عن همام قال سمعت قتادة يحدث عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أدرك ركعة من الصبح ثم طلعت الشمس فليصل الصبح فقد اختلفت الألفاظ في بعضها ما يحتمل التأويل وهو هذا الأخير وانظر أنه في الخلافيات [illegible] في الإسناد فإنه قد

يوافق

محمد بن سنان من رواية أحمد بن عيسى العبسي عنه وعفان في الرواية عن خلاس عن أبي رافع ورواية شيبان عن قتادة عن عزرة وفي رواية عن محمد بن سنان عن همام عن قتادة عن النضر عن بشير وفي هذه الأحاديث

الخامسة والعشرون هذا الذي ذكرناه وادعيناه من النصوصية إنما هو بالنسبة إلى إبطال القول بفساد الصلاة ووجوب الخروج منها وقضائها وقد روي عن أبي يوسف أنه قال إذا طلعت الشمس وهو في الصلاة ينبغي أن يمكث حتى ترتفع الشمس ثم يمضي على صلاته وعلى هذا المذهب لا تعارضه هذه الأحاديث لأنه يقول بالإتمام وبإضافة ركعة أخرى ولا يخالف إلا أنها رواية شاذة ومخالفة أيضًا للقياس فإنه في مدة المكث في صلاة قد دخل عليها النهي وأبعد عن هذا بأنه نظير المضي على الصلاة واستقبال القبلة وصار كالذي سبقه الحدث جاز له أن يتوضأ ويبني على صلاته وكذلك ههنا جاز له أن يمكث ثم يمضي على صلاته

السادسة والعشرون يكون هذا الحكم في هذا الحديث والنهي عن الصلاة في هذه الأوقات مبنيًا والأمر المكث الذي ذهب إليه أبو يوسف في تلك الرواية عنه فإذا اقتضى النهي الفساد دل على فساد ذلك الجزء الواقع في مدة المكث فيكون دليلًا على خلاف هذا المذهب من هذا الوجه ولمن قال إن هذا إن دل على عدم الصلاة في ذلك الجزء فلا يلزم منه بطلان ما تقدم من المذهب في الإتمام بعده ثم إن ذلك العذر كما في مسألة سبق الحدث يعود إلى مسألة القياس على الحكم المخالف للقياس والله أعلم

السابعة والعشرون اختلفوا في المتحرم بالنفل في وقت النهي هل ينعقد صلاته أم لا ولهم وجهان فلمن يقول بعدم الانعقاد أن يستدل بهذا الحديث وبحديث النهي على البطلان أما استدلاله بحديث النهي فإن النهي يدل على الفساد فيفسد الصلاة وأما استدلاله بهذا الحديث فيبحث فيه الآن وعدناه من قبل

الثامنة والعشرون إذا أردنا أن يستدل على الفساد بما ورد فيه صيغة الأمر فلا نتوقف ذلك في كل مكان على أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أو لا بل الحال فيه مفصل وذلك ينبغي أن ينظر إلى اللفظ بالنسبة إلى هيئته وكيفيته وبالنسبة إلى جوهره ومدلوله فإن لم يقتض جوهر اللفظ ومادته إلا المدلول على الترك أو ما يساويه احتجنا إلى أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أو لا إذا أردنا الاستدلال بالنهي على الفساد كما إذا قال قم فإن الصيغة ومدلول جوهر اللفظ لا يدل على النهي عن القعود وإن استلزمه وإن كان جوهر مدلول اللفظ هو الترك أو ما يساويه فلا احتياج فيه إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده لأن النهي طلب الترك وهذه اللفظة مثله سواء في ذلك ما دل عليه صيغة النهي من طلب الترك تدل عليه هذه الصيغة سواء

التاسعة والعشرون فعلى هذا استدل بقوله اقصر عن الصلاة على الفساد لأنه طلب لترك الصلاة فاطرد ذلك على أنه قد جاء في رواية أحمد عن المقرئ فإذا طلعت فلا تصل حتى ترتفع وهذه صيغة مصرحة بالنهي

خ الوقت المكروه

الثلاثون إذا نذر الصلاة في الأوقات المكروهة فهل يصح النذر بناء على أن الصلاة هل تصح أو لا فإن قلنا تصح صح النذر وإلا فلا ويمكن أن يجعل حديث النهي مقدمة من مقدمات بطلان النذر وعدم لزومه لأنه إن كان منهيًا عنه لزم أن لا يوفى به لقوله عليه السلام من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه والنذر المذكور ليس بطاعة لتسديد المقدمة لجواز أن يجمع عدم صحة النذر لأجل النهي مع الصحة من غير نذر

الحادية والثلاثون من نذر صلاة مطلقة ولم يقيدها بوقت الكراهة فهل يوقعها فيه ظاهر العموم المنع والذين قالوا بجواز الصلاة التي لها سبب قالوا إنه يصليها في الأوقات المكروهة فإنها من الصلوات التي لها سبب كالفائتة وفي هذا نظر

الثانية والثلاثون وقد يقول بعض من يكره لأجل المفهوم استدل بقوله اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى

من تفع فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل على ذلك ووجهه قوله صلى الله عليه
وسلم ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع وقوله عليه السلام بعد ذلك ثم صل فإن الغاية تقتضي مفهومها
مخالفة ما بعدها لما قبلها فلو كان المفهوم حجة لكان قوله ثم صل محمولا على التأكيد ولو لم يكن حجة كان محمولا على
التأسيس والحمل على التأسيس أولى من الحمل على التأكيد والجواب ـــــ من بلاد أوجه أحدها أن
التأكيد إن أريد به التأكيد الدال على مجرد جواز الصلاة وعدم تسليم على تطويله وإن أريد التأكيد طلبه الفصل
الذي يلزمه الجواز فمسلم لكنه قائله ثم أراد على مجرد التأكيد دلالة اللفظ على الجواز الثاني أن المذكور
بعد ذلك حكم مذكور معه علته وذلك لا يستفاد من الغاية فهي فائدة مجردة والكلام على مجرد ما ذكر بعد
الغاية ولو جرد عن العلة لأمكن ما يقال فأما وقد ذكرت العلة فقد حصلت فائدة جديدة الثالث
أن الحكم بالجواز مغيّا بغاية أخرى ولا يحصل ذلك بمجرد مفهوم الغاية **الثالثة والثلاثون**
فيه دليل على امتداد الكراهة إلى وقت الارتفاع وأنها لا تختص بوقت الطلوع **الرابعة والثلاثون**
الحديث يقتضي أن الكراهة بوقت الارتفاع وليس فيه تحديد بمقدار وقد ورد ذلك مبيّنا
في رواية المقري عن عكرمة بن عمار قال ارتفعت قيد رمح أو رمحين فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة
أخرجه الحافظ أبو نعيم في كتابه المستخرج على مسلم وكذلك ورد في رواية عبد ربه عن عكرمة قال إذا
ارتفعت قيد رمح أو رمحين فصل وورد في حديث آخر حتى تطلع الشمس ما دامت كالحجفة حتى تنتشر وقال
بعض الفقهاء يقول حتى ترتفع قيد رمح ويستولي سلطانها بظهور شعاعها فإن شعاعها يكون ضعيفا
في الابتداء ومنهم من يقول قيد رمح أو رمحين كما في الحديث الذي ذكرناه **الخامسة والثلاثون**
تكلموا في معنى قرني الشيطان وطلوع الشمس بينهما وحاصل الكلام يرجع إلى الحمل على الحقيقة
أو المجاز أما الأول فقد ذكر بعضهم أنه قيل إنه حقيقة لا مجاز على ظاهره من غير تكييف ونسب
بعضهم هذا إلى الداودي قال بعضهم ويحتمل قول ابن عباس الذي يقسم بالله ما طلعت الشمس
قط حتى ينخسها سبعون ألف ملك يقولون لها اطلعي فتقول لا أطلع على قوم يعبدونني من دون
الله فيأتيها ملك عن الله فيأمرها بالطلوع فيستقل لضياء بني آدم فيأتيها شيطان يريد أن يصدها
عن الطلوع فتطلع بين قرنيه فيحرقه الله تعالى وما غربت قط إلا خرّت لله ساجدة فيأتيها شيطان
يريد أن يصدها عن السجود فتغرب بين قرنيه فيحرقه الله تحتها وذلك قوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت إلا
بين قرني شيطان ولا غربت إلا بين قرني شيطان **قلت** قوله من غير تكييف لا ضرورة إليه وإنما
يضطر إلى ذلك فيما يستحيل ظاهره على الله تعالى والقرن غير مستحيل على الشيطان اللهم إلا أن
يريد بقوله من غير تكييف من غير تعيين للمراد من المحامل الكائنة والأثر المروي عن ابن عباس يحتاج
الرواية إلى الملموسة ولا يمتنع فيه أن يحمل القرنان على جانبي رأسه مجازا إذ لا يمتنع القول بالاحتجاج
بالأثر على أنه حقيقة في القرن نعم يكون حقيقة في التثنية وظاهر ما نقل أنهم يتكلمون على القرن
وأما الثاني وهو المجاز فقال الهروي قيل قرناه ناحيتا رأسه قال وقال الحربي هذا مثل معناه
حينئذ يتحرك الشيطان ويتسلط وقال بعضهم في معنى المثل السابق وذلك أن تأخير الصلاة
إنما هو من تسويل الشيطان لهم وتسويفه وتزيين ذلك في قلوبهم وذوات القرون إنما تعالج
الأشياء وتدفعها بقرونها فكأنهم لما دفعوا الصلاة وأخروها عن وقتها بتسويل الشيطان
لهم حتى اصفرت الشمس صار ذلك بمنزلة ما تعالجه ذوات القرون بقرونها وتدفعه بها
وقيل معنى القرن القوة أي تطلع حين قوة الشيطان قال بعضهم في هذا أو يحتمل أن يريد بقرن
الشيطان قوته وما يستعين به على إضلال الناس وقيل إن السجود للشمس حينئذ الكفار وقال
بعضهم في تفسير القرن بالقوة إنه من قولك أنا مقرن لهذا الأمر أي مطيق له قوي عليه وذلك

لعله وتسويله

أن

أن الشيطان إنما يقوى أمره في هذه الأوقات لأنه يسول لعبدة الشمس أن يسجدوا لها وقال بعضهم قرنه أمته
وشيعته قال بعض المتأخرين والراجح عند جماعة من المحققين كونه على ظاهره وهو أن المراد حاذاه برأسه
ومعناه أنه يُدني رأسه إلى الشمس في هذه الأوقات ليصير الساجد لها كالساجد له **قلت** قوله على
ظاهره وتفسيره بمحاذاة رأسه ليس بجيد لأن إطلاق اسم القرنين على جانبي الرأس مجاز والظاهر
إنما هو الحمل على الحقيقة في القرن بل وفي التثنية كما ذكر بالحقيقة لا في القرنين وبعد ذلك يحتاج
بتكلف الذي لا يمتنع الحمل عليه يحتاج إلى دليل يدل على الوقوع وأما الحمل على الظاهر بأن له قرنين
حقيقة وأن الشمس تطلع بينهما وذلك غير ممتنع كما قدمنا والقاعدة عند المتكلمين المنتسبين إلى السنة
أن الظواهر التي يكون حملها على الحقيقة عقلا يحمل عليها ويعتقد على ما هي عليه من الظاهر من غير تأويل
إلا أن هذا اختلف باختلاف المحال وقوة الدلالة ويكثر تتابع الظواهر على المعنى الواحد فإنه ينتهي
إلى القطع بأن المراد الظاهر جزما بذلك وكفر المخالف وإن استفاض استفاضة لا تنتهي
إلى القطع بمعناه وإن كان دون ذلك فلا بأس بالقول بظاهره لكن بشرط أن لا يبدّع المخالف
في التأويل ولا يعادى في الدين كما فعل الجهال وحتى يعلن بمسك من هذا إن كان لها تعاقبة
ولسلامتها عند الله رعاية وقدمنا لنا كلاما في هذه القاعدة إذا ثبت هذا فقد بينا أن جانبي
الرأس الشيطان إطلاق القرن عليها مجاز وفي التثنية حقيقة وأما القول بأن القرن القوة أي
تطلع حين قوة الشيطان فهو مجاز أيضا وعلاقته القوة لأجل صلابة القرن وهو مجاز قريب إلا
أن التثنية في القرنين تبعد عنه إلا أن يكون لتثنية في حمله على الحزب والشيعة وهذه المعاني في حديث
الضحى الذي فيه الإيراد في لفظ القرن أن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان لا يرد عليه حديث التثنية
لكنها تقتضي أن يكون المواقع طلوع قرن واحد وهذا الحديث يقتضي أن يكون الواقع طلوع قرنين وهو
زائد تحتاج إضافته إلى ما دل عليه الحديث الأول وقد يمكن أن يخرج ذلك وأما قول من يقول إن معناه حينئذ
يتحرك الشيطان ويتسلط فكأنه راجع إلى معنى القوة وقد استعمل هذا القائل لفظ الحركة وقد يقرب
ذلك فإنه حين اتساق الكفار للسجود فليتنبه إعماله وإغوائه لهم بالحركة الحثيثة وأما من قال
قرنه أمته وشيعته فيحتاج قائله إلى مجاز أو تكلف في لفظ الطلوع وما أرى هذا إلا بعيدا عما يفهم
من ظاهر ألفاظ الحديث **السادسة والثلاثون** ذكر الحافظ المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري
في كتابه الشافي في الكلام على هذا المعنى الذي عرفه قال ويجوز أن يكون المراد به أنه شبه طلوع
الشمس وهو ظهورها على العالم بظهور الملوك والسلاطين على رعيتهم وما يعاملونهم به من
الخدم والتحايا والركوع والسجود وذلك على اختلاف أقدارهم ومراتبهم وكذلك يفعلون
معهم عند انقضاء أمرهم وعودهم إلى مساكنهم فشبه طلوع الشمس وغروبها بظهور الملوك
ورجوعهم إلى أماكنهم وأن الصلاة في هذين الوقتين يشبه أن يكون مضافة إلى طلوع الشمس وغروبها
فخذ بها عند حدوثها فهو أعنتها فأما وقت توسطها السماء واستوائها في قبة الفلك فلأن ذلك
المكان هو أعلا أمكنتها وأرفعها والسجود في هذا الوقت إذا أوقعه مصلّ فإنه كان تعظيما
لشأنها إذا بلغت أعلى درجاتها فنهوا عن الصلاة حينئذ حتى لا يجري هذا الوهم ولا يخطر هذا الخيال
انتهى وإنما أوردنا هذا الكلام لأنه لا يعطي تفسير القرن وتشبه أن يكون تعليلا للنهي ○
السابعة والثلاثون قوله عليه الصلاة والسلام فإنها تطلع حين تطلع بين قرني
شيطان يقتضي تعليل الحكم المذكور بهذه العلة ومناسبتها الابتعاد عن مشابهة الكفار
والإبعاد في مخالفتهم حتى في وقت تعبدهم وإن كانت العبادة على غير الوجه الذي
يفعلونه لأنا نسجد لله تعالى وهم يسجدون لغيره لكن النهي عن الصورة أدخل في باب التعليل
حتى في التشبه الصوري والله أعلم **الثامنة والثلاثون** التعليل

اذا سجود الكفار يجعل اصلا في امتناع التشبه في الافعال والصور وهو الظهر في هذا المقصود في
قرني الشيطان فالتعليل بهذا اقوى واصرح بما تقدم في المسألة قبلها **التاسعة والثلاثون**
لم يذكر في هذا الحديث غروبها بين قرني شيطان وقد ورد ذلك من رواية عمرو بن عبسة وفيها
فاذا صليت العصر فاقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد
لها الكفار فتفيد هذه الرواية الامرين احدهما استمرار التعليل بمقارنة قرني الشيطان في جميع
هذه الاوقات مع صحة ما دل عليه الحديث الذي قبله فاذا استوت قارنها **الاربعون** وعلى هذا
يجتمع بمعنى اللفظ علتان في الاستواء احداهما المقارنة والثانية استجار جهنم فيحتمل
ان يكون علة مستقلة **الحادية والاربعون** ويمكن ان يقال ان العلة واحدة وهي
التشبه بالكفار او معنى ذلك على ان يكون استجار جهنم والله اعلم ذهابا عن الكفر الموجب لها
سجود الكفار ويكون التعليل بسجود الكفار تعليلا بالسبب الاقرب وبقرني الشيطان تعليلا
بسبب السبب وقد ذكر بانه حديث محمد يسجد لها الكفار وهو يعطي السبب ظاهرا
الثانية والاربعون الاصوليون يعرضون خلافا بينهم وبين ابي هاشم الجبائي في ان
الواحد بالنوع هل يجوز ان يختلف حكمه بالنسبة الى افراده ويمثلون بان السجود للصنم
انما امتنع فيه قصد التقرب واما الحقيقة النوعية في السجود فهي واحدة لا يكون بعضها
منهيا عنه مأمورا به وردوا عليه في المسألة
والذي يتعلق بهذه المسألة من الحديث ان التعليل قد دل على النهي عن الصلاة في هذا الوقت
بعلة سجود الكفار اشعارا ما بالتعليل بالتشبه لهم في العبادة في ذلك الوقت ولو لم
تعتبر الصورة النوعية لما علل به المنع لان المنع حينئذ لعين الصورة ولعله قصد التقرب
وهذه العلة منتفية بالنسبة الينا فلا يتعدى الحكم حينئذ منهم الينا على هذا التقدير
لانتفاء العلة على رأيه وحيث تعدى دل على اعتبار الصورة في النهي مع وجود الصورة في صورة الامر
الثالثة والاربعون قد يورد هنا سؤال وهو ان يقال ما دليله من دلالة اللفظ على
التعليل بحسب حالة الطلوع والحكم ممتد الى الارتفاع مع انتفاء العلة بعد الطلوع والجواب والله اعلم
عن ذلك ان الفعال المؤدين لما يعتقدونه عبادة قد يتأخر بعضها عن بعض ولا ينكر في العادة ان
يكون جميع الطائفة يسجد في حال الطلوع واذا كان وقت اوقات الاداء اقتضى المنع لاجل التشبه
الى حالة الارتفاع حسما للمادة وقطعا لما عساه يقع من التشبه بافعال بعض الساجدين الذين
قد يتأخر سجودهم عن اول الطلوع **الرابعة والاربعون** قوله عليه الصلاة والسلام
صل الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع يقتضي والله اعلم للمنع من الصلاة
من حين الطلوع الحسي الى الارتفاع لا الى ما قبل ذلك وهذا احتراس بليغ لانه اذا انعقد الاحكام
على هذا الترتيب المحسوس جاز ان يعلل بعضها ويترك تعليل البعض الا ان الحكم ثابت في ذلك المعلل
كما هو ثابت فيه عند الانفراد له فالذكر جاز تعليله به وان لم يتم الا به عنه **الخامسة والاربعون**
وقد يأتي المنع من الصلاة بعد الصبح وقبل الطلوع من باب سد الذريعة وحسم المادة
كما يأتي الاحتراز عن طلوع الشمس لان اوقات الاداء اللغة متفاوتة مترتبة في حق المؤذنين
وقد يقوم في اعواد المواقع عن معرفة طلوع الشمس فربما وقع في بعضها صلاة وقت الطلوع
على تقدير اباحة الصلاة بعد الصبح فحسم المادة يقتضي المنع لتعميم العادة في الاعراض
عن احكام الصور المضطربة وادارة الحكم على المظنة وربما اشير الى هذا اعني حسم

المادة

المادة الحديث الذي فيه لا تصلوا بعد العصر الا ان تكون الشمس مرتفعة او كما قال والله اعلم
السادسة والاربعون التعليل بالذريعة مذكور وهو يحتمل امرين احدهما ان يقال
بالمنع ويعلل بالذريعة كما هو مقتضى مذهب مالك في سد الذرائع ويحتمل ان يعني بذلك ان النهي
غير مقصود في التحريم وانما المقصود النهي عن الصلاة وقت الطلوع ووقت الغروب والنهي
قبل ذلك على سبيل الاحتياط فلا يعلل به المنع ويشهد لهذا حديث عائشة رضي الله عنها قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فتصلوا عند ذلك
وهو في الصحيح **السابعة والاربعون** فيه دليل على تعليق هذا الحكم بالفعل اعني فعل
الصلاة حتى لو تأخر الاداء عن اول الوقت لم يكن بمقتضى هذا الحديث كان دل دليل من خارج
على الكراهة قبل الفعل فهنا تدارك لا من هذا اللفظ وقد ورد فيه حديث اعني فيما
يقتضي النهي عن الصلاة بعد ركعتي الفجر بعد الفجر وهو مذكور في الامام فان صح فهو دليل
على الزيادة على ما اقتضاه هذا اللفظ **الثامنة والاربعون** اختلف اصحاب
الشافعي هل يكره بعد طلوع الفجر ما سوى ركعتي الفجر من النوافل على وجهين ووجه الكراهة بالحديث
الذي اشرنا اليه ووجه بعضهم عدمها فقال بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع
الشمس قال والمفهوم من صلاة الصبح هو الفريضة فالتخصيص يدل على عدم الكراهة قبلها قال اذا
فانه يدل على عدمها الكراهة على سبيل العموم فتحمل دلالته هنا الموضع دار الدال مطلق في الكراهة
فهو معمول به في ركعتي الفجر فلا يدل على ما ادعاه **التاسعة والاربعون** الاوقات
المنهي عن الصلاة فيها منها ما يتعلق النهي فيه بالفعل كما في الصبح والعصر ومنها ما يتعلق بالوقت
كالنهي عن الصلاة عند الطلوع وعند الغروب وقد تضمن هذا الحديث هذا النوع كما تضمن النوع الاول وهو
النهي عن الصلاة عند الارتفاع **الخمسون** قوله عليه الصلاة والسلام فانها تطلع حين تطلع
بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار يحتمل ان يكون هذان المعنيان علتين كل واحدة منهما مستقلة
ويحتمل ان يكون كل واحدة منهما جزء علة ويحتمل ان يكون العلة سجود الكفار لها وقوله فانها تطلع حين
تطلع بين قرني شيطان بيانا لسبب سجود الكفار على ان يحمل النسبة الى الشيطان كما يحمل في سائر
الافعال التي ينسب اليه **الحادية والخمسون** السكوت في قوله عليه الصلاة والسلام
بين قرني شيطان لا يشعر بانه التلبس او انه الستر بل قد يعمم فيه ... والظاهر انه
لو اريد التلبس مع شعوا لعهد به تعيينا في الفاظ الكتاب والسنة لكن لما كان الظاهر ان يعرف ولكن قد يعرض
عن تعريفه لما قد ذكرناها فيما تقدم **الثانية والخمسون** اذا كانت العلة طلوعها بين
قرني شيطان فيحتمل اصالة الكراهة الصلاة فيما يناسبه الشيطان من الزمان او ما يكون فيه ان انه
كان شيء ذلك في الامكنة كما ذهب الصلاة في الحمام على معنى التعليل بانها بيت الشيطان وفي معاطن
الابل على معنى ظاهر التعليل بانها خلقت من ... فيلتحق الزمان بالمكان **الثالثة والخمسون**
قوله ان صلاة الصلاة مشهودة محضورة اذا احمل الشهادة والحضور على شهود الملائكة
وحضورها فيحتمل ان يكون الشهود والحضور اخبارا عن الوقوع ويحتمل ان يكون اخبارا عن
امكان الوقوع الشهود والحضور ويسره وهو الذي يعبر عنه في بعض الاصطلاحات
بالقوة ويقابل بقولهم بالفعل كانه يقال ان المانع من الحضور والشهود قد زال فقد
يحصل الحضور والشهود وقد يقال اذا احملناه على الحضور والشهود بالفعل فقد

اشكال ويدل لذلك ان الله تعالى يقول وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا اي صلاة الفجر وعلل ذلك
بان قرآن الفجر مشهود وظاهر ذلك التعليل اظهار فضيلة الوقت واختصاصه بالوقت المأمور باقامة
القرآن فيه لا تخصيصه بالذكر في ذلك الوقت يظهر منه التعليل بالخصوصية وكان الظاهر وغيره من
الاوقات التي يخرج فيها الصلاة سواء وربما استشهد لذلك بقوله عليه الصلاة والسلام يتعاقبون فيكم ملائكة
بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر فما ان يرجح حمله على معنى الامكان
اي امكان الشهود والحضور فيه او يكون الشهود مختلفا بحسب اختلاف الشاهدين فيكون الشاهد
لقرآن الفجر غير الشاهدين لسائر الصلوات في اوقاتها الاباحة والله اعلم بالمراد الرابعة
والخمسون في قاعدة اصولية الامر الوارد عقيب الحظر هل يقتضي الوجوب او يحمل على الاباحة
فيه ثلاثة مذاهب احدها انه كالامر لعدم الحظر وهي الصيغة دالة على ما وضعت له فمن قال
للوجوب فهي دالة عليه وهو اختيار بعض المتأخرين وثانيها قول قوم ممن سلم ان الصيغة
اذا وردت من غير قرينة دالة على الوجوب انها اذا وردت بعد تقدم الحظر كان ذلك قرينة دالة
على الاباحة وثالثها انه ان كان الحظر السابق عارضا لعلة وسبب وعلقت صيغة افعل بزوالها
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا
فان الحظر السابق انما ثبت لهذا او امثاله اذا وردت صيغة افعل معلقة برفعه دل العرف
الاستعمال على انه لرفع الذم فقط ويعلم بعرف الاستعمال على الوضع واما ان كان الحظر السابق
لم يعرض لعلة ولا صيغة افعل علقت بزوال ذلك فتبقى صيغة افعل على ما دلت عليه
من ذلك من قال انها للوجوب فيرد ذلك هنا للوجوب ومن قال انها موقوفة فالامر ايضا كذلك
بين الوجوب والندب ويزيد هنا احتمال الاباحة ولا يتعين الاباحة بسببها الا بدليل فهنا
دعوى عرف واستعمال حتى يقال فانه يغلب العرف الوضع في هذه الصورة على الصورة
الاولى بل يبقى التردد كما كان والاستدلال على هذا المذهب لا يتعلق بغرضنا الا ان الخامسة
والخمسون قوله عليه السلام من صلى بعد قوله اقصروا عن الصلاة صيغة امر بعد الحظر
ولا يمكن ان يقال فيها بالوجوب لانه لا وجوب لصلاة مبتدأة في هذا الوقت بالاجماع ولعل هذا
يخرجه القائلون بعدم الوجوب انما يستشهد بها من مذهبهم كما استشهد بقوله تعالى فاذا طعمتم
فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فاذا تقرر انه لا يمكن الحمل
على الوجوب بقي الندب او الاباحة فيرجح الحمل على الاباحة اما اولا فللقرينة واما ثانيا
فلان الندبية في هذا الوقت لا تتعرف من حيث هو هو وانما هي في صلاة الضحى او في
نفل مخصوص فيبقى بعد الوقت من حيث هو هو للاباحة فاذا حملنا هذا الامر على الندب
مع وجوب حمله على الاباحة لزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين ومن الذي يدل
على ان الحمل على الندب انه ذكر الحكم وعلل بان الصلاة مشهودة محضورة وغير ذلك
الى غاية استقلال الظل بالرمح ولو كان الامر للندب لاستمر الى هذه الغاية لاستمرار العلة
اليها السادسة والخمسون اختلفوا في كراهة الصلاة في وقت الاستواء والمشهور
من مذهب مالك الاباحة عدم الكراهة بعموم ابن عمر وما ادركت اهل الفضل الا
وهم يتحرون ويصلون نصف النهار قال القرطبي وهو عمل اهل المدينة لا ينكره منكر ومثل
هذا العمل عنده اقوى من خبر الواحد وكانوا في زمن عمر رضي الله عنه يصلون يوم

الجمعة

الجمعة حتى يخرج عمر وخروج عمر انما هو بعد الزوال ومذهب الشافعي الكراهة الا فيما
استثناه من يوم الجمعة فانه لا يكره فيها التطوع في وقت الاستواء ومن اصحابه من قال يختص
الاستثناء بمن يغشاه النعاس ولا يجوز التنفل للكل احد لاعتقاد ان المعنى المرخص لا يشمل الكل
وذكر في الترخيص معنيين احدهما مشقة مراعاة الشمس والتمييز بين حالة الاستواء وما قبلها وما بعدها
بخفة الامر عليهم فيعم الترخيص الكل لان الناس يبكرون اليها فيغلبهم النوم فيحتاجون الى طرد
النعاس بالتنفل لئلا يبطل وضوءهم فيفتقروا الى اعادة الوضوء والى تخطي رقاب الناس وعلى المعنيين
جميعا فالمتخلف القاعد في بيته وقت الاستواء لعذر او لغير عذر ليس له التنفل فيه واما الذي حضر
الجمعة فمقتضى المعنى الاول تجويز التنفل له مطلقا ومقتضى المعنى الثاني تخصيص الجواز بالذين
يبكرون اليها ثم يغلبهم النعاس اما الذي لم يبكر ولم يؤذه النعاس فلا يجوز له ذلك وذكر الرافعي
عن امام الحرمين والغزالي انه يقتضي اعتبار التبكير ولو غلبه النعاس لطول الانتظار وعلى هذا
في وجه اخر قال القرطبي ومذهب جمهور العلماء جواز الصلاة حينئذ وقد ينازع في هذه الجمهور
الى ادعائها وقال وجمهور عمل المسلمين في جميع الاقطار على جواز التنفل يوم الجمعة الى صعود
الامام على المنبر وقت الزوال والذي قدمناه عن غيره من اسناد العمل الى اهل المدينة ان ملك
الثبوت من نسبته الى جميع الاقطار قال القاضي ابو الفضل يعني عياضا وقال الجمهور
الحديث على انه منسوخ بما جاء عمل الناس او يكون المراد به الفريضة ويكون موافقا لقوله اذا اشتد
الحر فابردوا عن الصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم قال وفي هذا نظر وقوله انه لا يصح ان يكون هذا
نسخا على حقيقته وانما هو تخصيص فانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ الاول لا رفعا لكلية ما تناوله
واما قولهم انه في الفريضة فليس بصحيح لوجهين احدهما ان مقصود هذا الحديث بيان الوقت
الذي يكره فيه النفل من الوقت الذي لا يكره كما قررناه اولا وثانيهما حديث عقبة بن عامر المتقدم فانه قال فيه
ثلاث ساعات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيهن وذكر هذا الوقت فيها ومقصوده
قطعا بيان حكم النفل في هذه الاوقات والظاهر حمل النهي على منع النفل في هذه الاوقات
الثلاثة الا في يوم الجمعة جمعا بين الحديثين الاجماع المحكي قلت اما قوله انه لا يصح ان
يكون نسخا على حقيقته فصحيح واما قوله وانما هو تخصيص فانه اخراج بعض ما تناوله
اللفظ الاول لا رفعا لكلية ما تناوله ففيه تسامح في العبارة فلذلك فان الاجماع العملي لا ينسخ
ولا يخصص بنفسه ولا يخرج وانما هو دليل على وجود امور اذا صح وقوع الاجماع من الامة على
الفعل في يوم غير عيد واما ابطاله لقولهم ان هذا في الفريضة بالوجهين المذكورين فاحدهما
ان مقصود الحديث بعينه فقد تقدم ما فيه من ان الامر كما ادعاه نظرا الى الالفاظ وثانيهما حديث عقبة وقوله
ومقصوده قطعا بيان حكم النفل بهذه القطعية انما تصح بناء على مذهبه واما من يقول ان الصلاة ممنوعة
في هذا الوقت وان كان فرضا مقضيا فلا قطع على مذهبه ولا ظن واجلى من هذا ان
المراد العلة انه لا يصح حمله على الفرض وكان الاستشهاد بقوله عليه الصلاة والسلام اذا
اشتد الحر فابردوا عن الصلاة فان المراد بالصلاة في هذا الحديث اعني حديث الامر
بالابراد صلاة الظهر وصلاة الظهر ممنوعة في هذا الوقت بالاجماع فان نازع منازع وقال لا اسلم
ان المراد صلاة الظهر بل مطلق صلاة الفرض حتى يدخل فيه العصر فيلزمه ان يكون مانعا من العصر في
هذا الوقت وهو لا يقول به ولو صلاة في وقت الاستواء احد هب اخر وهو الفرض بين الصلاة

نصف النهار وقت الاستواء الى الصيف ارى الشتاء ذكر ذلك عن عطاء بن ابي رباح انه كره الصلاة نصف النهار
في الصيف لا في الشتاء وقول اخر عن مالك انه قال لا اكره التطوع نصف النهار ولا احبه وقيل انه رواه
ابن وهب عنه وهذا الاشبه الى انه نفى الكراهة وانما نفى الجواز على سبيل [illegible] السابعة والخمسون
ظاهر النهي المنع من الصلاة في وقت الاستواء مطلقا وقد قدمنا استثناء الشافعي يوم الجمعة وقت الاستواء
وقال بعض الناس في الاحتجاج لمذهب مالك رحمه الله ويوم الجمعة وغيره سواء ولا ارى بها باسا في اثر
ولا نظر قلت قد ورد الاثر فيه فلعله يريد في اثر صحيح فان ذلك الاثر رواه الشافعي عن ابراهيم بن
محمد حدثني اسحق بن عبد الله عن سعيد المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وروى من حديث ابي خالد الاحمر عن شيخ من اهل
المدينة يقال له عبد الله بن سعيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وابراهيم بن ابي يحيى يكثر
المحدثون الكلام فيه واطلق الشافعي فيه القول قال بعض الحفاظ وهذا رواه ابراهيم بن محمد عن اسحق بن
محمد وهما متروكان قلت والشيخ من اهل المدينة يحتاج الى معرفة حاله فالاعتماد على الاثر في
هذا المذهب ضعيف والعمل المستفيض اولى منه واما النظر فبعد ان لا يستند الى هذا الحديث
ويرجع الى العمل اما العام كما ادعى او الخاص باهل المدينة ان قيل به فان النهي عام بالنسبة الى
الايام والعمل خاص بالنسبة الى يوم الجمعة فيخرج ويبقى الباقي على عموم النهي فان اريد الغاء الوصف
المخصص فقد بينا المناسبة المخصصة لهذا الوقت من وجهين ومورد الاجتهاد اذا كان فيه معنى
يمكن اعتباره لا يلغى بل ذكر المعنى يبرع ويكفي ان يكون الاصل في غير مورد التخصيص العمل بالعموم الا ان
يقوم دليل على خلافه الثامنة والخمسون واما مذهب عطاء في الفرق بين الشتاء والصيف
فله وجه لما تقتضيه العلة بانحجار جهنم وتسجيرها اذا كان ذلك علة فالاصل زوال الحكم عند زوال
علته والله اعلم التاسعة والخمسون بعض الناس يجوز الصلاة في سائر الاوقات المكروهة
يوم الجمعة فانه يستند ذلك الى القياس على وقت الاستواء بجامع الفضل والتخصيص ليوم الجمعة
وتارة يستند الى الحديث ورد ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة وهو ضعيف والاصح ان يخص التخصيص بوقت
الاستواء لانا لا نعلم انه بقي الباقي على عموم النهي والقياس المذكور ضعيف مع اقتضاء النص الصحيح
بخلافه والحديث في استثناء يوم الجمعة في الاسجار لا بد من اثباته حتى يجوز الاستناد اليه الستون
بعض الناس بعد نقول وقيل انه الاصح فاستثنى مكة من المنع من الصلاة في الاوقات المكروهة كلها فيدخل فيه
وقت الاستواء ومقتضى النهي المنع منه لنا ولمكة وغيرها وهذا التعليل بان مكة تختص بفضل الاداء
المضاعفة وزيادة الفضيلة للصلاة فلا يحرم فيها عن استكثار الفضيلة بحال وهذا المعنى المناسب
لا ينهض لتخصيص النص عندنا لان النهي عن الصلاة في هذه الاوقات يقتضي تعلق مفسدة بالفعل
وهذا المعنى المذكور يقتضي تعلق مصلحة به واذا تعارضت المفاسد والمصالح وجب تقديم ارجحها
ولا علم لنا بمقاديرهما فيرجع الى النص لكن لهذا الحديث معارض نذكره في مسألة تاتي ان شاء الله تعالى
الحادية والستون لو صح هذا الحديث المروي اعني لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا
صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس الا بمكة فلقائل ان يمنع دلالته على جواز كل النوافل في هذين الوقتين بمكة
فلا يلزم امتناع القياس عليه وادخال وقت الاستواء في جواز النوافل مطلقا حتى يدخل وقت الاستواء
لان لا صلاة اذا دخلت عليه النفي وظهر هذا النزاع ان قوله لا صلاة سلب كلي يقتضي العموم لكل صلاة
اما بالقوة او بوضعه على الاطلاق والاستثناء اثبات لما بعده والسلب والايجاب يتقابلان تقابل
التناقض ويكفي في مناقضة السلب الكلي الايجاب الجزئي ولا يشترط الايجاب الكلي فالمستثنى هو

الايجاب الجزئي فمقتضى ذلك ان تجوز صلاة ما بمكة في هذين الوقتين فاذا قلنا بذلك في ركعتي
الطواف فقد وفينا بمقتضى اللفظ فسقطت الدلالة على العموم في جواز كل صلاة في هذين الوقتين فان توهم
متوهم ان النفي دخل على مسمى الصلاة وانه يقتضي العموم والايجاب دخل على ما دخل عليه النفي فيقتضي العموم
في الاباحة لكل فرد قلنا له نسلم ان الايجاب دخل على ما دخل عليه النفي بعينه وهو ماهية
الصلاة وما يحصل به مسماها والنفي اذا دخل على الماهية تقتضي انتفاء اجزائها لوجودها في كل جزء من
الاجزاء التي يفرض وجودها واما الايجاب اذا تعلق بالماهية فلا يقتضي الثبوت في كل اجزائها قال
عرفا انا اذا قلنا لا عالم في البلد الا الجامع مثلا اقتضى العموم في كل عالم في البلد وحينئذ يكون في
الجامع فلما استقل قوله في الجامع صفة للعالم فالاستثناء مفرغ والامر كما قلت وانه يكفي صدقه بل
حين ان يكون النفي دخل على كل عالم بالنسبة الى البلد وحينئذ نقول لا يلزم ان يكون كل عالم في
الجامع بل يكفي وجود عالم واحد في الجامع الثانية والستون قوله عليه الصلاة والسلام
نهى عن الصلاة حتى تصلي العصر قد تعارضه عموم قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق
الليل بعد تخصيصه دلالته على الاباحة في جميع هذه الاوقات فاذا تحقق ذلك كان هذا الحديث مخصصا
لذلك العموم على قاعدة تقديم الخاص على العام وسياتي ان شاء الله تعالى الكلام على ذلك في قوله صلى الله
عليه وسلم لا صلاة بعد العصر وسيظهر هناك ان تخصيص العموم المخالف لهذا الخصوص ان شاء الله تعالى
الثالثة والستون روى سفيان عن ابي الزبير المكي عن عبد الله بن باباه عن جبير وهو
ابن مطعم يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء
من ليل او نهار اخرجه ابو داود وهو عند الترمذي يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف
بهذا البيت وصلى الحديث واخرجه النسائي وقال لا تمنعوا والحديث صحيح صححه الترمذي وهو
يقتضي استثناء مكة لكنه عام في الاوقات بها وهو عموم قوي وحديث النهي الذي يخرجه خاص بالوقت
عام في الاماكن فهو من باب تعارض عمومين كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه فيحتاج الى
الى الترجيح بالمقصود الذي يظهر من الحديث يقول ان المقصود بحديث مكة منع الولاة من الحجر
على الناس في العبادة ولو خص المنع بعض الاوقات فيبقى كالمجمل في الاباحة بالنسبة الى الاوقات
المكروهة فيحمل المنع منها عليه فان لم يرجح بالمقصود فلا بد من الترجيح بوجه اخر مثل الحكم بالحكم
وسياتي الكلام على الصلاة بعد العصر حديث فيه استثناء مكة وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى
ويمكن من يقول بهذا القول اذا ثبت له الاستثناء فيما بعد العصر ان يقيس عليه الاوقات ويمكن عليه
والله اعلم الرابعة والستون لقائل ان يقول حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه
لا يدل على ما ادعيتموه من جواز النوافل في هذين الوقتين بمكة من غير حاجة الى ترجيح حديث
الجواز على حديث النهي وذلك انه لو قال رايت زيدا او عمرا لم يكذب برؤية احدهما والمنافي
الاثبات فاذا قال والله لا كلمت زيدا او عمرا لم يحنث بكلام احدهما واذا قال والله لا كلمت زيدا وعمرا
لم يبر الا بكلامهما واذا قال ان كلمت زيدا او عمرا فانت طالق لم يحنث بكلام احدهما واذا قال
ان كلمت زيدا وعمرا فانت طالق لم يبر الا بكلامهما هذه قاعدة مذهب الشافعي رحمه الله قال
بعض المحققين فهذه هي القاعدة التي بني عليها السؤال الخامسة والستون
فاذا بنينا على ذلك فقول الحديث دل على النهي عن المنع لمن اراد ان يطوف ويصلي لان العطف
بالواو وفي قوله عليه السلام لا تمنعوا احدا طاف وصلى معنى ان اراد ان يطوف ويصلي فلا يتعلق
النهي بمن اراد ان يطوف فقط او يصلي فقط فلا يثبت الجواز بالنسبة الى الصلاة وحدها

ولا الى الطواف وحده فلا يتم الاستدلال الذي ذكره ولا المعارضة بحديث النهي عن الصلاة قال
قلت فاي فائدة في هذا التعدد الذي ذكره وهو النهي عن المنع عن المجموع قلت قد يكون الفائدة
النهي عن المنع عن الطواف ولعله سمي النهي فانه شرعه وهي اباحة ركعتي الطواف مع الطواف
في هذه الاوقات **السادسة والستون** هذا الذي ذكره مبني على هذه القاعدة التي
قدمناها والزام لمن يقول بها فاما في نفس الامر فاثبات انقطاع الدلالة من الحديث

السابعة والستون اللفظ يقتضي تعليل الحكم باسجار جهنم حينئذ وقد تاكد ذلك بقوله عليه
السلام اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم فاقتضى ذلك مناسبة العلة للحكم
الذي هو ترك الصلاة حينئذ **الثامنة والستون** قوله فان حينئذ تسجر جهنم ذكر علة الحكم
الذي هو المنع من الصلاة وتطلب مناسبة كما تطلب مناسبة سائر العلل للاحكام وربما
يشكل مناسبة الصلاة للاتقاء من جهنم واطفاء حرها ممكن ان يقال ان المناسبة انما هي
لطلب القرار للملابسة جهنم وما هو من آثارها مما يمكن الانفكاك عنه عادة وذلك واقع
في الحال لانه يقع بالصلاة فيه وما قيل من المناسبة انما هو لرفع عذاب جهنم في الآخرة وهو
خارج عن المقصود الذي ذكره فان غير هذا المقصود الذي ادعى مناسبته لا ينوب لان الصلاة
في وقت الحر تحصل والمناسبة المذكورة انما تقع على تقدير الصلاة في هذا الوقت فكان
رعايتها اولى وربما استشهد على المناسبة المذكورة بقوله عليه السلام اذا اشتد الحر فابردوا
عن الصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم ومثل ان يكون من باب التنبيه على المخاطبين والمحاجين الى زوال
المشقة وهذا المعنى ان يكون الايراد رخصة لا عزيمة مع ان ظاهر النهي او الامر يقتضي خلافه
التاسعة والستون وقد رايت في كلام بعض المتصوفة عن ابن تيمية عن ابن 9
مسعود انه قال كلما اتت على طلوع الشمس ساعة من النار فتح باب من النار حتى تفتح ابواب السبعة
كلها عند الاستواء وتزجر النار زجرا شديدا غضبا لله فتسجر جهنم وتسلط على حرها
وتغلق ابواب الرحمة فلذلك حرم على المؤمن الصلاة في ذلك الوقت لان الرب لم يشأ
ان يخضعه عبدا الا ان علمه ولينتقم ذلك وقت تنزل الرحمة ولا وقت النزول وذكر
عن بعض المنتسبين الى التصوف من المتاخرين في كلامه على الاوقات المكروهة ما معناه
استعمل كل وقت بما وقع فيه ما يوجب البعد عن الله تعالى والضلالة وفتح باب العذاب
فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يكون اعمال امته تصعد في وقت ايقاعه النقص
الله تعالى وجعل وقت الطلوع وقت السجود للنحل ولطلوع الشمس وذكر في وقت الاستواء ان
النصارى يعبدون رفع الله تعالى عيسى اليه عند الوقوف الشمسي وعبده من دون الله تعالى ففتح الله عليهم
بابا من الغضب ذا اعتدوا الصلاة وذكر في وقت الغروب معنا الحلم اردنا فلما انكشف حقائق
هذه المعارف رسول الله صلى الله عليه وسلم امرهم ان يحتسبوا الازمنة التي نزل فيها غضب الله وامرهم
بالاوقات التي هي مظان الاجابة كالصلاة الوسطى وجعلها العصر وهذه الامور التي ذكرناها من مقارنة
هذه الاشياء لهذه الاوقات يحتاج الى نقل صحيح يعتمد عليه **السبعون** ذكر بعض المتصوفة
فيما يتعلق بالمنع من الصلاة في الاوقات اشارة وذلك انه تلا قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم

تصويبك

تصويبك ذا احلت عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد وعدهم فلا يكون له نصيب من
اموالهم واولادهم واعمالهم كذلك لم يجعل له نصيبا في ازمانهم **الحادية والسبعون** من المجاز المحتمل
في هذا ان يكون تسجير جهنم الذي هو الامتلاء والوقود عبارة عن غليان جهنم الموجبة لهذه الاعمال
التي يدعو اليها الشيطان ويطمع فيها الكفار ويظهر فيه تسلطه في الاضلال محمود ذلك بهذا المعنى الى
المعنى الذي فيه النهي عن الصلاة عند الطلوع وعند الغروب لاجل عبادة الكفار الا ان هذا يقتضي
ان يكون لوقت الاستواء زيادة في عبادة الكفار وانتشار سلطنة الشيطان وليس بالظاهر المعروف
الثانية والسبعون من القواعد الكلية عند تعارض المصالح والمفاسد وعدم امكان الجمع
في التحصيل والرفع ترجيح اعلى المصلحتين وترك ادناهما ودفع اعظم المفسدتين باحتمال ادناهما
لكن من ذلك ما يظهر فيه الترجيح اما بالنظر الى المصالح والمفاسد الدنيوية على ما تقتضيه العادة
والوجود واما بالنظر الى القواعد الشرعية التي تقتضي الترجيح لاحد الامرين على الآخر فمن ذلك
ما يظهر ويستقل الفهم به ومنه ما يخفى ولا نعلم الا من جهة تقديم الشرع احد الامرين على الآخر
والسبب في ذلك ان معرفة اعداد المصالح والمفاسد ومقاديرها والترجيح بين المقادير لا يستقل
العقل به فيرد الترجيح في الشرع لاحد الامرين على الآخر مع شعور النفس بالسبب وكونه ظاهرا ٥
الثالثة والسبعون لا شك ان في اقامة الصلاة مصالح كالقراءة والذكر وما يقتضيه
فعل الاركان من التعظيم وقد قدم الشرع مصلحة ترك الصلاة في هذه الاوقات على مصلحة فعلها فيستدل
برجحان المفسدة في فعلها على تقدير الفعل على المصلحة في فعلها فلينظر في موجب ذلك الحكم بما يقتضي
ظاهر الفهم ان يظهر والا فيؤخذ من المسئلة الشرع فقط **الرابعة والسبعون**
فمن ذلك ان المفسدة على تقدير الفعل مفسدة تتعلق وهي شبه المتابعة للكفار وما يتعلق بهم
وذلك مطلوب في الامور المعهودة كما هو مطلوب في الامور الحسية لوجوب الملاحظة والتبري من
الاعداء اثارها وذلك لان المقاربة الحسية المعهودة قد
كل مسلم اثار
يسرق منها الطبع ما يوجب مفسدة عظمى والمصالح المترتبة على فعل الصلاة في هذا الوقت امر
يتعلق بالفروع الدينية لا سيما اذا احصينا المنع بالنوافل وحاصله طلب زيادة النقل بالفعل والمفسدة
المتعلقة بالاصول ارجح في التدارك من المصلحة المتعلقة بالفعل بالنسبة الى الفروع والنوافل من الفقه
بعد ذلك الى ما قدمناه من الفوات وعدمه من امكان التدارك وعدمه فان ظهر هذا والا فارجع
الى السكوت المجرد للامر على الترجيح اعني في المسائل المنبه عليها في الحديث **الخامسة والسبعون**
قوله عليه السلام فان الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر دليل على ان الكراهة في العصر معلقة بالفعل
كما ذكرناه في الصبح فاذا اخر الفعل لم يكره النافلة قبله **السادسة والسبعون** انه لو اخر العصر
وصلى في آخر وقتها والشمس بيضاء لم تتغير وعند غيرهم تحل ورجح بعض الحنفية مذهبهم بان فيه تعجيلها
حثا على النوافل لانه اذا صلى العصر لا يجوز له ان يصلي التطوع ما لم تغرب الشمس واذا كان ذلك يستحب
التاخير وهذا الوجه من الترجيح لكن الدلائل الدالة على التعجيل ارجح منه **السابعة والسبعون**
النهي الوارد عن الصلاة بعد العصر كالنهي الوارد عن الصلاة في الثلاثة اوقات نطقا ومفهوما التسوية
في الاحكام والحنفية يفرقون بين الثلاثة اوقات الطلوع والغروب والاستواء وبين الوقتين الآخرين
بعد الصبح وبعد العصر فيقولون في الثلاثة لا تصلى فيها جنس الصلوات لا فرضا ولا نفلا ولا سجود
تلاوة وفي هذين الوقتين يجوزون قضاء الفوائت ويصلى على الجنازة ويسجد للتلاوة ولا يصلى فيها التطوع
الا ركعتي الفجر خاصة ولا ركعتي الطواف كما في الاوقات الثلاثة فلو صلى جاز ويلزم وهو يعلل بان
الوقت كامل الا انه لو ادى فرض يومه يجوز بعد كراهة واذا اداه فرضا آخر يجوز ايضا وكذلك يجوز
صلاة الجنازة ويسجد للتلاوة من غير كراهة لانها واجبات واذا جاز اداء الفرائض فاولى ان يجوز

اذا النوافل على اصلها في الفرق بين الفرض والواجب وصلاة التطوع وسجود التلاوة اذا قرا اية السجدة
في الاوقات المنهية جائز مكروه عندهم كما في هذين الوقتين **الثامنة والسبعون** لهذا النهي عن الصلاة
بعد العصر معارض وهو ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى ركعتين بعد العصر وقالت عائشة
رضي الله عنها لم يدع رسول الله صلى الله عليه وسلم الركعتين بعد العصر قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فتصلوا عند ذلك وهو في الصحيح وفي الصحيح ايضًا
عنها ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين بعد العصر عندي قط والمنقول عن داود انه قال
يصلي التطوع بعد العصر لحديث عائشة ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين بعد العصر عندي
قط قال ولا يتطوع بعد الصبح لان الاثار لم تات في ذلك عن عائشة والاصل ان لا يمنع من عمل
البر الا دليل لا معارض له وقد تعارضت الاثار في الصلاة بعد العصر فواجب الرجوع الى قول الله
تعالى وافعلوا الخير والصلاة فعل خير ومن الناس من استثناهما عن الكراهة مطلقًا واجاز ركعتين
بعد العصر لا غير تقديمًا للخاص الذي هو الدليل الدال على جوازهما على العام الذي هو الدليل
الدال على المنع من الصلاة وتقديم الخاص على العام طريق معهود ومن الناس من حمل ذلك على انه
لسبب خاص وهو قضاء الركعتين بعد الظهر لاجل الشغل عنهما كما صح في الحديث وهذا مذهب
الشافعي اعني استثناء الكراهة فيما عدا ما له سبب وقد مر لنا كلام في تعديته هذا الى كل ما له سبب
التاسعة والسبعون وله معارض اخر وهو الحديث المروي عن علي رضي الله عنه
وهو منع الصلاة بعد العصر الا ان تكون الشمس مرتفعة فان مفهومه يقتضي الجواز اذا كانت الشمس
مرتفعة وهو خلاف ما دل عليه العموم في هذا الحديث وفي حديث لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع
الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس والله اعلم **الثمانون** والصلاة
بعد الصبح معارض وهو حديث قيس بن عمرو راى النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يصلي بعد الصبح
ركعتين فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصلاة الصبح مرتين فقال اني لم اكن صليت الركعتين قبلها فصليتهما
الان فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي تسمية هذا الراوي وتسمية ابيه اختلاف وفي الرواية
الحادية والثمانون قال الشافعي يكون ذلك من باب ما يجيز لوجود السبب وتعديته الى
ما عدا ذلك من الاسباب وقد تقدم ما فيه ومالك لا يرى ذلك **الثانية والثمانون** ولهما
معًا اعني الصلاة بعد الصبح وبعد العصر معارض اخر من وجه وهو قوله عليه الصلاة والسلام
اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين او بصيغة الامر ووجه التعارض من وجه ان النهي
عن الصلاة خاص بالوقت عام في الصلوات والامر بالصلاة عند دخول المسجد خاص بهذه الصلاة
عام بالنسبة الى الوقت فيتعارضان فيتكافآن ويحتاج الى الترجيح وقد مر لنا مثل هذا وان
الترجيح قد يراد به النظر الى المقصود وقد يراد به الترجيح بالامور الخارجة عن ذلك والاول اذا ظهر
وجهه اقوى فان بعد رجع الى الترجيح العام **الثالثة والثمانون** يمكن ان يقال ان
رجحوا بان الدليل الدال على جوازها له سبب ودخول المسجد سبب فيترجح دليل الامر بذلك لكن يعم
الحكم في كل ما له سبب يحتاج الى لفظ يقتضي العموم وهو غير موجود وانما الموجود دلالة خاصة على امر
خاص وقد نبهنا على ذلك **الرابعة والثمانون** وجميع ما دل على الكراهة في الاوقات
المذكورة معارض اخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
وبه يستدل من يجيز قضاء الفوائت في الاوقات المكروهة لكن بين الحديثين عموم من وجه وخصوص
من وجه لا عمومًا مطلقًا وخصوصًا مطلقًا فيحتاج الى الترجيح لوقوع التعادل ان اخذ الخصمان

اذا كان الحصر المفهوم من النهي عن الصلاة في هذه الاوقات بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها
فانه عام في الصلوات خاص بالاوقات وقد رجح العمل بحديث النوم عن الصلاة بان حديث الاوقات
وقع التخصيص فيه اتفاقًا بعصر اليوم ولم يقع الاتفاق على تخصيص هذا والاول اولى وقد مر لنا هذا
على سبيل التمثيل فيما مضى **الخامسة والثمانون** قد يترتب على المنع من الصلاة في
هذه الاوقات مصلحة اخرى سوى ما اقتضاه التعليل الشرعي في الحديث وهو مصلحة اجمام
النفس عن كد العبادة في حق المتعبدين الذين اشتدت رغبتهم في تكثير النوافل وانبسطت طباعهم
من المبالغة فيما يعزمون عليه وفي ذلك مصلحة اجمام النفس لتلقي العبادة بعدها على انشراح وانبساط
وذلك مفسدة تكريهها العبادة الى النفس لكثرة من العمل ما يطيقون وان كان ما قيل عن
الحولاء بنت تويت انها لا تنام الليل فقوله عليه السلام [illegible] من الليل على وجه الانكار وهذا الدين
متين فاوغلوا فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا ارضًا قطع ولا ظهرًا
ابقى ولا يعارض هذا ما يقال هذا اشكال بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى حتى
تورمت قدماه قال الله تعالى وتبتل اليه تبتيلا والثاني انه لو كان اعتبر ما ذكرتموه لما اختص ذلك المنع
الصلاة خصوصًا فالجواب عن الاول بالفرق بين حال النبي صلى الله عليه وسلم في هذا وحال
غيره ولا يشق تكليفه صلى الله عليه وسلم ونشاطه الا ان يكون فيه المصلحة المذكورة في حق من يشق عليه
حاله والنبي صلى الله عليه وسلم قد جعلت قرة عينه في الصلاة وذلك اقطع لكل ما يشاع عن ثقل
العبادة على غيره وعن الثاني ان الصلاة تجمع الاعمال البدنية كلها بالافعال والحركات المقتضية
للتعب والملال وتكريه العبادة الى النفس **السادسة والثمانون**
ينبغي للمتعبد اذا وجدت هذه الاوقات ان يستحضر هذا المعنى في نفسه في تركه العمل
لان زيادة ولا يحمل على تقدير الغفلة عنه ولا يعترض على هذا بانه قد التزم هذا الترك بالنهي الوارد
فيه وانما يكون هذا في المباحات التي له ان يفعلها وان لا يفعلها وسوقها النوافل عليها على تقدير
ان يفعلها ليحصل المصلحة المطلوبة لانا نقول انما ادعينا انه ينبغي استحضاره لتحصل له زيادة
لا تحصل على تقدير غفلته وحصول الزيادة اعم من حصول الزيادة بالثواب وهو ظاهر فيه
السابعة والثمانون قوله عليه السلام ثم اقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فانها
تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار هذه العلة مذكورة في الطلوع والغروب وليست
مذكورة في هذا الحديث وقت الاستواء وانما المذكور فيه اسجار جهنم وقد ورد حديث اخر يقتضي
مقارنة الشيطان لها عند الاستواء وليس في احد من التعليل سجود الكفار عند الاستواء ولعل
سببه عدم وقوع ذلك في الوجود الخارجي فيبطل التعليل به وهو الاظهر **الثامنة والثمانون**
اختار قوم من المتاخرين يقولون ان التعليل بالمناسبة يقتضي الحصر ان قولنا تعطى للانسان اذا
منع ان يقال لعله لكونه غنيًا في العرف والاستعمال فاذا قيل اعطيت هذا الفقير لم يحسن ان
يقال لم تعطه اعطيته لعلة ولو قال قائل قد ذكرتم التعليل باسجار جهنم في هذا الحديث وقد لزم
مقارنة قرني الشيطان لها عند الاستواء والحديث يقتضي التعليل بذلك قلنا لا نعرف احد
امرين اما عدم مناسبة العلة للحكم او عدم اقتضاء المناسبة للحصر فنقول في الجواب
اقتضاء المناسبة للحصر دليل ظاهر تعارضه التصريح بعلة اخرى فيقدم عليها لرجحانه عليه
ولعدم لزوم التعارض المنفي جزمًا **التاسعة والثمانون** قوله عليه السلام
ثم اقصر حتى تغرب الشمس عام بالنسبة الى اجزاء هذا الوقت كله وقد ورد ما يقتضي

النهي عن الصلاة وقت الاصفرار ولا يلزم من هذا التخصيص ههنا تخصيص العموم في النهي عن الصلاة
في جملة اجزاء هذا الوقت لان ذكر بعض افراد العام لا يسمى التخصيص على ما وقع الاصطلاح عليه في
فن الاصول ولينظر مع ذلك في ما ذكروه في ان المفهوم هل يخصص العموم او لا اذا كان ثم مفهوم
به **التسعون** قوله عليه السلام حتى تغرب الشمس يقتضي مخالفة ما بعد حتى لما قبلها والذي
قبلها الاقتصار عن الصلاة فليثبت بغروب الشمس ويثبت بعده الجواز فالذين يرون الركعتين قبل المغرب
يحتجون في الجواز بهذا وقد ورد فيها خصوصا حديث يقتضي استحبابها او جوازها لكون النبي
صلى الله عليه وسلم راهم يصلونها فلم يامرهم ولم ينههم **الحادية والتسعون** المنع ينتهي
بانتهاء غروب الشمس وهو محمول على غروبها مع عدم الموانع من رؤيتها على تقدير كونها طالعة لانها
عند قيام الموانع لم يعرف حقيقته والحكم معلق على الحقيقة **الثانية والتسعون** وبمقتضى
الاكتفاء بما يسمى غروبا للشمس لكن مع عدم الموانع كما ذكرناه وبعض الفقهاء يقول في وقت الغروب
غروب الشمس وسقوطها المستولي عليها **الثالثة والتسعون** الذين منعوا الصلاة قبل
المغرب ربما علل بعضهم منافاة الصلاة للمستحب من تعجيل صلاة المغرب فان صح وجعل وقت الاستحباب
بينا ولو كان الركعتين قد يمنعه المخالف هذا المقصود ان لم يصح فيمنع منافاتها للمستحب المذكور
الرابعة والتسعون اباحة الصلاة بعد الغروب تعارضه حديث اخر الحديث الصحيح عن
ابي بصرة الاسلمي لا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد والشاهد النجم ووجه المعارضة ان طلوعه وظهوره
يكون بعد غروب الشمس بزمان فيكون هذا الحديث الذي يحتج به دالا على الزيادة الا ان يتاخر وقت المغرب
الى ظهور النجم ولهم ان يقولوا ان حديث ابي بصرة يقتضي من المنع امرا زائدا على ما اقتضاه هذا
الحديث من انتهاء المنع الى غروب الشمس وهذا الحديث يقتضي المنع بما زاد على ذلك الوقت
والاخذ بالزائد واجب فيقال عليهم يحمل حديث ابي بصرة من التعبير عن الشيء بما يقاربه وغروب
الشمس مقارب لطلوع الشاهد والتعبير بالشيء عما قاربه سائغ مشهور فان قيل هو مجاز وهو خلاف
الدلالة فيكم ان قلتم انه عبر عن غروب الشمس بطلوع الشاهد فنعكسه ونقول عبر عن طلوع الشاهد
بغروب الشمس فيستوي كلا الامرين قلنا اذا انتهى الامر الى هذا رجعنا الى البيان قولا
وفعلا اما القول فقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد الله بن عمرو ووقت صلاة المغرب
اذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق وحديث بريدة فاقام المغرب حين غابت الشمس وفي رواية في حديثه
ثم امره يعني بلالا فاقام المغرب حين وجبت الشمس وفي حديث ابي موسى فاقام المغرب حين وقعت الشمس
وكلها صحيحة متعاضدة وكذلك قوله كان يصلي المغرب اذا غابت الشمس وتوارت بالحجاب والاحتمال
مع التعاضد والكثرة يبعد المجاز او ينفيه **الخامسة والتسعون** الكلام في قوله
فالوضوء اخبرني عنه كالكلام في قوله اخبرني عن الصلاة وقد تقدم ما عندنا فيه **السادسة
والتسعون** ما منكم من احد يقرب وضوءه الوضوء الماء والحقيقة ممكنة في تقريبه ويحتمل ان يكون دل
بها على نفس الوضوء لانه السبب والوضوء المسبب **السابعة والتسعون** الحديث يدل
على استحباب المضمضة والاستنشاق والاستنثار وانها سنن بلا نية والاكثرون يقتصرون على ذكر
المضمضة والاستنشاق في سنن الوضوء دون ذكر الاستنثار والله اعلم **الثامنة والتسعون**
الاستنثار يقتضي فعلا وتعلقا زائدا على مجرد خروج الماء من الانف فلا يحصل السنة الا بزائد
التاسعة والتسعون خروج الخطايا من الوجه ذكر من احد افعاله عند ذكر
المضمضة والاستنشاق والاستنثار حتى قيل خرت خطايا وجهه وفيه وخياشيمه وذكر

ايضا

ايضا عند غسل الوجه حيث قال صلى الله عليه وسلم ثم اذا غسل وجهه كما امره الله عز وجل الا خرجت
خطايا وجهه من اطراف لحيته مع الماء فسطر في ذلك والذي لاح ههنا انه فيما يرجع الى المعنى لا فيما يرجع
الى المناظرة ان المواضع التي يقع الاختلاف فيها بين الرواة ويحتاج في الجمع بينها الى التاويلات
المستكرهة او في تخريج بعضها الى الوجوه الضعيفة عندي لا تطمئن النفس الى التاويل والتخريج ان
اذهب الى الترجيح وابني عليه واقدمه على طريقة الجمع والتخريج لان اختلاف الرواة فيما يرجع
الى الدلالة على المعاني كثير لا يمكن احصاؤه وهذا يكون الظن الحاصل من اسباب ذلك لا يساويه والضعف
من اختلاف الرواة اغلب من الظن الحاصل من ان المراد من لفظ الشارع او اكابر الصحابة والعلماء ما
يستكره ولا تطمئن النفس اليه اذا ثبت هذا فهذه اللفظة المذكورة عند المضمضة والاستنشاق
والاستنثار اعني وجهه مختلف فيها ففي صحيح مسلم ما ذكرناه وفي صحيح ابي عوانة ثم تمضمض واستنشق
الا خرجت خطايا فيه وخياشيمه مع الماء ثم يغسل وجهه كما امره الله الا خرجت خطايا وجهه من اطراف
لحيته مع الماء اخرجه من رواية الحلواني عن عكرمة بن عمار الا خرجت خطايا فيه وخياشيمه لم يذكر
وجهه الا عند غسل الوجه فقال ثم يغسل وجهه كما امره الله الا خرجت خطايا وجهه من اطراف
لحيته مع الماء اخرج ذلك الحافظ ابو نعيم في المستخرج على كتاب مسلم وهاتان روايتان عن عكرمة والفرق
من رجال الصحيح ومشاهير الرواة وابو الوليد من اكابر الرواة وحفاظ الحديث لم يذكرا هذه
اللفظة عند المضمضة والاستنشاق وخالفهما النظر عنه فان توجه عندك ما تطمئن النفس
اليه من التاويل او التخريج والا فارجع الى هذا ويمكن ان يقال في التخريج ان ثم يغسل وجهه معطوف
على الفعل الاول الذي هو يقرب لا على يتمضمض ويستنشق فيكون التقدير ما منكم من احد يقرب
فيتمضمض ما منكم من احد يقرب ثم يغسل وجهه فيكون لخروج خطايا الوجه طريقان احدهما ان
يقرب ويتمضمض ويستنشق ويستنثر فعلى هذا المراد بالوجه خطايا فلا يكون غسله مخرجا لخطاياه
والطريق الثاني ان يقرب وضوءه ثم يغسل وجهه ويترك المضمضة والاستنشاق فحينئذ يخرج خطايا
الوجه بغسله ونظير العطف على الفعل الاول ما قيل في قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من
النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل انه لا يعطف الخيل على الذهب
والفضة بل على القناطير او غيرها مما مضى وكما قيل في قوله تعالى ان تكون له جنة من نخيل وعنب تجري
الانهار الا انه لا يصح او يسقط الثمار ان يسقط لا يكون ان يكون معطوفا على تجري الذي يليه هو بل على الفعل
السابق وهو ايود فان قلت العرب ... الا انه واضح لان الضرورة دعت الى العطف على
الاول في الاية الكريمة لانه تعذر العطف على الاقرب لان الخيل ليس من القناطير المقنطرة ولا اشتقاق
ليس من الجنة من نخيل وعنب كلاما يعرفه قلت اما ان يمكن تخريج الحديث المذكور على الوجه الذي
وهو العطف على يتمضمض او لا فان امكن فالسؤال ساقط وان لم يمكن وقد تعذر الحمل على الاقرب فيحمل على
الاول كالمواضع التي ذكرناها ووجه اخر في التخريج وهو ان يقال هذا من باب الاسباب والمسببات
التي لا يتوقف السبب الاعلى بعد امكان ما يليه فان لم يكن صرفا الى وجه اخر وان امكن الغاؤه والتعدد
في بعض الاماكن التي لا يمكن الغاؤها لا يوجب نفي السببية حسب ما يمكن وهذا كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر حيث
اورد عليه انه اذا تعللت الصلوات الخمس تكفيره فما بقي لصلاة الجمعة واذا فعلها بعد الصلوات
الخمس والجمعة فما بقي لرمضان فقيل في الجواب انها اسباب للتكفير ان وجدت ما يكفر كفرته
فنقول ههنا فعل المضمضة والاستنشاق والاستنثار سبب لخروج خطايا الوجه وكذلك غسل
الوجه فان وجد السبب الاول وجدت خطايا بعده كان الغسل مكفرا الا اذا لم توجد خطايا
بعده لم يقع مسببها لعدم الخطايا في المحل ولا يخرج ذلك السبب عن صلاحيته للتكفير ○

الحادية بعد المائة وتدل على اعتبار الترتيب في حصول هذا الثواب عملاً بلفظ ثم المقتضي للترتيب ولا مانع منه وهذا غير ما ذهب اليه النزاع من انه تدل على وجوب الترتيب اما في هذه السنن فلا فانه لم يذكر فيها ثم اصلاً واما في غسل الوجه فلما تقدم من البحث **الثانية بعد المائة** المعرفة في ذكر هذه اللفظة اعني كما امره الله من الافعال الثلاثة اعني المضمضة والاستنشاق والاستنثار حيث ترك ثم ذكر في غسل الوجه وغيره **الرابعة بعد المائة** قد يستنبط منه فائدة او فوائد لكنه يتوقف على التذكر في الثلاثة اذا والذكر لم في غيرها من الواجبات اما تركها في بداية الافعال المذكورة فلا احفظ الا انه ورد ذكرها فيها واما ذكرها في غيرها من الاعضاء الواجب غسلها فان الروايات قد تختلف فيه فقد يذكرها بعض الرواة في بعض الاماكن ويتركها غيره **الخامسة بعد المائة** قد يستدل به على ان غسلها لا يدخل تحت الامر بغسل الوجه اعني الفم والانف وقد يستدل بذلك على وجوبها لانها لو دخلا تحت الامر بغسله لصح اطلاق لفظ الامر على غسلهما ولو صح لم يكن للتفريق بين الذكر وعدمه فائدة والظاهر خلافه ولا يقال انهما الباطن من الوجه حسًّا فقد دخلا تحت الامر بغسل الوجه لانا نقول الداخل تحت الوجه هو ظاهرهما وليس الكلام فيه وانما الكلام في ايصال الماء الى باطنهما **السادسة بعد المائة** وقد يستدل به على ان الامر للوجوب لانه لو كان للندب وانه ثابت فيهما لما امتنع اطلاق لفظه عليهما ولو لم يمتنع لبطلت فائدة التفريق بين الذكر وعدمه والظاهر خلافه وهذا على ان لا يكون كما امره الله محالاً به على ما في الاية الكريمة **السابعة بعد المائة** لقائل ان يقول قد سلمتم ان ظاهر العضوين من الوجه يدخل تحت الامر بغسل الوجه فلا يلزم من عدم الذكر حينئذ عدم الامر لوجوب الامر في ظاهر العضوين واذا ثبت ذلك جاز ان يجتمع الوجوب مع عدم ذكر اللفظ فيهما فبطل ما ذكرتم من الاستدلال بعدم الذكر مع التفرقة على عدم الوجوب وجوابه ان مسمى المضمضة والاستنشاق ليس مجرد غسل الظاهر بل هو مع ايصال الماء الى الباطن فلو كان هذا المجموع واجبًا او داخلًا تحت الامر بالغسل لاستوى مع بقية الواجبات فبطل فائدة التفريق ولو قيل غسل ظاهرهما لا يدخل في المسمى اعني مسمى المضمضة والاستنشاق فوجوب غسله لا يدل تحت الامر بغسل الوجه فلو كان مأمورًا به لبطلت فائدة التفريق والله اعلم **الثامنة بعد المائة** عند الشافعية تفرقة بين ما سنه الله في ابتداء الوضوء وبين ما بعده من سنن الوضوء ولا يلزم من الاول في هذا اردد في ان غسل الكفين في ابتداء الوضوء هل يعد من سننه اولا وبنوا عليه فائدة وهي ما اذا اقترنت النية بغسلهما وعزبت قبل غسل الوجه وقلنا ان اقتران النية بسنن الوضوء المتقدمة عليه كاف انه لا يكفي اقتران النية بغسلهما اذ ليسا من سننه على هذا التقدير وفي هذا التفريق نظر اشرنا اليه فيما مضى وهذا مما يحتاج الى ذكر مسألة تتعلق بلفظ الحديث نذكرها الان **التاسعة بعد المائة** ان السائل لما اجيب عن الوضوء والنبي صلى الله عليه وسلم اجاب بما اجاب به فقصدي النظر الى ان كل ما اجاب به يكون داخلا في مسمى الوضوء وان ما لم يذكره لا يكون داخلا ثم استدل بالجواب على المقصود بالسؤال فيلزمه ان يدخل كل ما ذكر في مسمى الوضوء اما اذا لم يستدل بهذا الوجه المذكور فالظاهر ايضا ان ما ذكر داخل في الوضوء مع احتمال ... يستدل ان لا حد يتعلى ان المضمضة والاستنشاق من الوضوء وبنى عليه انه اذا نوى عندهما وعزبت النية قبل غسل الوجه انه يجزئ عند بعض الشافعية واما ان لم يذكر فليس من الوضوء وهي ... ذلك الاحتمال الذي من احتمال عدم دخول المذكور تحت الوضوء

الا على من يرى بالمطابقة والاستدلال بالجواب على مطابقة السؤال له والسنة فيه انا اذا جعلنا السؤال عن الاخبار عن الوضوء يقتضي الجواب بامر يتعلق به فاما ان يأتي هذا او يترك ذكر كل ما يتعلق بالوضوء الا انه يوجب ذكر كل ما هو من الوضوء **العاشرة بعد المائة** هذا المذكور عقب السؤال انما يقتضي ترتب الثواب الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم على افعال مخصوصة وهي المذكورة في الحديث ومقتضاه ان يترتب ذلك الثواب على حصول مسمى تلك الامور ولا يلزم من قيام الدليل على استحباب امور اخرى ان لا يحصل الثواب الا بوجودها سواء كانت فيه لما ذكرنا امرا مناسبا له الا ان يدل دليل على ان تلك الامور التي قام الدليل على استحبابها داخلة في الوضوء ويقوم دليل على ان الثواب المخصوص مرتب على حصول مسمى الوضوء فاحسب هذه الامور داخلة في مسمى الوضوء والثواب المخصوص لا تدخل الا في مسمى الوضوء فالثواب المخصوص لا يحصل الا بهذه الامور لكن هذه المقدمة الثانية لم يحصل لنا الدلالة عليها لفظ صريح ودلالة السؤال والجواب فيه ما قدمناه فاذا لم يثبت ذلك جرينا على ما قدمناه من الاصل وهو ان الثواب يحصل بفعل هذه الامور ولا يتوقف على فعل الامور التي دل الدليل الخارجي على استحبابها والله اعلم **الحادية عشرة بعد المائة** وهذا كما استدلوا على عدم وجوب غسل الجمعة بقوله صلى الله عليه من توضأ ثم راح حيث اخذوا من حصول الثواب المرتب على مجرد الوضوء عدم وجوب الغسل **الثانية عشرة بعد المائة** وتدخل تحت هذه القاعدة مسائل منها حصوله بدون السواك وبدون غسل اليدين في ابتداء الوضوء وبدون المبالغة في المضمضة والاستنشاق وبدون التسمية وبدون استيعاب مسح الراس عند من يرى انه مستحب غير واجب وبدون الرد في مسح الراس وبدون مسح الاذنين ظاهرهما وباطنهما وبدون تخليل شعر اللحية والعارض عند الكثافة وبدون التكرار ثلاثا في المغسول وبدون تطويل الغرة والتحجيل وبدون مسح الرقبة وبدون تخليل اصابع اليدين والرجلين وهذه سبعة عشرة مسألة تقتضي الحديث حصول الثواب المخصوص بدون فعلها وان قام الدليل على استحبابها في الوضوء لان الشارع قد رتب الثواب او زيادة فيه على بعض امور يشترك في غيرها في امر اعم بل قد رتب مع الاستواء في الامر ثوابا او زيادة فيه على ما لم يحصلهم **التاسعة والعشرون بعد المائة** قد يقال بكراهة غير ... في الوضوء فانه لم يصح الدليل على كراهتها فلا اشكال في عدم اعتبارها في حصول الثواب المذكور وان صح فالظاهر من هذا الحديث انه لا يعتبر انتفاؤها في استيفاء هذا الثواب ويحصل الثواب مع ارتكابها على ما يقتضيه اللفظ ولا يحدث في هذا الا ان يكون المفسدة في ارتكابها زائدة على المصلحة في فعل المستحبات المذكورة لكن هذا الاستدلال انما هي معرفة العلم به يجري على الظاهر نعم هي منافية للثواب المرتب على وجود الوضوء وليس هو مذكورا في هذا الحديث والله اعلم **الثلاثون بعد المائة** وجوب ايصال الماء الى ما تحت بعض الشعور الكثيفة النابتة على الوجه وهي الحاجبان والشاربان والعنفقة والعذاران اما الاهداب فكأنها او الاطراف من الوجه محيط بها ولكن يريد ان الهدب اما النادر وعدم اعتبارها فلانه ليس لها علة مطردة بل يعتبر في مواضع يحتاج الى الدليل على ان هذا الموضع من مواضع عدم اعتبارها لانه لو اعتبرت الكثافة النادرة لغسل ما تحتها واما احاطة الوجه بها فهو من قبيل اعطاء الشيء حكم ما جاوره او قاربه فان لم يكن الدليل اللفظ الدال على الوجوب موجودا فهذا من قبيل الاستحسان واعتبار المناسبة المرسلة وعدم تطهير القول باستحباب تخليل الشعور الكثيفة في الوضوء يمكن ذلك لغير ان يستدل

على عدم الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد فانه يقتضي العموم في كل احد ومن جملة الآخذين من
كشف هذه الشعور على وجهه يقتضي ترتب الثواب بدون ما قيل بوجوبه لانه غير مذكور الا ان هذا يتوقف على ان
ما تحت الشعور لا يطلق عليه اسم الوجه فانه لو اطلق عليه لدخل تحت قوله عليه السلام لم يغسل وجهه فلا يحصل هذه
حينئذ ما رتب عليه الثواب في الحديث الا ان يقال على هذا ان الشعر اما ان يخص اسم الوجه بها او الحصر بل يطلق
على ما نبتت عليه فان كان مختصا بالشعر كان وجوده ماخوذا من تعليق الحكم بغسل الوجه ويضيع التعليل بالندرة
واحاطة [illegible] الوجه بهذه الشعور وانما يقتضي ان يندرج ما تحت اللحية الكثة والعارضين الكثير تحت
الامر حينئذ بحث ولا تقولون بوجوبه واما ان يكون اسم الوجه حاصلا بدون ايصال الماء الى الشعر فلا يقتضي
فيه بغسل ما نبتت فان كان حينئذ كان مخصصا بمصدر دال له الامر بغسل الوجه على ايصال الماء الى ما تحت
هذه الشعور ويحمله الاستدلال للمتنازع بلفظ الحديث [illegible] والسلامون بعد الماء
خروج الخطايا من هذه الاعضاء المذكورة يقتضي وجودها فلا الخروج منها اذ فيها اذ لا خروج الا
بعد الوجود ولا ينافي هذا الحمل على المجاز لانه بلوا الحقيقة في المعنى المتجوز به فاذا ثبت ان بعض ما
يتعلق بالحواس المذكورة من الذنوب وبعضها ظاهر الوجود كاللسان فان المعاصي المتعلقة به ظاهرة
فاشية كالقذف والغيبة والنميمة الى غير ذلك واما الوجه فحاسة البصر منه يتعلق بها الاثم اما
بارتكاب المحظورات كالنظر الى العورات والصور المشتبهات كالاجنبيات والمرد حسما الى
المفسدة واما باجتناب المامورات كترك الحراسة الواجبة في سبيل الله وترك حراسة الاجير ما
استوجر على حراسته وترك ما وجب على الشهود النظر اليه لاثبات الحقوق واسقاطها في الدعاوي
والمخاصمات ولما كانت حاسة اللمس عامة للبدن يتعلق بالوجه منها ما يتعلق بكافته اما في ترك اللمس
الواجب كترك المس من الجبهة الارض في السجود عند من يوجبه واما بفعل المحظور كالمس من الوجه
المحرم لا سيما بالقبلة واما بفعل الممنوعات كلمس عورات الكاتب ولمس ما خرج من العورة
كابدان النساء الاجانب وغيرهن ممن يخاف الافتتان بمسه وكالملامسة بين الزوجين المحرمين
بسهو في حال الاحرام واما اليدان فتعلق الاثم بهما ظاهر اما بترك الواجب فيترك كل بطش
مامور به كالقتال في سبيل الله والرجم والجلد في الحدود وما يجب من التعزيرات وكذا كترك
كتابة ما تجب كتابته وترك كل ما لا يتاتى القيام بالواجب فيه الا باستعمالها كالرمي في سبيل الله واما بارتكاب
المحرم بسطها لفعل المحرمات كالضرب والبطش والاعانة على فعل المعاصي للحرام بالمناولة
له وغير ذلك واما الراس فيتمثل بترك الواجب المتعلق بها بترك غسلها الواجب كالغسل عن
الجنابة والحيض وكالمسح وترك الحلق والتقصير الواجبين في الحج والعمرة في الوضوء وفعل
المحرم بترك سترها في الاحرام كالدهن وتحليقها ما يدخل في ممنوعات اللمس ايضا
لما ذكرناه من عموم هذه الحاسة للبدن واما الارجل فتعلق الاثم بهما ظاهر اما في
ترك الواجبات كترك المشي الى الجهاد المتعين والسعي الى الجمعة المتعينة والطواف والسعي
الواجبين وترك القيام في الصلاة وشبههما في الاحرام وترك المشي عند الدعاء الى الشهادة حيث
يتعين الاداء والمشي اما في ترك المحظور كالمشي الى المحرم مقصودا او توسلا الى غير ذلك والمقصود
التمثيل لا الحصر واما الفم فقد ذكرنا امر اللسان ويتعلق بحاسة الذوق منه ذوق الحرام وترك ذوق
ما يتوقف [illegible] عند التخاصم من الحاكم او الشهود واما الخياشيم فتعلق الخطايا بها اخص من ايامه
في غيرها فاذكر [illegible] الاثم بترك الواجب كترك الشم الواجب على الحاكم او الشهود المامورين بالشم لاجل
فصل الخصومات الواقعة في [illegible] المشموم حيث يقصد الرد بالعيب او يقصد منع الرد اذا
حدث عند المشتري [illegible] الاثم بارتكاب المحرم بترك [illegible] الطيب في حال الاحرام وتحريم اشتمام طيب النساء
الاجنبيات التي تدعو الى المفسدة واما شم ما للملك الا ان يشم الامام الطيب الذي يختص بالمسلمين
اذا لم يتصرف في جرمه فان المنقول عن [illegible] الامتناع منه والعلة انه لا ينتفع منه الا بريحه

وقد

وقد قيل بانه لا باس بذلك بل زاد بعضهم وقال ان في كونه ورعا نظرا من جهة ان شمه لا يؤثر نقصا
ولا عيبا فيكون ادراك الشم له بمثابة النظر اليه بخلاف وضع اليد عليه ولو نظر انسان الى بساتين
الناس وغيرهم ودورهم لم يمنع من ذلك الا اذا خشي الافتتان بالنظر الى اموال الاغنياء وكذا لو
مر بجدار انسان لم يمنع من مسه ولو استند الى جدار انسان كان [illegible] لو جلس مستطيبا او جالسه
مستطيبا فان ذلك مما دون محل العرف ولو منعه من الاستناد الى جداره فقد اختلفوا فيه اذا
كان الاستناد لا يؤثر في الجدار البتة ولا يبعد ان يطرد ذلك في شم رائحة المستطيب ولئن
اما النظر في كونه ورعا فيما فعله ذلك الكبير فاستبعاد لكونه ورعا فبعيد عندي وليس كاستبعاد
كونه ورعا من اكل طعام حلال محض حمله ظالم ولا سيما الطعام الذي يجب الشرع اليه كطعام الولائم
فان ذلك اقرب الى الاستبعاد من حرمة الطيب **الثانية والثلاثون بعد المائة** خروج الخطايا
من اعضاء المحدث سببا لعدم طهورية جعل الماء المستعمل بمن قال بعضهم بالتنجيس وقال بعضهم بعدم الطهورية
وربما حاور الخصم واطلقوا على اعضاء المحدث النجاسة بمثابة حكمية وربما اخذ ذلك من كون الماء طهورا فانه
يقتضي وجود ما يطهره كما في النجاسة الحسية واصحاب الشافعي يذكرون في تعليل عدم الطهورية تادي
الفرض او تادي العبادة او اسقاط المانع فاما تادي العبادة فذكر في مناسبته ان الالة المستعملة
في المقصود الحسي يورثها ضعفا وكذلك الالة المستعملة في المقصود الشرعي واما تادي الفرض
فان المراد منه رفع الحدث او رفع منعه من الصلاة حيث لا يكفيه كما هو في صاحب الضرورة وذلك
يقتضي تاثر الماء الا ترى ان عينا له النجاسة لما اثرت في المحل اخرجه حتى لم يقو المحل كما كان قبل الغسل فان اثرت
هي بالاستعمال حتى لم يقو كما كان قبل الغسل لما صح له بعد ذلك ما منع منه واسقاط المانع الذي
كان في الاعضاء الى الماء وربما قيل بان المانع الحكمي يتصف به الاعضاء تقديرا كالاوصاف الحسية
وليس يخفى ان العقل جازم بانه لا شيء يحل الاعضاء ولو كان لم يصح انتقاله الى الماء بل لو صح ان الماء المستعمل
غير طهور او نجس لم يلزم منه ان يكون لاسقاط المذكور واما الباب المجعول الشارع [illegible] المنع
من الصلاة مقيدا بالغاية بغسل الاعضاء ولا يلزم من ذلك ثم مانع ولا اسقاط الا على سبيل
التقدير الذي هو خلاف الواقع والاحكام التقديرية على خلاف الاصل لا يدفعها من دليل
يدل عليها لا سيما اذا خالف المعلوم بل لو ورد النص باسقاط لوجب تاويله وحمله على المجاز او
على تنزيل الحكم منزلة المنتقل اطلاقا مجازيا وما ذكر من ملائمة التعليل بتادي العبادة للحكم
من ان الالة المستعملة في المقصود الحسي يورثها ضعفا وكذلك الالة المستعملة في المقصود
الشرعي فالحسي ضعفه معين فراه واعلم ان هذه العلل المذكورة اعني تادي العبادة
او الفرض او اسقاط المانع تارة يوخذ دليلا على عدم طهورية الماء المستعمل وتارة يوخذ تعليلا
للحكم بعد اقامة دليل عليه والثاني هو بين الاول لكن اذا احتج عليه يحتاج الى دليل شرعي خارج عن
هذه العلل يدل عليه على الحكم ثم يعلل تحدس الحكم بما ذكر ثم هو بعد ذا ضعيف رتبة في
المناسبة ضعيفة جدا لكنه اقرب من ان يجعل سببا لاثبات الحكم وفي اقامة ذلك الدليل على عدم
الطهورية عسر واقوى ما قيل فيه ترك الاولين جمعه لاستعماله في الطهارة حيث يعدم الماء
مع شدة محافظتهم على العبادات واحتياطهم لها وقد اعترض عليه بما ليس من شرح الشيخ
العلامة ابي عمرو بن الحاجب وطولوا الاعتراض ان [illegible] اما ان يدعي اتفاق الاولين على ترك الجمع او لا
فان كان الثاني فلا حجة في فعل البعض او قوله في محل الخلاف وان كان الاول وهو اتفاقهم على
عدم الجمع للطهارة بطلت الملازمة بين عدم جمعهم واعتقادهم عدم الطهورية لا يستلزم ثبتا
متفقا على عدم الجمع من الكل وبلا ازمة اعتقاد عدم طهوريته لعدم الجمع لثبوت اتفاقهم على عدم

طهوريته جزما وهذا اللازم منتف لوقوع الخلاف بين السلف في المسألة كما ذكره ابن المنذر وغيره
فما حصل ان الملازم احد الامرين اما عدم اتفاقهم على عدم الجمع واما عدم ملزومه عدم الجمع
لاعتقاد عدم الطهورية وانما كان يبطل بهذه المباحثة ينبغي ان نتاملها وننظر فيما يقابلها مما هو
اقوى منها فان لم يظهر ذلك فالعمومات تدل على الطهورية واطلاق اسم الماء موجودا في المستعمل
فيرد الطهور وعدم الارجح فهو الواجب في النظر وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الماء المستعمل
حديثان احدهما حديث الربيع بنت معوذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح براسه من فضل ما
كان بيده فاستدل به بعضهم في المسألة وقد نوزع او ينازع في ذلك بان البلل الذي بيده لا يلزم
ان يكون فضل الماء المستعمل في بدنه **الثالثة والثلاثون بعد المائة** اختلفوا في وجوب
افاضة الماء على ظاهر اللحية ذات الشعر الكثيف وجعلوها من الوجه فقد يمكن ان يستدل لو اخروج خطايا
الوجه على كونها منه كما استدل لو اخروج خطايا الراس من الاذنين على كونهما من الراس والسند لذلك
القوي لانه يجوز ان يكون ما يخرج من عضو معين ينتهي الى ما يلتبس منه فيقع الاشكال من ذلك العدد
الرابعة والثلاثون بعد المائة الاخبار عن خروج خطايا كل عضو عند غسله استدل
به على ان طهارة كل عضو تحصل بغسله وهي مسألة مختلف فيها وهذا الاستدلال ذكره بعض
اكابر المالكية وهو مبني على انه يلزم من خروج الخطايا حصول التطهير وهو ظاهر لا بعد
فيه لانه رتب خروجها على الوضوء لقوله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المؤمن او المسلم فغسل
ورتب الحكم على الوصف يقتضي التعليل واذا كان مرتبا على الوضوء يلزم من وجوده خروج
الخطايا ومن لوازم الوضوء الطهارة فيلزم من وجودها خروج الخطايا فيستند الخروج الخطايا
على وجودها استنادا لا يوجد المعلول على وجود علته المتعينة للتعليل وتعينها اما باقتضاء
الاصل عدم غيرها او لان اللفظ يقتضي التعليل بحرفها والعلة تقتضي الحصر فالظاهر ان
واذا استند التخروج الخطايا على وجود الطهارة وقد خرجت عند غسل كل عضو بغسله يكون
موجودة عند غسل كل عضو وذلك ما ادعاه **الخامسة والثلاثون بعد المائة**
ينبني على هذا الخلاف في انه هل كل عضو بغسله او يتوقف على اكمال الطهارة ما لو فرق النية على
اعضاء الوضوء هل يصح ام لا وهذا يتوقف على صحة هذه الملازمة اعني ملازمة صحة
التفريق في النية لطهارة كل عضو بالحالة فان صحت فقد صار حصول طهارة كل عضو ملزوما
لجواز التفريق والدال على الملزوم دال على لازمه فيدل على جواز تفريق النية بواسطة
دلالته على طهارة كل عضو بغسله **السادسة والثلاثون بعد المائة** وقد يعد
هذا انه يلزم من جواز تفريق النية تعدد عبادة الوضوء وعدم اتحادها لانهم بنوا التفريق
النية على الطاعات وعدمه على اتحاد العدد وقسم الى ثلاثة اقسام احدها
طاعة متحدة وهي التي تفسد اولها بفساد اخرها كالصلاة والصيام فلا يجوز تفريق النية على
بعضها مثاله في الصيام ان ينوي امساك الساعة الاولى وحدها ثم ينوي امساك الساعة
الثانية وحدها وكذلك يفرد كل امساك بنية مخصوصة الى اخر النهار فان صومه لا يصح وكذلك
لو فرق نية الصلاة على اركانها وابعاضها مثل الافراد التكبير بنية والقيام بنية ثانية والركوع
بنية ثالثة وكذلك الى انقضاء الصلاة فان صلاته لا تصح لان ما نواه من هذه المفردات ليس بجزء من
الصلاة على حياله القسم الثاني طاعة متعددة كالزكوات والصدقات وقراءة القرآن

فهذا

فهذا الكون ان يفرد ابعاضه بالنية وان يجمعه في نية واحدة القسم الثالث ما اختلف في اتحاده كالوضوء
والغسل فمن رآهما متحدين منع تفريق النية على اجزائهما ومن رآهما متعددين جوز تفريق النية على ابعاضهما فان
قيل اذا كانت العلة في الاتحاد فساد الاول بفساد الاخر فالوضوء كذلك فانه لو احدث قبل فراغه
بطل واذا كانت العلة في التعدد عدم فساد الاول بفساد الاخر فمن اين جاء الخلاف فيه فاللازم احد
الامرين اما فساد احد الاتحاد والتعدد من فساد الاول بفساد الاخر واما عدم جريان الخلاف
في الوضوء فانه ان فسد اوله بفساد اخره وجدت العلة في الاتحاد وان لم يفسد وجدت علة التعدد
فمن اين جاء اتفق على ان هذا هو الماخذ للاتحاد والتعدد لم يصح منه الخلاف والله اعلم
السابعة والثلاثون بعد المائة هذا الذي ذكرناه من الاستدلال بالحديث يقتضي
ان يكون التعدد فرعا عن جواز التفريق وجواز التفريق فرعا عن وقوع طهارة كل عضو بغسله فالتعدد
لازم لازم يستند لعلة ملزوم ملزومه والذي حكاه الغير يقتضي ان يكون جواز التفريق
فرعا عن التعدد فيكون لازمه فهو خلاف ما قررناه فلا بد من ترجيح احد الطريقين على الاخر
ويمكن ان يرجح ما قلناه بان دللنا على الملزوم من الحديث الذي هو طهارة كل عضو بغسله ورتب
عليه لازمه ولازم لازمه وعلى الطريقة الاخرى يحتاج الى الدليل على التعدد او الاتحاد في الوضوء
الذي هو الملزوم فحسب ولا يمكن احد من جواز التفريق فيطالب بالدليل عليه والله اعلم بالصواب
الثامنة والثلاثون بعد المائة ترتب الثواب على الوضوء يقتضي كونه عبادة وقد توسلوا
اشتراط النية على كون الوضوء عبادة ليبنوا عليه الماخذ فاذا صح كونه عبادة استنتجوا منه اشتراط
النية فالقياس على سائر العبادات وقد نقل ذلك في القياس فقيل ان الوضوء عبادة فعلى اشتراط
النية يتوقف على مقدمات ذكرناها **التاسعة والثلاثون بعد المائة** منها ان اسناد الثواب
على الفعل لا يلزم منه عدم صحته لانه يحصل رفع الحدث وترتبه على مرور الماء على الاعضاء
من باب خطاب الوضع في الاسباب والمسببات والثواب يترتب على القصد اذ لا يثاب المكلف
الا على كسبه وما لم يكتسبه فالقصد لا يكون فيه ثواب ويصح بناء على وجود نيته **الاربعون
بعد المائة** يعترض على هذا بان يقال كل وضوء يترتب عليه الثواب ولا شيء مما لم ينو يترتب
عليه الثواب فلا شيء مما لم ينو بوضوء واذا لم يكن وضوءا لم يكن صحيحا فان قيل على هذا لا يلزم ان
كل وضوء يترتب عليه الثواب الا ما لم ينو وضوء بحصول نية وهو مرور الماء المطهر على الاعضاء لا
ثواب عليه لعدم الكسب قيل في الجواب الدليل عليه ترتب الثواب على استعمال المطهر في هذه
الاعضاء اما المأتي في هذا الحديث من ترتب الثواب على تقريب الوضوء والغسل واما المأتي في الحديث الاخر
اذا توضأ العبد المؤمن او المسلم فغسل وجهه الى اخره والحكم المترتب على المسمى يحصل عند وجود
المسمى فكل ما يسمى وضوءا يحصل يترتب عليه الثواب **الحادية والاربعون بعد المائة**
ومن المقدمات المحتاج اليها في تحرير محل الخلاف في النية المشترطة فان فيها بالاتفاق ثبات القصد الى
الفعل والقصد الى ايقاع المعتبر في صحة الفعل لرفع الحدث او استباحة الصلاة او استباحة
ما لا يستباح الا بالوضوء او اداء فرض الوضوء ونية فانه هي قصد التقرب الى الله تعالى ويلزم من اسقاط
اعتبار الاخريين من اشتراط احدى الاخريين اشتراط الاولى **الثانية والاربعون بعد المائة**
اذا امر من يعلم انه الله كذا او يفعله كذا فهل يقتضي ان يكون ذلك الفعل مقصودا اي لا يعتد الا
ولا بد فيه التسلب ابو عمر بن عبد البر زعم ذلك وقاله في قول النبي صلى الله عليه وسلم من مس ذكره
فليتوضأ والله اعلم **الثالثة والاربعون بعد المائة** فان صح ما قاله ابو عمر او لم يصح ودل
النية والمخصوص والصيغة المخصوصة في الحديث بطلت المقدمة اعني ما حكم من احد تفريق

وضوء وإذا نوى العبد الوضوء المسلم أن المراد القصد إلى الفعل بطلت المقدمة القائلة إن
الثواب مرتب على مسمى غسل الأعضاء وظهور القرينة على ما ذكرناه بيّن لأنه لا شك في أن المراد
بقربة وضوء ليتوضأ وأن ما ذكر بعد ذلك هو المقصود منه من المعرفة وكذلك صيغة تفعل في أنها
تقتضي التعمل والتكلف وإذا ظهر في كل واحد منها القصد إلى الفعل فلم يترتب الثواب إلا على فعل
مقيد بالقصد ولا يصح أن يكون مرتبا على ما لم يقيد به وتقصر الدلالة على اشتراط أحد المعنيين
الآخرين اللذين ذكرناهما فإنه لا يلزم من الدلالة على اشتراط القصد إلى الفعل الدلالة على اشتراط المعنيين
الآخرين وتأمل تجد هذا المعنى لازمة بالنسبة إلى الدلالة فإنه قد يدعى الاستلزام في الحكم بطريق
خفي على عندنا وهو إجماع لا قائل بالفرق في الحكم على أسباب الدلالة من الحديث الرابعة والأربعون
بعد المائة ومن المقدمات اشتراط النية في كل العبادات لأن طريق القياس أن يقال الوضوء
عبادة والعبادة تفتقر إلى النية فالوضوء يفتقر إلى النية فإن لم يثبت أن كل عبادة تفتقر إلى النية
حتى يندرج تحته الوضوء لم يحصل المقصود ولم يلزم اندراج الوضوء تحته لكن العبادة تفتقر
إلى النية لكن للمتأخرين أو بعضهم نزاع في أن كل عبادة تفتقر إلى النية وقد ذكرنا مثل ذلك الخامسة
والأربعون بعد المائة يقول بعض المتأخرين الغرض من النيات تمييز العبادات عن
العادات أو تمييز رتب العبادات ثم تمييز العبادات عن العادات كالغسل فإنه متردد بين
ما يفعل قربة إلى الله تعالى كالغسل عن الأحداث وبين ما يفعل لأغراض العباد من التبرد والتنظف
والاستحمام والمداواة وإزالة الأوساخ والأقذار فلما تردد بين هذه المقاصد وجب تمييز
ما يفعل لرب الأرباب عما يفعل لأغراض العباد وذكر أمثلة غير هذا كدفع الأموال والإمساك
عن المفطرات وحضور المساجد والضحايا والهدايا والحج وأما تمييز رتب العبادات
فمثلها بالصلاة وقسمها إلى فرض ونفل والنفل ينقسم إلى راتب وغير راتب والفرض ينقسم إلى
منذور وغير منذور وغير المنذور ينقسم إلى ظهر وعصر ومغرب وعشاء وصبح وإلى
قضاء وأداء فيجب في النفل أن يميز الراتب عن غيره بالنية وكذلك يميز صلاة الاستسقاء عن صلاة
العيد وكذلك في الفرض يميز الظهر عن العصر والمنذورة عن المفروضة بأصل الشرع وكذلك
في العبادة المالية يميز الصدقة الواجبة عن النافلة والزكاة عن المنذورة والنافلة وكذلك يميز
صوم النذر عن صوم النفل وصوم الكفارة عنهما وصوم رمضان عما سواه ويميز الحج عن العمرة
كل ذلك يميز البعض من رتب العبادات عن بعض ولا يكفيه مجرد نية القربة دون تعيين الرتبة فإن
الطلوبة في الصوم والصلاة حمل على أدناها لأنه لم ينو القرب بما زاد على رتبتها ثم قال فإن
كانت العبادة غير ملتبسة بالعادة كالإيمان والتعظيم والإجلال والخوف والرجاء والتوكل
والحياء والمحبة والمهابة فهذه متعلقة بالله عز وجل قربة في أنفسها متميزة لله بصورتها لا تفتقر
إلى قصد يجعلها قربة ولا حاجة في هذا النوع إلى نية تصرفه إلى الله عز وجل وكذلك التسبيح
والتهليل والتكبير والثناء على الله عز وجل بما الأذكار كله والأذان وقراءة القرآن فإنه لا يحتاج
إلى نية إذ لا تردد له بين العبادة والعادة ولا بين رتب العبادة والنيات إنما شرعت
لتمييز العبادات عن العادات أو لتمييز رتب العبادات قلت ظاهر أن هذا الكلام
يرجع إلى نية القربة لا إلى نية الفعل ونحن نفرق بينهما حيث جعلنا النية في الوضوء منقسمة
إلى ثلاث نيات فإن نوزع في اشتراط نية أصل الفعل وإنما الاشتراط في كونه قربة نوزع في
ذلك ولو كانت العبادة متعينة ويقال لو أن الإنسان جرى لفظ التسبيح والتهليل على

لسانه

لسانه سهوا من غير قصد ولا نية عامة ولا خاصة لم يكن عبادة ولا يثاب عليه وليس التزام هذا
ما يتعبد به هو القرب والأصوب أن يقال وإن كان الكلام في نية القرب والإضافة إلى الله تعالى
فقد أورد لذلك مسألة غير هذه السابعة والأربعون بعد المائة ما ينبني على أن الوضوء
عبادة وأنه ينبني عليها اشتراط النية اختلافهم في أن نية القرب إلى الله تعالى في العبادة هل يشترط
وقد أجرى الخلاف فيه في سائر العبادات وأطلق القول فيه بعض الفقهاء وقال هل يشترط
أن يستحضر إضافة النية إلى الله سبحانه أو يكفيه استلزام القربة الإضافة إلى الله تعالى فيه احتمال
وهذا يقتضي أن تكفي نية القربة عن نية الإضافة إلى الله وقد يطول تأمله والذي يتعلق بنا من
هذا أنه إن جعل دليلا على اشتراط الإضافة إلى الله تعالى في نية العبادات فمن لوازم كون الوضوء
عبادة أن تشترط هذه النية فإذا قلنا إنه يلزم من كونه عبادة اشتراط هذه النية فلا بد بعد
اشتراط نية الفعل من دليل يدل على اشتراط هذه النية وكذا الكلام في نية رفع الحدث
وأخواتها يحتاج إلى دليل يدل على اشتراط النية في كون الفعل عبادة وعدم الاكتفاء بالقصد
إلى الفعل السابعة والأربعون بعد المائة من لوازم كون الوضوء عبادة لزومه بالنذر (صوابه الثامنة وكذا ما بعده)
وطريقه أن يقال الوضوء عبادة وكل عبادة هي طاعة فالوضوء طاعة ثم يقال الوضوء طاعة وكل
طاعة تلزم بالنذر فالوضوء يلزم بالنذر أما أن الوضوء عبادة فمعلوم مما تقدم وأما أن الوضوء
طاعة فلأن الطاعة إما امتثال الأمر أو لأنه والاحتراز كما هو باطل وأما أن كل
طاعة تلزم بالنذر فلقوله عليه السلام من نذر أن يطيع الله فليطعه وقد اختلف
أصحاب الشافعي في أن الوضوء هل يلزم بالنذر وصحح اللزوم وإنما وجب الإخلال وعدمه
لأنهم لم يلتزموا بالنذر كل ما هو عبادة أو طاعة بل قسموا الكلام فيه فأما العبادات المقصودة
وهي التي شرعت للتقرب بها وعلم من الشارع الاهتمام بتكليف الخلق إيقاعها عبادة كالصوم
والصلاة والصدقة والحج والاعتكاف والعتق فهذه تلزم بالنذر بلا خلاف وأما القربات
التي لم تشرع لكونها عبادة وإنما هي أعمال وأخلاق مستحسنة رغب الشرع فيها لعظم فائدتها
وقد يبتغى بها وجه الله تعالى فينال الثواب بها كعيادة المرضى وزيارة القادمين وإفشاء
السلام بين المسلمين وتشميت العاطس ففي لزومها بالنذر وجهان صححوا اللزوم وعدّ
الوضوء داخلا في هذا القسم وأما المباح الذي لم يرد فيه ترغيب كالأكل والنوم والقيام
والقعود فلو نذر فعلها أو تركها لم ينعقد نذره وقد يقصد التقوي على العبادة
وبالنوم النشاط عند التهجد فينال الثواب لكن الفعل غير مقصود والثواب يحصل بالقصد
الجميل الثامنة والأربعون بعد المائة هذا الذي ذكرناه من الاستدلال بقوله
عليه السلام من نذر أن يطيع الله فليطعه مبني على أنا عرفنا أن كل ما عدا إخراجه عن العموم
بالتخصيص فالأصل عدمه ويعمل بالعموم وأما على ما قيل من أن المطلق لا عموم له فإذا عمل
به في صورة كفى فالحديث مطلق في العبادة أو في النذر فيقول إذا عملنا به في بعض النذر
أو في بعض العبادة كفى ولا يقتضي العموم في حق كل عبادة فعلى هذا إما أن يقع النزاع فيه من
حيث الوضوء والقسم الذي هو منه يمكن المخالف أن يجادل أن يسلك هذه الطريقة فيما
خالف فيه وجوابه هو الدليل على المذهب الذي اخترناه وهو وجوب الوفاء بصيغة
العموم وإنما حملنا ذلك الجدال لأنه لا بد للمجتهد المخصص للحكم بهذه الصيغة أن يخرج
عنها بعض ما تناوله اللفظ من دليل يدل على التخصيص ومخالفة الحكم فحينئذ إذا ورد

عليه الاستدلال بالعموم فيقول ما يقول **التاسعة والاربعون بعد المائة** من لوازم الا
بالحدث على ان تجديد الوضوء يلزم بالنذر بعد اثبات كونه عبادة يترتب الثواب عليه في الحديث القول
بالعموم لمن خالفه الوضوء والتقرب من العبادة المقصودة بالتفسير المذكور وبين القسم الآخر لا بد له
من دليل يدل على المخالفة لظاهر العموم فان في التفصيل اخراج بعض الطاعات واما المباحات
فان لم يقترن بها نية تجعلها عبادة فهي خارجة عن مقتضى اللفظ المذكور ومن الزام الندب بها فانما
ناخذه من دليل آخر اما اذا اقترن بها ما يقتضي كونها عبادة بالنية فقد دخل تحت العموم فاخراجها
يحتاج الى دليل **الخمسون بعد المائة** تكلم بعض الاصحاب في الفصل في الحكمة في غسل هذه الاعضاء
وذكر وجوها منها انه امر بغسل هذه الاعضاء لتكفير المآثم التي ترتكب بهذه الجوارح من الحرام لان بها
يرتكب جل المآثم فان بها يتوصل الى المشي الى الحرام والنظر الى الحرام وسمع اللغو والكذب
وتناول الغير ونحو ذلك قال وقد وردت الاخبار في كون الوضوء مكفرا للمآثم فكون
مؤيدا لما قلناه **قلت** هذا الجعل تعليلا لتخصيص هذه الاعضاء بالغسل دون غيرها من الاعضاء
لا ينبغي ان يعتمد الا على اصل الوضوء فانه وبعض الوجوه التي ذكرها يمكن ان يجعل تعليلا لاصل
الوضوء منها قوله ان الله تعالى لما امرهم بالقيام الى الصلاة وهي مقام المناجاة ومحل القرب امرهم
بتطهير الاعضاء الظاهرة ليذكرهم بتطهير الظاهر تطهير الباطن فان الحدث لا ينافي العبادة والخدمة في الجملة
حتى يجوز اداء الزكاة مع الحدث والجنابة واقرب منه انه يجوز اداء الاسلام مع قيام الحدث
وهذا لان ذلك ليس بمعصية ولا سبب مأثم فاما ما يقوم في الباطن من الغش والحسد والكبر
وسوء الظن بالمسلم ونحوها اسباب المآثم فامر بغسل هذه الاعضاء الظاهرة لتكون دالة على
تطهير الباطن عن هذه الامور **قلت** لما طلب المناسبة للحكم والحكمة فيه على ما هو الاكثر
والواقع في احكام الله تعالى فتبين ان الحدث لا يناسب استنتج من ذلك امرا مناسبا
للتعليل وهو تطهير الباطن **الحادية والخمسون بعد المائة** لما قيل بنجاسة الاعضاء نجاسة
حكمية وتطهير الماء لها مطهرا لان الآية الكريمة والحديث وانزلنا من السماء ماء طهورا التطهير به هو
الطهور ماؤه الحل ميتته تستنتج من ذلك عدم اشتراط النية في الوضوء لعدم اشتراطها في ازالة
النجاسة الحسية اجيب عن ذلك بحمله على التطهير من الآثام وفصل في لفظ التطهير انه يحتمل
ان يكون المراد منه التطهير عن الاوزار والآثام ويحتمل ان يكون المراد به التطهير عن النجاسة
قال والحمل على التطهير عن الاوزار اولى ولم يذكر الاولوية وكأنه يريد انه لا نجاسة
في المحل حقيقة فيلزم منه تقدير النجاسة والتقدير على خلاف الاصل وهذا الجواب والترجيح
يفتقر الى الدلالة على كونه مطهرا عن الآثام والاوزار ويستدل عليه بالحديث فيصح
الثانية والخمسون بعد المائة يقال الفعل عبادة بمعنى انه يتقرب به الى الله تعالى ويثاب
به الامر ويقال عبادة بمعنى التعبد وعدم معقولية المعنى وقد بنى بعض الخلافيين وجوب
النية على كون الوضوء عبادة بهذا المعنى الثاني فعلى هذا اذا قيل الوضوء عبادة فيشترط فيه النية
كان من باب ذلك فان اريد المعنى الاول لم يكف في ذلك كونه عبادة يترتب الثواب عليه
ويحتاج حينئذ الى ان يبين كون كل وضوء عبادة كما قدمناه او يعتبر في القياس ما يلحق
به الوضوء بما هو مقصود به في عبادة اخرى وان اريد التعبد فليقم عليه دليل **الثالثة
والخمسون بعد المائة** خروج الخطابي في مسح الراس من اطراف الشعر الكلام فيه
كالكلام في خروج الخطابي من الوجه من اطراف شعر اللحية الا انه ههنا لا يمكن ان يجعل

اطراف الشعر من الراس ولو امكن ان يسلم الدليل في مثل هذا اللفظ على ما ذكر لان الشعر
يتناول ما نزل عن حد الراس من الذوائب فلو اجري مجرى الراس في الحكم لوجب ان يجزي
المسح على طرف الذوائب مع ترك المسح على الراس جملة ولا يقال ذلك الواجب حينئذ والناس
قد زادوا على هذا وحكوا انه لو مسح على شعر في حد الراس لكان اذا مده موضع الممسوح
خرج عن حد الراس لم يجزه فيؤول هذا على تقدير تسليم الدلالة على كون اللفظ يدل
على كون الشعر من الراس ان الحكم ثبت بدليل من خارج والمالكية يقولون انه يمسح الذوائب
مع الراس فهذا اندل على انهم يجعلونها تحت اسم الراس **الرابعة والخمسون بعد المائة**
قوله يجب غسل رجليه كما امر الله دليل صحيح في ان الله امر بغسل الرجلين ولهذا ذكره في الاصل
وهو مقطع النزاع مذهب الامامية في عدم وجوب الغسل وان الواجب المسح ولا يتأتى للشريف
ابي القاسم علي بن الحسين الملقب بالمرتضى في تأويل ما ورد من الحديث بغسل الرجلين في وضوء
النبي صلى الله عليه وسلم فانه قال اما الخبر المتضمن لانه عليه السلام غسل رجليه فيحتمل ان يكون
فعل ذلك بعد مسحهما ولم يرد الراوي المسح اما للنسيان واما لانه من الفعل عليه وتعارف
زمانه والاعتقاد ان ذكر الغسل يغني عنه لان ذلك يفعل كما ذكره وهذا امر لا يصرح
بان الله تعالى امر بالغسل ولا يبقى هاهنا حيلة للامامية في دفع هذا الا انكار العمل بخبر الواحد
وهو قول باطل قطعا بعد سماع افعال الرسول والصحابة والتابعين فلا التفات اليه
ولم ار الشريف ذكر هذا الجواب عن احاديث الغسل بما حكاه الفقيه سليم عنه من قوله
وانما ذكر التأويل المذكور ولعله دليل على الجواب فيه ويمكن ان يكون من الجملة وانما ذكر ذلك
ابن المعلم وقال الخبر الذي رويتم من اخبار الآحاد واخبار الآحاد لا توجب عندنا علما ولا
عملا وقال في موضع آخر على ما حكاه الفقيه سليم ولو اوجبت عملا لم يرتفع ظاهرا ولم
يخص عموما وله في هذه المسألة رسالة ولمحمد بن محمد بن النعمان المعروف بابن المعلم رسالة
اخرى وقد رد عليهما الفقيه ابو الفتح سليم بن ايوب الرازي في رسالة سماها المنصفة في
تطهير الرجلين في الوضوء واجاب عن تأويل الشريف لان الامر الذي ورد فيه هذا
الخبر لو كان مما لا يستغني الآحاد الناس في وقت دون وقت كالحوادث من البلاء
والظهار واللعان لكان للتطرق للصحابي انه ضبطه ونقله على وجهه فكيف وهو ما يحتاج اليه
كل احد في كل يوم مرات وكذلك لو كان الذي نقله ممن لم يصحب النبي صلى الله عليه وسلم
الا يوما واحدا لم يستبعد خفاء ذلك عليه فكيف وقد نقله الجم من اصحابه الذين لم يكونوا يفارقونه
وقد تقدم ذكر اسمائهم والفاظ اخبارهم والمواضع التي نقلوها فاغنى عن اعادتها ويقال كيف
يحتمل ان يكون فعل ذلك بعد مسحهما وليس على اصله مسحهما ببلة اليد مرة واحدة الا بعد
الخامسة والخمسون بعد المائة ظاهر قراءة الجر في قوله تعالى وارجلكم مخالف
ما اقتضاه هذا الحديث وسائر الاحاديث المقتضية للغسل فيحتاج الى الكلام عليها وتخريج
ما يدل عليه لترد الى حكم الغسل وفي ذلك وجوه احدها منع تعين دلالتها على المسح لان ذلك مبني
على كون الجر للعطف على الرؤوس واقتضاء الواو للتشريك في الحكم اي حكم المسح وذلك محتمل
الجر على الخفض بالجوار او الاتباع والخفض على الجوار مشهور في لسان العرب تعددت

فيه الشواهد منها قراءة حمزة والكسائي وحور عين بالجر فانه لا يطاف بالحور العين واول
الا بقوله يطوف عليهم ولذا يختارون الى قوله وحور عين ومنها قراءة من قرا ان الله هو
الرزاق ذو القوة المتين بكسر النون في المتين وهو نعت للرزاق وجره على الجوار
ومنها قوله تعالى اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم وهو صفة للعذاب الذي هو منصوب حقيقة
ومنها قوله تعالى في يوم عاصف وهو نعت للريح المرفوعة حقيقة فالخفض للجوار ومن الشواهد
المشهورة في الخفض على الجوار ما ذكره سيبويه وابو حاتم   كان نسج العنكبوت المرمل ○
والمرمل صفة للنسج المنصوب حرفا ارمل الحصير اذا رمله بنسجه يقال ومنها ما انشده ابو حاتم
لذي الرمة   كانما ضربت قدام اعينها   قطنا بمستحصد الاوتار محلوج ○ بجر المحلوج
وهو نعت للقطن المنصوب للمجاورة والاتباع ومنها ما انشده بعضهم
اطوف بها لا ارى غيرها   كما طاف بالبيعة الراهب ○ بجر الراهب اتباعا للفظ البيعة
ومنها ما انشد الاخطل   جزى الله عنا الاعور بن ملامة   وفروة ثفر الثورة المتضاجم

السادسة والخمسون بعد المائة في اعتراض الامامية على الخفض بالجوار وهو من

وجوه الاول انه شاذ وقال السيد الاعراب بالمجاورة شاذ نادر لا يقاس عليه
وانما ورد في موضع لا يتعدى الى غيرها وما هذه منزلته في الشذوذ والخروج عن الاصول
لا يجوز ان يحمل كلام الله تعالى عليه وقال ابن المعلم وقد صرح اهل اللغة وائمة العربية
بان المجاورة لا يجوز استعمالها في كتاب الله عز وجل لبعدها عن اصل اللغة وخروجها عن حقيقة
الكلام وقالوا استعمالها ليس بحجة الاعراب دون الفصحاء من اهل اللسان وقد نص على
ذلك الفراء واليزيدي وغيرهما من اهل اللغة وقال في فصل اخر وقد قال المبرد ان
قولهم جحر ضب خرب ليس فيه شيء من حكم المجاورة لما اضيف الجحر الى الضب صار كالاسم نكتة
الواحد فاعرب الخرب بعد الاسم فالذي لم يقصد المتكلم به الى ما ذهب المدعي
علم له من خفض الحرف بالمجاورة اجاب الفقيه ابو الفتح سليم بان المدعين شهدوا
بذلك لم يقتصروا على مجرد الدعوى لكن تلوا فيه ايات من القران وذكروا فيه
ابياتا من الشعر معروفة وحكوا عن قوم انهم نقلوه عن العرب مطلقا
من غير تقييد بسبيل المستند لعله اذا اراد ان يحكم بشذوذه وبقصره على موضع
دون موضع ان ينقل ذلك تجاهلهم ولا يقتصر على مجرد دعواه ولان في ذلك سد باب
الاحتجاج بكلام العرب فان يكون كل من استدل عليه بشيء منه يقول هذا انما ورد
في موضع لا يتعدى الى غيرها وهو شاذ نادر وما هذه منزلته في الشذوذ والخروج
عن الاصول لا يحتج به فيقف الاحتجاج بكلامهم واذا كان ذلك كذلك لم يلزم هذا
السؤال حين يعرضه بالبرهان وقال ابو البقا العكبري في الكلام على الاعراب الذي
يقال هو على الجوار وليس بممتنع ان يقع في القران لكثرته فقد جاء في القران والشعر
فمن القران قوله تعالى وحور عين على قراءة من جر وهو معطوف على قوله باكواب
واباريق والمعنى مختلف اذ ليس المعنى يطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين قال الشاعر
لم يبق الا اسير غير منفلت   او موثق في حبال القد مجنوب ○ والقوافي مجرورة
والجوار مشهور عندهم في الاعراب وقلب الحروف بعضها الى بعض والتانيث وغير ذلك
فمن الاعراب ما ذكرنا في العطف ومن الصفات قوله تعالى عذاب يوم محيط واليوم ليس

محيط

بمحيط وانما المحيط العذاب وكذلك قوله في يوم عاصف واليوم ليس بعاصف وانما العاصف
الريح ومن الحروف قوله عليه السلام ارجعن مازورات غير ماجورات والاصل موزورات
ولكن اريد التاخي وكذلك قولهم انه ليأتينا بالغدايا والعشايا ومن التانيث قوله تعالى فله
عشر امثالها فحذف التاء من عشر وهي مضافة الى الامثال وهي مذكرة ولكن لمجاورة
الامثال الضمير المؤنث اجري عليها حكمه وكذلك قول ـــ
لما اتى خبر الزبير تضعضعت   سور المدينة والجبال الخشع ○ وقولهم ذهبت
بعض اصابعه وقال اعني العرب فيه الجوار قولهم قامت هند فلم يجيزوا حذف التاء
اذا لم يفصل بينهما فان فصلوا بينهما اجازوا حذفها ولا فرق بينهما الا المجاورة وعدم المجاورة
ومن ذلك قولهم قام زيد وعمرا كلمته استحسنوا النصب بفعل محذوف لمجاورة الجملة اسما
وقد عمل فيه الفعل ومن ذلك قلبهم الواو المجاورة للطرف همزة في قولهم اوائل كما لو وقعت
طرفا وكذلك اذا بعدت عن الطرف لا تقلب نحو طواويس وهذا موضع يحتمل ان يكتب فيه
اوراق من الشواهد وقد جعل النحويون له بابا ورتبوا عليه مسائل واصلوه بقولهم جحر ضب
خرب حتى اختلفوا في جواز جر التثنية والجمع فاجاز الاتباع فيهما جماعة من حذاقهم
قياسا على المفرد المسموع ولو كان لا وجه له في القياس بحال لاقتصروا فيه على المسموع فقط
قلت اخذ ابو البقا الاعم وهو الاتباع وجل فيه الشواهد ولم يتعرض الا للخفض الذي
هو الخفض بالجوار واجاب الفقيه ابو الفتح عما تقدم من ذكره عن ابن المعلم بانه
انما انكر استعمال المجاورة في كتاب الله تعالى اذا لم يكن فيها كشف المعنى المقصود فاذا وجد ذلك
فليس ينكر كسائر انواع المجاز وقد وجد في الاية ما يبين المقصود وهو ما تقدم ذكره قال
فسقط هذا الاعتراض قال وقول من قال ان استعمالها ليس بحجة الاعراب دون الفصحاء من
اهل اللسان ظاهر الفساد لان امرا القيس والنابغة من فصحاء اهل اللسان وقد نقل عنهما
استعمال ذلك وقوله وقد نص على ذلك الفراء واليزيدي وغيرهما محمول على انهم نصوا على المنع
من استعمالها من غير دلالة تبين المقصود من الكلام فان الفراء وابن الانباري وغيرهما قد اجازوا
استعمال ذلك في كتاب الله تعالى وقد تقدم من ذكر ذلك وذكر ابو الفتح عثمان بن جني في كتاب
المحتسب في قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا
قال ابو الحسن يعني الاخفش اي انهم انما تمنوا الرد وضمنوا ان لا يكذبوا وهذا يوجب النصب لانه
جواب التمني ومنه قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وارجلكم بالجر قال فهي معطوفة في اللفظ على
المسح وفي المعنى معطوفة على الغسل قال ونحو هذا جحر ضب خرب قلت وقد ذكرنا
ان القرينة في الاية ضعيفة واما الرد فصححه امرؤ القيس والنابغة فصحح بعد تعالى
الخفض بالجوار فيما قاله الملحد من وجوه اعتراض الامامية على الخفض بالجوار قول
الشريف الموسوي كل موضع اعرب بالمجاورة مفقود منه حرف العطف الذي تضمنته
الاية وكان علة اعتماده في تساوي حكم الارجل والرءوس ولو كان ما ورد من حكم المجاورة يسوغ
القياس عليه لكانت الاية خارجة عنه لتضمنها من دليل العطف ما فقدناه من المواضع المعربة
بالمجاورة ولا شبهة على احد ممن يفهم العربية في ان المجاورة لا حكم لها مع العطف اجاب
الفقيه ابو الفتح بان العرب تعرف المجاورة في العطف كما تعرف ذلك في النعت وقد جاء
القران والشعر الفصيح وقد ذكر من القران وحور عين على قراءة حمزة والكسائي بالجر ونحو

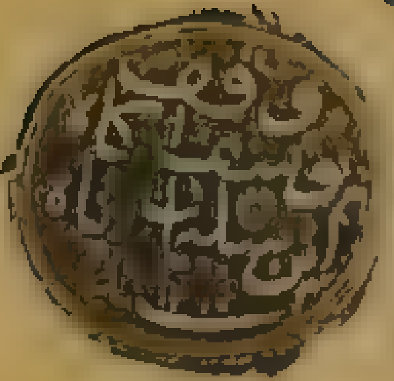
بالجر فيهما وذكر من الشعر   وزججن الحواجب والعيونا   وقول النابغة في حبال الله محبوب
وقال قال ابو عبد الله ابن الاعرابي اسمع الخفض لما ذا منه قلت الاول انما هو على اعتبار
المعنى الا عرفي الجوار الا على اعتبار الخفض في الخفض بالجوار والثاني انما يحسن ذلك في الجواب
عن هذا السؤال اذا كانت الرواية موثوقا بالجر فاما صحة الرواية هكذا او الاولى وقال
الفاضل ابو منصور الماتريدي ولا شك ان اعطاء الاعراب بحكم الجوار والقرب من اللغة
ان كان محله من الاعراب شيئا اخر لكونه نعتا لغيره او معطوفا على غيره وسوى بينهما اذا كان بينهما
حائل او لا وقال اما بغير الحائل فلمن سمع وقد ذكر جحر ضب وذكر مع الحائل الاية الكريمة وحور
عين وقال ومع ذلك خفض على طريق المجاورة وان كان بينهما حائل الواو وههنا حائل بين المتجاورين
قال وكذلك قول الفرزدق   وهل انت ان ماتت اتانك راكب   الى آل بسطام بن قيس فخاطب
فخاطب ذكر فخاطب مخفوضا بالمجاورة لبسطام وان كان بينهما حائل وهو حرف الفاء
وهو في محل الرفع معطوفا على قوله راكب **الثالث** من الاعتراض على الخفض بالجوار
قال الشريف الاعراب بالجوار انما يستحسن بحيث يرتفع الشبهة في المعنى الا ترى ان الشبهة
زائلة في كون خرب من صفات الضب والمعرفة حاصلة بانه من صفات الجحر وكذلك قوله مزمل
معلوم انه من صفات الكبير لا البجاد وليس هكذا الاية الكريمة لان الارجل يصح ان يكون فرضها المسح
كما يصح ان يكون الغسل والشك في ذلك واقع غير ممتنع فلم يجز اعمال المجاورة فيها لحصول اللبس
والشبهة ولخروجه عن باب ما عهد استعمال القوم المجاورة فيه اجاب الفقيه ابو الفتح
بان في الاية غير وجه من البيان يزيل اللبس والشبهة في ان يكون جر الارجل للمجاورة مع ان
الغرض الغسل وللبيان مراتب في الجلاء والخفاء ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا
فمن ذلك انه لما امر بغسل الايدي مع بعدها من الوسخ كانت الارجل مع قربها اولى بذلك وروي
عن علي رضي الله عنه انه قال اغسلوا القدمين فانها اقرب اعضائكم الى الاقذار وذلك عن محمد
يوسف الفربري الاسناد الى علي رضي الله عنه ووصل اسناده الى محمد بن يوسف فروى عن
ابي بكر علي بن محمد بن السميدع ابو العباس محمد بن احمد الاثرم نا العباس بن عبد الله الكسائي
ابو محمد نا محمد بن يوسف نا يعلى بن هلال الاحمري عن ابي اسحق عن الحرث عن علي رضي الله عنه
قال اغسلوا القدمين الى الكعبين فانها اقرب اعضائكم الى الاقذار قال ومثل ذلك من كتاب الله تعالى
قوله جل ذكره فان كن نساء فوق اثنتين فلم يبين ما نزل مع قوله تعالى كلالة في اخر السورة
في فرض الاخوات فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وفرض للاخوات الاثنتين من البنات
اللتين وان احسن مثل ذلك وقد علم ان البنات اقوى من الاخوات وكان في ذلك التنبيه
على ان البنتين لا ينقصن عن الثلثين نظائره لذلك في الكتاب والسنة قال ومن
ذلك يعني من الدلالة على البيان المزيل للبس في الاية ان الله تعالى ذكر حد الارجل كما حد الايدي
فقال وايديكم الى المرافق وقال وارجلكم الى الكعبين فكان تنبيها على الارجل انها مغسولة
كالايدي **قلت** هذا الوجه بيان لسان العرب وقد اعترض عليه الثاني بما
معناه انه لا يمتنع ان يعطف المحدود على غير المحدود كما جاز عطف الارجل على الرؤوس
وان لم يكن الرؤوس محدودة وقال ابن العماد [illegible] وقد عطف [illegible] الطهارة
محدود على الرجوع ولم يحد الطهارة فيها التي يمر به غاية الغسل [illegible]
ان يعطف بالرجلين في ان يحدث الطهارة فيها على الرؤوس وان لم يكن الطهارة فيها محدودة

الى

الى غاية منها اجاب الفقيه ابو الفتح بان كل ذلك غير لازم وهذا لان الارجل اذا
شاركت الايدي في التحديد فيها في وجوب الغسل ولم يقدح في ذلك كون الوجوه مغسولة
مع عدم التحديد فيها لان ذلك عكس والدلالة لا تنعكس وهذا كما يقول ان المرتد لما شارك المرتد
في الارتداد عن الاسلام الى الكفر شاركه في استحقاق القتل ولم يقدح ذلك فيه ان القاتل
عمدا والزاني المحصن مقتولان مع عدم ارتدادهما لم يقل انما لم يحد الوجوه مع كونها
مغسولة لوجوب التعميم فيها والايدي والارجل متساويات في ان التعميم فيهما غير واجب وذلك
ان البدء من اطراف الاصابع الى الكف والرجل من اصل الفخذ الى القدم والواجب غسل اليد
الى المرفق والرجل الى الكعبين وكذلك قال زيت الوجوه اما هاهنا في التحديد مع ان التي يقيد البعض
من غير احصاء من المسح لمكان من الراس مخصوص فيثبت ان الباب بالتحديد حاصل واللبس في
ذلك زائل **قلت** قد ذكرت ان القرينة ضعيفة والاعتراض الذي اعترض به ذكرت
والذي قال ابو الفتح بالتعميم في مسح الراس جوابهم في ذلك هو ما اجيب به في الوجه وهو ان
المخالفين من النحاة في بعض الاقطار ولو ما ظاهره الدلالة على خلاف ما يقولون بالتأويلات صح
البعيدة المتعسفة ويلتمسون الرد على من يستشهد بالشواهد على خلاف مذهبهم بانواع
من الحيل فاذا لخصومهم ذلك [illegible] عن الظهور [illegible] التأويلات المستبعدة ولم يسلكوا
طريقة اهل النظر من غيرهم في تقديم الظاهر ورد التأويلات المستبعدة وقد سلك هذا
المسلك في هذه الشواهد التي يستشهد بها واخرجها عن التأويل عما يقول خصومهم من الخفض
بالمجاورة فقال [illegible] وحور عين معطوف على [illegible] الشراب وذكر العطف على جنات النعيم
على حذف مضاف اي وفي عطف حور عين على جنات النعيم مقارنة او معاشرة حور عين
وحذف المضاف قال وهذا وجه حسن ذكره ابو علي الفارسي في كتابه المعروف بالحجة واستمر
عليه ولو كان الجر بالمجاورة وجه لذكره ولا جاز ان يغلط فانه ممن لا يتهم بخفاء وجه الاعراب ضعيفا كان بلغ [illegible]
او قويا فان قال ذلك قال [illegible] لم يحمله على الجار في قوله تعالى يطوف عليهم ولدان [illegible] وحور
وانحاز [illegible] ان يقال الا ان الحسن قال في هذا بعض الوحشة واجاب ابو الفتح
في اثناء كلامه بان [illegible] ان يكون وجها ثانيا في الجر وذكر وجها ان يكون الذي قاله وذكره
امام من ائمة هذا الشأن [illegible] اللسن من [illegible] ابو عبد الله لو ساغت القراءة بالنصب
في الرجلين لكان [illegible] على مجاز اللغة دون حقيقتها وذلك ان الاصل في اللغة ان يكون حكم المعطوف به
حكم المعطوف عليه وان يعني بالمعطوف به على انه معطوف على اقرب المذكورين منه ولا يتعدى
الى ما تقدمه ويقول الشريف ان الكلام اذا حصل فيه عاملان احدهما قريب والاخر بعيد
فاعمال الاقرب اولى من اعمال الابعد ويحكى فيه نص اهل العربية عليه ومجيء القرآن واكثر الشعر به
[illegible] ان يعطف قوله وحور عين على قوله بحور عين على جنات النعيم مع البعد [illegible] ان يعطف على قوله
باكواب مع القرب [illegible] جميل والله المستعان على ما تصفون **قلت** ليس في لفظ
الشريف ما يدل على اختياره ذلك بل على عكسه قال الفقيه ابو الفتح وفي قوله ولو كان
للجر بالمجاورة وجه لذكره ولم يجز ان يخل به فانه لا يتهم بخفاء وجه في الاعراب عليه ضعيفا
كان او قويا وجوه من التحامل منها ما ذكره ابو زكريا الفراء ان يكون وجها جائزا ومنها
الزام ابي علي ذكر جميع ما عرفه وهو لم يذكر شيئا في هذه المسألة بل لو لم يصنف كتاب الحجة
لكان [illegible] ومنها الدعوى له بانه علم انه لم يكن يدعه لنفسه وعلى انه ان تركه ابو علي

فقد ذكره ابو زكريا يحيى بن زياد الفراء وابو بكر محمد بن القسم الانباري وكفى ذلك قال ابو بكر في
الوقف والابتداء كان ابو جعفر والاعمش وحمزة والكسائي يقرؤون وحور عين بالخفض وعلى
هذا المذهب لا يحسن الوقف على يسقون لان الحور العين منسوقات على الاكواب وان
شئت جعلتهن نسقا على قوله في جنات النعيم وفي حور عين وقال السجستاني لا يجوز ان يكون
الحور منسوقات على الاكواب لانه لا يجوز ان يطوف الولدان بالحور العين قال ابو بكر وهذا
خطا منه لان العرب تتبع اللفظة اللفظة وان كان غير موافقة لها في المعنى من ذلك
قراءتهم في سورة المائدة وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فخفضوا الارجل على النسق
على الرؤوس وهي مخالفة لها في المعنى لان الرؤوس تمسح والارجل تغسل وقال الحطيئة
اذا ما الغانيات برزن يوما وزججن الحواجب والعيونا ٥ فنسق العيون على الحواجب
والعيون لا تزجج وانما تكحل وهذا كثير في كلامهم وقال الفراء لزم من رفع الحور العين
لانه لا يطاف بهن ان ترفع الفاكهة واللحم لانهما لا يطاف بهما انما يطاف بالخمر وحدها
وقال الفراء الخفض في القراءة وبه كان يقرا اصحاب عبد الله قال ابو الفتح هذا اكثر كلام
ابن الانباري وفيه ما يحتاج اليه في ذلك
السابعة والخمسون بعد المائة في وجه اخر من الاعذار عن قراءة الجر وتخريج
وجهها وانها اشعرت بالمسح ذكره ابو البقاء العكبري وهو ان يكون جر الارجل
بجار محذوف تقديره وافعلوا بارجلكم غسلا وحذف الجار وابقاء الجر جائز قال الشاعر
مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة ولا ناعب الا ببين غرابها وقال زهير
بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا ٥ فجر سابق بالبا
وليس بموضع ضرورة **الثامنة والخمسون بعد المائة** في وجه اخر في
الاعذار عن قراءة الجر ان العرب قد تجمع في العطف بين شيئين باعتبار فعل يعمل فيهما
وهو صالح لاحدهما دون الاخر بنفسه اما اعتبارا بالمعنى الاعم النصب واما حذفا
للعامل فيما لا يصلح للعمل وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا
والابناء لم يخرج منهم وذلك لاشتراكه في معنى اعم وهو الابعاد وقال الشاعر
سمع الحشا منه لغطا وللبدين جسئة وبداه والخشنة والبدد لاسعان بل
بزيان وذلك لاشتراكهما في الرؤية او العلم وقال متقلدا سيفا ورمحا
والرمح لا يتقلد وذلك لاشتراكهما في معنى التسلح وقال
اذا ما الغانيات برزن يوما وزججن الحواجب والعيونا ٥ والعيون لا تزجج بل تكحل
لاشتراكهما في معنى التزين وقال تراه كان الله يجدع انفه وعينيه ان مولاه
ثاب له وفر ٥ ولا يتوهم ان ذلك غير سائغ حتى ما يستعمل الفعل فيه ليتبع لما
تقدمه فانا قد وجدناه متقدما قال
عليهم قباب كالحجر وكان اذا اكتسوا الجياد واكرما ٥
صفائح بصري اخلصتها قيونها ومطردا من نسج داود مبهما ٥
ولا يستعمل الكسوة في السيوف وانما يستعمل في الدروع لانها تلبس كما تلبس الكسوة
من اللباس وقال الحطيئة
سقوا جارك العيمان لما جفوته وقلص عن برد الشراب مشافره ٥

سناما



سناما وبحضا انبت اللحم فاكتسى عظام امرئ ما كان يشبع طائره ٥
والسنام لا يسقى انما هذا كله دل على ان العطف بين الشيئين يستعمل مع اختلاف المعنى
كان الظاهر ان يكون عطف الارجل على الرؤوس مع اختلاف المعنى في كون الرؤوس ممسوحة والارجل
مغسولة من هذا الباب والله اعلم **التاسعة والخمسون بعد المائة** القائلون
بالمسح يحتاجون الى الاعذار عن قراءة النصب وكل واحد من الفريقين محتاج الى ترجيح ما ذهب
اليه من التاويل على ما ذهب اليه خصمه والذي ذكروه في الاعذار عن قراءة النصب انها
محمولة على العطف على الموضع كما قال ليس بقائم ولا قاعدا بالنصب على موضع قائم وان في
الدار زيدا وعمرو بالرفع عطفا على الموضع من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم قال
معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا ٥ اذا نصب الجبال عن الحديد
وقال هل انت باعث دينار لحاجتنا او عبد رب اخا عون بن مخراق
فنصب عبد رب محمولا على الموضع لان الاصل باعث دينارا وانشدوا منه العطف على المعنى
قال الشاعر جئني بمثل بني بدر لقومهم او مثل اخوة منظور بن سيار ٥
نصب مثل لان المعنى هات مثلهم او اعطني مثلهم فنصب مثل بهذا وهو تابع لشيء
وهو ارجح من حمل الجر على الجوار فانه لا يساويه في الكثرة والاثبات وزججن الحواجب
والعيونا فهو الزم من الجر بالمجاورة ونقل عن جماعة قال الواحدي في وسيطه وقال جماعة
من اهل المعاني الارجل معطوفة على الرؤوس في الظاهر لا في المعنى وقد ينسق بالشيء
على غيره والحكم فيهما مختلف كما قال الشاعر يا ليت بعلك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا
والمعنى حاملا رمحا وكذلك قول الاخر علفتها تبنا وماء باردا ٥ المعنى وسقيتها
ما كذلك المعنى في الاية وامسحوا برؤوسكم واغسلوا ارجلكم فلما لم يذكر الغسل عطف الارجل على
الرؤوس في الظاهر اجاب الفقيه ابو الفتح الشريف من وجوه منها ان الذين قرؤوا بالنصب ذكروا
انه رجع الى الغسل كذا روي عن علي واحد منهم من ذلك ما ذكره الفراء في معانيه عن بعض عن الربيع عن
عاصم عن زر عن عبد الله انه قرا وارجلكم بالنصب مقدم ومؤخر وعن الكسائي في معانيه من نصب
رد الى الغسل ومثله عن جماعة من التابعين وهم اعرف بالقوة من اصولهم لا سيما والامر الذي يعملونه لا
ما تعم به البلوى ويشترك فيه الخاصة والعامة قلت ليس هذا بالقوي فربما ونقل البعض
مع من حمل اللفظ على ما يجوز حمله عليه لغة لا سيما ولم يحصل حكاية التاويل عن جميع القراء بالنصب ومنها
ان هذا توسع وتجوز والظاهر والحقيقة يوجبان عطفها على اللفظ لا الموضع فان الظاهر في
القراءة بالجر عطف الارجل على الرؤوس في الحكم وانما عدل الى الاعراب بالمجاورة والمعربون العصور
في الحكم للدليل قال والذي يشرح لك ما حكاه ابو عبد الله عن المفضل بن سلمة انه قال مستنكر عند اهل
اللغة ان يقول القائل رايت زيدا ومررت بخالد وبكرا فاستنكر ذلك مع كون الظاهر حمله على العامل
اللفظي وقد اعرض عنهما لحمله لغير فائدة ولو كان الظاهر حمله على الموضع مع تقدم العامل اللفظي
لم يستنكر ولقيل تقديره رايت زيدا او عمرا ومررت بخالد وبكرا ولم يقدر منه العامل اللفظي
ومنها ان في قول القائل فلسنا بالجبال الثابت انه والمعنى فلسنا الجبال وكذلك قوله لست بقائم
وخشنت بصدره الثانية زائدة والمعنى لست قائما وخشنت صدره فيسوى العطف على لفظه
والعطف على موضعه في المعنى والباء في قوله برؤوسكم ليست زائدة للتوكيد وانما هي للتبعيض
فيختلف العطف على لفظها والعطف على موضعها في الحكم ونعيد العطف على اللفظ بعض القدم
ونعيد العطف على الموضع وجوب مسح جميع القدم كلها الى الكعب وهم لا يوجبون مسح جميع

القدم بل اكثر ما يوجبونه منه ان يضع كفه على الاصابع ويمسحها الى ظاهر القدم وكذلك في الراس لا يوجبون
منه اكثر من مسح ثلاث اصابع ومنهم من قال انه ما يجزي في مسح الراس قدر اصبع واحدة والذي يحقق هذا
الفرق ما ذكره الشريف عقيب كلامه الذي حكي عنه في هذا الفصل فقال ومثله مررت بزيد وذهبت الى عمرو
ذلك ان يعطف فيقول مررت بزيد وخالدا وذهبت الى عمرو وبشرا لان موضع بزيد والى عمرو نصب وان لم
يجز ان يسقط حرف الجر فيقول مررت زيدا او ذهبت عمرا الا انه لما كان معنى مررت وذهبت لقيت
واستجاز ان يعطف فيقول وخالدا اي ولقيت خالدا ويكون مررت دالة على لقيت وليس هذا [illegible]
بمنزلة قوله وارجلكم على موضع برؤسكم ليكون المقدر وامسحوا ارجلكم الى الكعبين وقدر الترتيب
في هذا ان الباء في مسح الراس يقتضي التبعيض فيلزمه اذا قدر اسقاطها في قوله وارجلكم ان يوجب
مسح القدمين الى الكعبين وهو لا يوجب ذلك فان الوضوء [illegible] وان هذا الاستعمال من استعمال
من حمل القراءة بالجر على الاعراب فالمجاورة واوجب بما اوجبه فالقراءة المنصوبة سوا وحسنها انه انما حمل
قوله ولا الحديدا على الموضع لانه لم يكن هناك عامل لفظي يمكن حمله عليه وكذلك ليس زيد بقائم ولا
قاعدا وخشنت بصدره وصدر زيد وكذلك البيت الاخر هل انت باعث دينار لحاجتنا
[illegible] لقومهم لانه ليس في شي من ذلك ما يحمل النصب عليه الا الموضع وليس كذلك في قوله
وارجلكم في القراءة بالنصب لانه قد تقدمه عامل لفظي فكان الظاهر حمله عليه لا يطلب حمله على غيره [illegible]
ذلك [illegible] المعمول ان لم يسم فاعله فلو ذهب ذاهب في قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب الى ان موسى
في موضع رفع اعتبارا بقوله [illegible] كلامه لغوا ولذلك
لا يلزم العطف على العامل مع تقدم العامل اللفظي وان لم يرد ذلك الا اذا لم يكن له وجه غيره واما
قوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم قراءة ابي عمرو وعاصم ويذرهم بالياء والرفع وقراءة حمزة
والكسائي ويذرهم بالياء والجزم وقراءة ابن كثير ونافع وابن عامر ونذرهم بالنون والرفع فمن قرا بالجزم
عطفه على موضع فلا ويكون الجواب عنه ما تقدم وهو انه لا يمكن حمله في الجزم على ذلك ومن رفع فعلى
الاستئناف لانه يمكن ذلك فيه فلا يطلب له وجه غيره وقول القائل ان تاتني فلك درهم
واكرمك [illegible] في اكرمك الوجهان والكلام فيه مثله في الاية وقول القائل ان زيدا منطلق
وعمرا [illegible] من نصب عطفه على اللفظ ومن رفع فعلى انه اوجه العطف على موضع ان
والعطف على المضمر في منطلق والابتدا واضمار الخبر [illegible] اوجه
الرفع لانه لم يمكن رده الى اللفظ الا ترى انه حين امكن العطف على اللفظ وهو في حال
النصب لم يحمل الا عليه **الستون بعد المائة** وقد ذكرنا حاجة كل واحد من
الفريقين الى ترجيح ما ذهب اليه من الحمل على الاية الكريمة على ما يدل على المسح ومما
يدل على الغسل وهذا الترجيح على قسمين الترجيح بين الحمل على الجوار والحمل على العطف
على الموضع ولا شك ان الحمل في العطف على الموضع اشهر من الحمل على الجوار وقد [illegible]
[illegible] في هذا المحل المخصوص ما يقتضي توجه الحمل على الرفع في قراءة النصب وقد
ذكرنا ما فيه [illegible] وقد اراد ترجيح الحمل على الجوار بعض من [illegible] الى
الغسل وقال [illegible] لا يمكن ان يرجح مع تسليم [illegible] الحمل على العطف [illegible] كل واحد
من الامرين في حد الجواز وفي العرف الى احد الجانبين [illegible] الناس من
القراءتين وفي العرف الى الجانب الاخر وهو المجاورة [illegible] الموافقة وكتاب الله

تعالى

تعالى يوافق بعضه بعضا لا انه يخالف [illegible] ومكان العرف الذي فيه موافقة اولى وكذلك الاخبار وردت
بوجوب غسل الارجل في قوله عليه السلام ويل للاعقاب من النار ونحو ذلك لما قلنا **الحادية**
والستون وقد سلك طريق التوفيق بين القراءتين بعينها الشريف في تقرير انه [illegible] على
ان حمل الارجل على حكم الرؤوس وعطفها بالنصب على موضعها في الاعراب اولى من عطفها على الاعضا المغسولة
من وجه اخر وهو انا قد بينا ان القراءة بالجر يقتضي المسح ولا يحتمل سواه فلو احتمل القراءة بالنصب
على ما يطابق معنى القراءة بالجر لان القراءتين [illegible] في ايجاب المطابقة
بينهما ومتى جعلنا الارجل معطوفة بالنصب على الايدي لم يطابق القراءتان فلم [illegible] حكم القراءة بالجر
واذا جعلناها معطوفة على موضع الرؤوس تطابقتا فكان هذا اولى عكسه الفقيه
عليه بان قال ان القراءة بالجر يحتمل ان يكون على وجه المجاورة ويكون الفرض الغسل والقراءة
بالنصب ظاهرة في وجوب الغسل والقراءتان كالايتين في وجوب المطابقة بينهما ومتى حملت
القراءة بالجر على ايجاب المسح لم يتطابق القراءتان واذا حمل على المجاورة مع ان الفرض الغسل تطابقتا
فكان هذا اولى وهذا الذي ذكره الفقيه مبني على جواز العطف على المجاورة وظاهر كلام
الشريف يمنعه لقوله لا يحتمل سواه وقال انه معلوم ان استعمال المجاورة ليس كاستعمال العطف
على الموضع وان ذلك شاذ نادر لا يقاس عليه وهذا اختيار مستحسن مستعمل الا على سبيل التجوز
والاتباع اجاب الفقيه فان العطف على الموضع مع تقدم لفظ يمكن العطف عليه مستبعد
واستعمال المجاورة مع وجود الدلالة على المقصود مستحسن قال ومن شواهد الاول قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم [illegible] الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم والكفار وقوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شي الى قوله
وجنات من اعناب وردها العلماء بهذا البيان المنصوب على اللفظ لا على الموضع وذكر من شواهد
الثاني وجوز [illegible] في القراءة بالجر فاذا ما الغانيات [illegible] وبالليت بعلي قد غدا [illegible]
ولقائل ان يقول اما الجر بالمجاورة مشكل لا في موضع الاستشهاد اما ان يحمل الحمل على غير
المجاورة او [illegible] فان لم يحمل [illegible] سقط الاستدلال على طريقهم واحتج الى بيان الظهور فيما يدعى
من الحمل على الجواز وان [illegible] الحمل على الجوار فيمكن ان يدعى ان الموجب للحمل هو [illegible] ولا يساوي
ما لا [illegible] للحمل على المجاورة لكن دعوى الشريف انه لا يحتمل القراءة بالجر الا المسح مردودة
لانه لو [illegible] له ابطال الحمل على المجاورة لم يلزم منه عدم احتمال الحمل على ما لا يقتضي المسح من
وجه اخر وهو ما تقدم من قول الشاعر وزججن الحواجب والعيونا ونحوه
والله اعلم **الثانية والستون بعد المائة** قال الشريف وكذلك
معلوم ان العرف في الشريعة يمنع من استعمال المسح بمعنى الغسل فان الظاهر من اطلاق
الامرين اختلاف معناهما قال الفقيه الجواب [illegible] ان العرف في الشريعة ان المسح غير الغسل
كان العرف في اللغة ان التزجيج غير الكحل وان الشرب غير الاكل والرؤية غير السمع ثم حسن ان يقول
وزججن الحواجب والعيونا يريد وكحلن العيون على تقدير وزين الحواجب والعيونا لان الزين
قد تضمن معنى التزجيج ومعنى الكحل ويقول سقوا جارك العيمان وذكر البيتين قال ويريد
[illegible] سناما على تقدير فوقه سناما ومحضا لان القرى قد تضمن معنى الاطعام ومعنى السقي
ويقول يسمع [illegible] لفظا وذكر البيت قال ويريد وترى للمدين [illegible] على تقدير
تحسبه كذا وكذا لان الاحساس قد تضمن معنى الرؤية ومعنى السمع فلذلك حسن ان

يقول وامسحوا برؤوسكم وارجلكم ويكون المراد واغسلوا ارجلكم ارجلكم على تقدير وامروا الما
على رؤوسكم وارجلكم لان الامرار قد يتضمن معنى المسح ومعنى الغسل **الثالثة والستون**
بعد المائة وذكر الشيعة معنى آخر وهو حمل القراءة بالنصب على الغسل ترك لظاهرها لا اشكال
فيه وهو اعمال الابعد من العاملين وترك الاقرب وكيف يسوغ ان يعدل عن ظاهر القراءة بالجر وحملها على
توسع وتجوز لتطابق معنى النصب الذي هو ايضا الابعد عندنا والعدول عن ظاهر احرى الاولى ان يحمل القراءتين
على ظاهرهما فتكونا معا مفيدتين للمسح دون الغسل اجاب الفقيه بانه قد تبين ان في حمل القراءة بالنصب
على المسح تركا لظاهرها لا اشكال فيه وهو الحمل على الموضع وترك اللفظ والمخالفة بين المعطوف عليه ظاهرا
في الحكم فكيف يسوغ ان يعدل عن ظاهر القراءة بالنصب وحملها على توسع وتجوز لتطابق لفظ القراءة
بالجر مع احتمال ان يكون معناها معنى القراءة بالنصب بل الاولى ان يحمل القراءة بالنصب على ظاهرها والقراءة
بالجر المحتملة على موافقة المنصوبة فتكونا مفيدتين الغسل دون المسح قال لم يرجح حمل القراءتين جميعا على
الغسل بما مضى ذكره من السنة والنار قال السنة انه لما وجب غسل الرجلين مع بعدهما من الوسخ كانت
الرجلان مع قربهما من الوسخ بوجوب ذلك فيهما اولى من قال والنار انه لما اخذ الرجلين لم يجب غسلهما وكا
الرجلين محدودين على ان الواجب فيهما الغسل قال وما اورده الفقيه على الاحتجاج بالتحديد قد تقدم
الجواب عنه وايضا فان من حملهما على الغسل اوجب كل واحد منهما من غسل الرجلين الى الكعبين ومن
حملهما على المسح لم يفعل ذلك لان تقدير القراءة بالنصب عنده اذا حملها على موضع الباء امسحوا ارجلكم
الى الكعبين فيقتضي ان يمسح جميع القدم وهو لا يوجب مسح باطن القدم ولا مسح جانبيها **قلت**
اما امر التحديد فقد تقدم امره مستوعبا فلا نعيده وكذلك لم يصح مناسبة الغسل التي ذكرت
ولكن الذي ذكره الفقيه اخرا اقوى في الرد وطريقه ان يقال للشيعي حمل العطف على الرؤوس كما
ادعيتم يلزم منه امر ممتنع بيانه انه يلزم منه وجوب مسح الرجلين الى الكعبين وذلك خلاف الاجماع
منا ومنكم لانا قائلون بوجوب الغسل وانتم قائلون بوجوب المسح لكن لا الى الكعبين فالقول بوجوب
المسح على الكعبين الذي يوجبه ما ذكرتم حمل العطف على الرؤوس مخالف للاجماع منا ومنكم
امتنع حملها عليه وهذا الذي ذكرناه وقويناه انما هو مكايلة للشيعي لا لان جرير الطاهري وسائر
الكلام عليها قال الفقيه وايضا فان في حملها على الغسل للاحتياط للطهارة والصلاة لان الغسل
يأتي على المسح ويزيد عليه قال ابو زيد المسح عند العرب غسل خفيف والمسح لا يأتي على الغسل
فيكون الخطر في الغسل ان يكون قد يمكن من اسقاط فرضه بالمسح فعدل الى الغسل وذلك غير
مانع من سقوط الفرض ثم ترك الاستيعاب بالجار الى غسل ذلك الموضع بالماء ومن ترك التيمم
وغسل الاعضاء مع حاجته الى الماء للشرب او الى الجهة التي يسير به لكفايته والخطر في
المسح ان يكون قد ترك ما هو شرط في رفع حدثه وذلك مانع من اجزاء وضوئه وصحة صلاته
ويقول الشريف الغسل يخالف المسح الى اخر ما ذكره وفي هذا الفصل يلزم عليه ترك الاستيعاب
الى غسل الموضع لما ترك التيمم الى غسل الاعضاء وترك الاقتصار على مسح بعض الراس الى
الاستيعاب فان كل شيء من ذلك مخالف لصاحبه في الاسم وهو قائم مقامه في الاجزاء ○
الرابعة والستون بعد المائة وقد تقدمت الاشارة الى الفرق بين العطف
على الموضع حيث يتعذر العطف على اللفظ وبين العطف على اللفظ حيث يكون ثم عامل لفظي
للنصب فرد ذلك بعض الشيعة وقال حجته بان اراد جملتين في كلام العرب في

احداهما

احداهما عامل للنصب بالصريح وهو في الاخرى عامل الخفض بالصريح فعطفوا في جملة المجرور
بلفظ النصب وارادوا انه عطفه على الجملة الاولى قال ابن بطال كما اراد الجملتين المذكورتين
على حال ولا يتعدى الى ذلك سبيلا قال ورد عليه قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا
دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء فعل انه في معنى ما انكره وادعى انه لا
يوجد السبيل اليه وذلك ان قوله والكفار قراه ابو عمرو والكسائي بالجر عطفا على الذين اوتوا الكتاب
اي ومن الكفار وقراه الباقون من الائمة السبعة والكفار بالنصب واحتجوا بالعطف على ما عمل فيه
العامل اللفظي وهو قوله لا تتخذوا دون موضع من الذين اوتوا الكتاب قال الفراء في معانيه من
نصبها ردها الى الذين لا تتخذوا اتخذوا دينكم اي ولا تتخذوا الكفار اولياء وقال الزجاج في معانيه
النصب فيه على النسق على قوله لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا ولا تتخذوا الكفار
اولياء فقد ثبت بقول امامي الكوفيين في النحو وامام البصريين فيه العطف بلفظ النصب
عقيب المجرور على منصوب متقدم وترك العطف على موضع الجار والمجرور والله اعلم
الخامسة والستون بعد المائة ادعى الشريف ان العطف على الموضع مستحسن
في لغة العرب جائز لا على سبيل الاتساع والتجوز والعدول عن الحقيقة وان المتكلم مخير
بين حمل الاعراب على اللفظ تارة وبين حمله على الموضع اخرى فرد عليه الفقيه بان هذا
دعوى مجردة عن برهان وللخصم ان يقول بل لا يعقل العرب ذلك الا تجوزا او اتساعا وانما
الحقيقة تتبع اللفظ اللفظ لا الموضع وذكر قول الله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا
به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من
اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه فذكر ابو اسحق الزجاج وغيره من العلماء بهذا الشان
ان قوله وجنات منسوق على قوله خضرا اي واخرجنا منه خضرا وجنات ولم يقولوا انه
محمول على موضع من النخل ان كان موضعه نصبا لان النخل لما اخرجه ايضا الا بكلفة قال وفي الا به
والزيتون والرمان اي واخرجنا منه شجر الزيتون والرمان مع ان هذا ايضا الذي عطف
فاخرجنا منه خضرا ايضا لان العطف على اللفظ اصل وعلى الموضع تجوز **قلت** الذي
ادعاه الفقيه من ان الحقيقة العطف على اللفظ صحيح والاستعمال المذكور في العطف
على الموضع لا يدل على الحقيقة والذي ذكره الفقيه ايضا من الآية والحمل على العطف على اللفظ
مع امكان الحمل على الموضع بمجرده لا يدل على الحقيقة لكنه اقرب في الدلالة من ادعا الشاوي
للعدول عن العطف على الموضع مع قيام الدليل الراجح على الحمل على الموضع وهو الفرق بما يوله
دعوى الحقيقة في الحمل على اللفظ **السادسة والستون بعد المائة** رجح
المرتضى حمل العطف على موضع الرؤوس على العطف على الايدي والوجوه في الغسل بان الكلام
اذا حصل فيه عاملان احدهما اقرب والاخر ابعد فاعمال الاقرب اولى من اعمال الابعد قال
وقد نص اهل العربية على هذا فقالوا اذا قال القائل اكرمني واكرمت عبد الله واكرمت واكرمني
عبد الله فحمل الاسم المذكور بعد الفعلين على الفعل الثاني اولى من حمله على الاول لان الثاني اقرب
اليه وقد جاء القرآن واكثر الشعر باعمال الثاني قال الله تعالى وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث
الله احدا وقال اتوني افرغ عليه قطرا وكذلك هاؤم اقرؤا كتابيه كل ذلك باعمال الثاني دون
الاول لانه لو اعمل الاول لقال كما ظننتموه واتوني افرغه وهاؤم اقرؤه كتابيه لان المعنى
اتوني قطرا افرغ عليه وكذلك هاؤم كتابيه وقال الشاعر ○

فقضى كل ذي دين فوفى غريمه وعزة ممطول معنى غريمها ۞ فاعمل الثاني دون الاول
لانه لو اعمل الاول لقال قضى كل ذي دين فوفاه غريمه ومما اعمل فيه الثاني ايضا قول الشاعر
وكمتا مدماة كأن متونها جرى فوقها واستشعرت لون مذهب ۞
ولو اعمل الاول لرفع لونا وفي الرواية هو منصوب ومثله للفرزدق
ولكن نصفا لو سببت وسبني بنو عبد شمس من مناف وهاشم ۞ وقال سبوا لانه اعمل الثاني دون
الاول عارض الفقيه الزمخشري الذي ذكره الشريف بان قال لو جاز عطفه على قوله وارجلكم بالنصب على
موضع برؤوسكم وعلى قوله وايديكم لكان عطفه على قوله وايديكم اولى لان هذا عطف على اللفظ
والاخر ليس بعطف على اللفظ فجرى احدهما مع الاخر مجرى المفسر مع المجمل والحقيقة مع
المجاز ولا يقدح في ذلك ان اللفظ ابعد من الموضع الذي شرع في ذلك قوله تعالى وذكر الاسم بابهام
الذين امنوا الابعد وهو الذي ادل من السماع واجاب عن اعمال الاقرب الذي ذكره الشريف
واستشهد عليه بان قال ان يحتمل ذلك لا يوجب ان يكون الامر على ما قاله وذلك ان الشيء
اذا ذكر معطوفا بعده امران احدهما من جهة اللفظ والاخر من جهة الموضع ترك حمله على اللفظ
الى حمله على الموضع قال ثم قال لقد ادعى بعض اهل العربية على ما ذكره وقد تعلم ان هذا الباب
قد اختلف فيه الكوفيون والبصريون وشرح ذلك ان القائل اذا قال ضربت وضربني زيد
فالاختيار عند البصريين اعمال الثاني لانه اقرب الى الاسم وعند الكوفيين اعمال الاول لانه اسبق فاعمال
الثاني على تقدير ضربت زيدا وضربني زيد الا انك حذفت المفعول من الاول مستغنيا بما دل
عليه بعده واعمال الاول على تقدير ضربت زيدا وضربني فتضمر في ضربني ما يرجع الى زيد ويكون
فاعلا للضمير ثم ذكر الفقيه شواهد على اعمال الاول منها قول عمر بن ابي ربيعة
اذا هي لم تستك بعود اراكة تنخل فاستاكت به عود اسحل **قلت** فسر الاسحل بانه شجر
تشبه الاثل ينبت بالحجاز وقضبانه شجرة مستوية لطيفة تشبه بنان المرأة قال امرؤ القيس
وتعطو برخص غير شثن كأنه اساريع ظبي او مساويك اسحل
والظاهر انه من احسن المساويك والشاهد في البيت الاول انه تنخل اذ كان عود مرفوعا
وهو المعروف وقد قيل انه روي عود بالخفض فلو من اعمال الثاني ويكون الضمير المستتر
في تنخل اذ ذاك عائدا على عود اسحل والضمير المجرور بالباء عائدا على ذلك الضمير ووجه
تنخل وذكر ايضا ترد على العواد هوى عميد وسؤيل لو يبين لنا السؤالا
وقد نغنى بها ونرى عصورا بها يقتدننا الخرد الخدالا ۞ فنصب الخرد الخدال
بنرى وعصورا على الظرف وذكر قول امرئ القيس الشهير وقال
فلو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولقد ترى بعقابها سفانة يصبي الحليم ومثلها اصباه ۞ قال امرأة سفانة شطبة
كانها نصل سيف قال وقول الشريف في قول امرئ القيس هذا شاهد على مسمعين دعوى
محتاجة الى دليل **قلت** هذا منه الله وعلى ان بيت امرئ القيس من باب اعمال
الاول وهو الظاهر من كلام ابي علي واما سيبويه فانه قال واما قول امرئ القيس فلو ان
ما اسعى لادنى معيشة البيت فانما رفع لانه لم يجعل القليل مطلوبا وانما المطلوب عنده الملك

وجعل

وجعل القليل كافيا ولو لم يرد ذلك ونصب فسد المعنى وشرحه الشيخ العلامة ابو عمرو بن الحاجب
في شرحه لمقدمته فقال ان من شرط هذا الباب ان يكون الفعلان موجهين الى شيء واحد حتى
المعنى ولو وجه الفعلان هاهنا الى شيء واحد لفسد المعنى فلو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني
ولم اطلب قليل من المال ولو تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره فاذا كان بعدها مثبتا كان منفيا
في المعنى واذا كان منفيا كان مثبتا لانها تدل على امتناعه وامتناع النفي ايجاب واذا ثبت ذلك
فقوله فلو ان ما اسعى لادنى معيشة فلو وجه ولم اطلب الى قليل لوجب ان يكون فيه اثبات
لطلب القليل لانه في سياق جواب لو فيكون نافيا للسعي لادنى معيشة مثبتا لطلب القليل من
المال وهو عين ما نفيته فيؤدي ذلك الى ان يكون نافيا مثبتا لشيء واحد في كلام واحد وهو
فاسد فثبت انه ليس من هذا الباب لما ادى اليه من فساد المعنى واما ابو اسحق بن ملكون
فانه حمل كلام ابي علي على ظاهره وذكر انه صحيح وان ما قاله سيبويه انما يصح على وجهين
محتملين وما احد من متمكنين فقال وتعقب على الفارسي جعله هذا البيت من الاعمال بعض
من قلت بهذا العلم خبرته ولم يعرض على فهمه اصوله وفطرته وليس كما زعم بل البيت يحتمل
تفسيرين يخرج على احدهما قول سيبويه ويخرج على الاخر قول ابي علي وذلك ان اسعى واطلب بمعنى
بمعنى واحد في البيت اذ السعي يكون في اللغة بمعنى الطلب قال
يسعى الفتى لينال افضل سعيه هيهات ذاك ودون ذاك خطوب ومعيشة في المستعمل
ان يكون مصدرا او ان يكون اسم ما يعاش به وكلاهما يقول سيبويه مصدر ويقدر البيت
على قوله فلو ان طلبي لسبب عيش كفاني قليل من المال ولم اطلب سببا لعيش وانما اطلب الملك
لانه قال ولكنما اسعى لمجد مؤثل قيل وكانه اراد جعله ادنى معيشته مصدرا ان
يرد الطلب وكلاهما غير موجهين الى معمول واحد بل معمول كفى قليل ومعمول الطلب سبب
العيش وقال في توجيه كلام الفارسي واما قول ابي علي فيخرج على تقدير المعيشة مصدرا
او اسم ما يعاش به الا انك اذا قدرتها مصدرا احتجت الى تقدير حذف مضاف فيه ادنى
تقديره لادنى عيش فيكون تقدير البيت عنده اذا جعلت معيشة اسم ما يعاش به فلو
ان طلبي لادنى ما يعاش به وهو القليل كفاني ذلك القليل ثم قال ولم اطلبه اي ولم اطلب
ما ادنيه او امر قليل ما يعاش به وانما اطلب الملك فيكون القليل على هذا معلقا بكل واحد من
العاملين لانه اعمل الاول وحذف معمول الثاني للضرورة ونظير ذلك قول الفرزدق
وان سيت انتسبت الى تميم وناسبني وناسبت القرود اي وناسبني وناسبتهم
القرود وقول عاتكة بنت عبد المطلب بعكاظ يعشي الناظرين اذا هم لمحوا شعاعه
ويكون تقدير البيت عنده اذا جعلت معيشة مصدرا فلو ان مطلبي لادنى شيء العيش
وهو القليل لان من كان من الاقلال حالة سوء الحال فيكون ايضا العاملان في هذا الوجه
موجهين على القليل من جهة المعنى قال ابو الحسن بن عصفور وهذا الذي خرج
عليه الاستاذ ابو اسحق كلام ابي علي من انه اراد كفاني قليل ولم اطلب القليل ومد
الى سعيد السكري ذكر ذلك في شرحه قول امرئ القيس قال ابو الحسن والصحيح ان
البيت لا يجوز ان يكون من الاعمال من جهة ان الاعمال لا يتصور حتى يكون قوله ولم اطلب عاملا

لعله يوهمه

حوابها

معطوف على جواب لو وهو كفاني ولا في موضع حال من معمول كفى اذ لو كان معطوفا عليه لكان جوابا لها لانها
لان المعطوف شريك للمعطوف عليه واذا كان جوابا كان المقدر فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب
قليلا من المال وذلك فاسد المعنى ولو كان في موضع حال من معمول كفى لكان المقدر فلو ان ما
اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال في حال اني لم اطلبه وذلك باطل لان معناه اذا كان لادنى
معيشة لم يكن القليل كافيا له الا في حال طلبه اياه واذا ثبت ان القليل اذا كان مجموع الطلب لم يسغ ان
يكون ولم اطلب معطوفا على كفاني ولا في موضع حال من معمول كفى بل مستانفا كان الاعمال
ممتنعا لان الاعمال لا يتصور حتى يكون احد العاملين مسلطا على الاخر بعطف او غيره الا ترى انك
لو قلت ضربت ضربني زيد لم يجز لعدم ارتباط احدهما بالاخر وسبب ذلك ان الاعمال قد يجب فيه
الفصل بين العامل والمعمول اذا اعملت الاول والاضمار قبل الذكر اذا اعملت الثاني واسناد الاول
الى فاعل او معمول لم يسم فاعله فلو لم يكن احدى الجملتين مرتبطة بالاخرى لم يؤثر الفصل بين العامل
والمعمول باجنبي وهو غير جائز وجعل مفسر ما اضمر قبل الذكر في كلام مستقطع من الكلام الذي
الضمير منه وهذا الارتباط انما جاء فيهما لان الجملتين فيه كالجملة الواحدة قال ولهذا الشيء ذكره مع
سيبويه والله اعلم ان يكون الشيء للاعمال لا للمادة ان ابو اسحق ... قوله ولو لم يرد ذلك و
فسد المعنى فجعل نصب القليل مفسدا للمعنى ولو اراد ما قاله ابو اسحق لم يعلل امتناع
نصبه بفساد المعنى بل كان ينبغي له ان يعلل امتناع نصبه بكونه قد قال اولا فلو ان ما اسعى
لادنى معيشة ومعناه فلو ان سعيي لادنى عيش والسعي هو الطلب فسعي انما يكون معمول
الطلب ادنى عيش حتى يكون قد نفى ما قرره اولا او اذا جعل معموله القليل لم يكن ما قاله مقررا وهو
السعي لادنى معيشة بل ما يلزم عنه ادنى العيش وهو السعي للقليل **قلت** وقد اطلنا
الكلام على هذا البيت لشهرته وشهرة تعليل المنع بما يقدم بجرد ذلك الى اجتلاب اعتراض
على المشهور من وجه الامتناع وهو كلام ابي اسحق بن ملكون فاعتذر عن الاطالة وان كان
سبب الملال لغرابة الاعتراض ودقة النظر في البيت على انك تباشر الشيء موضوعا
على الاختصار فتنكر الاطالة لان المنكر اطالة ما تقتضي المقصود خلافه او تقتضي المعرفة
اكابره ومن ظريف ما يلتقى في كراهة الاطالة وان كان الكلام عاتبا ما حدثنيه احمد بن
نصر الله الاديب ما معناه ان ابن قليم وهو المنعوت بابي الشرف المشهور من ادباء مصر
عبد شعر مدح جلة المنعوت بالعلاء بقصيدة فيها مائة واربعون بيتا ثم سال الشرف الشاعر
ولد العلاء المنعوت بالاسد فقال لقد رايت القصيدة اللامية فقال مليحة لو كانت
الامية ثم نرجع الى كلام الفقيه تلميذ قال قال ما قول الله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا فقراه
عاصم في رواية ابي بكر وحمزة موصولا اي جيئوني وقراه ابن كثير ونافع وابن
عامر وابو عمرو وعاصم في رواية حفص والكسائي آتوني ممدودة وعلى هذا احتمل
ان يكون من المجيء وان يكون من الاعطاء على الوجهين لان الاول لا يتعدى الى مفعولين
وعلى الوجه يصلح ان ينصب قطرا به ويكون على حذف المفعول عنه ويصلح ان ينصب
قطرا بافرغ على ما قال به وكذلك قوله تعالى وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا
وقوله هاؤم اقرؤا كتابيه يصلح فيهما الوجهان ويحذف المفعول لدلالة الكلام عليه
لكن قال الله تعالى قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وقرا ابن عامر وابو عمرو يصدر
الرعاء بفتح الياء وضم الدال اي حتى ينصرف الرعاء عن الماء وقرا الباقون من القراء السبعة

حتى

حتى يصدر بضم الياء وكسر الدال اي حتى يرد الرعاء غنمهم بحذف المفعول لدلالة الكلام عليه وقد جاء
ما هو اكثر من ذلك قال الله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين
كنتم تزعمون اي كنتم تزعمونهم شركاء بحذف المفعولين جميعا لان التوبيخ بالاشراك قد دل عليه قال
الفقيه واما قول الشاعر وكمتا مدماة كان متونها جرى فوقها واستشعرت لون مذهب
فقد روي لون مذهب بالنصب على اعمال الفعل الثاني ولون مذهب بالرفع على اعمال الفعل الاول
قال والكمتة لون ليس باشقر ولا ادهم والمدمى من الخيل الاشقر الشديد الحمرة شبه لون الدم
وكميت مذهب اذا علت حمرته صفرة كانه موه بالذهب واما قوله قضى كل ذي دين فوفى غريمه
فيروى ويروى ان كل ذي دين فوفى غريمه ويكون لكل واحد من الفعلين معمول خاص ومن
روى قضى كل ذي دين فوفى غريمه جعل قضى ووفى شيئا واحدا اثار قبله ذلك سائر الامثلة
واما قول الفرزدق ولكن نصفا لو سببت وسبني بنو عبد شمس من مناف وهاشم
فالكسائي يختار ان يقول بني عبد شمس بالنصب على اعمال الاول على خلاف ما اقتضاه كلام البصريين
وليس في المسألة اختلاف في الجواز والمنع بل كلا الفريقين يجوز الامرين وانما الاختلاف انما هو في
الاختيار **السابعة والستون** بعد المائة قال الشريف ولا خلاف بين اهل
اللسان في ان القائل اذا قال ضربت عبد الله واكرمت خالدا ولست ... رده الى حكم خالد
في الاكرام اولى من رده الى حكم عبد الله في الضرب هذا هو الظاهر المستحسن وعلى
مستقبح اجاب الفقيه بان هذا لا دليل فيه لانه اذا عطف ولسنا على الذي يليه
عطفه على اللفظ لا على الموضع وهو الاقرب فيكون اولى واذا عطف قوله تعالى
وارجلكم في القراءة بالنصب على الذي يليه عطفه على الموضع وترك العطف على اللفظ فيكون
تاركا للاقرب والاولى قال وجواب اخر وهو انه اذا قال ضربت عبد الله واكرمت خالدا
ولسنا او هو يريد رد لسنا الى حكم عبد الله لو جر لجعله ان يقدم ويوقع الشبهة في المعنى
لغير غرض صحيح فيكون مستقبحا وليس كذلك قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فيمن قرا بالنصب لان الظاهر حمل المنصوب على المنصوب
في اللفظ لا على المجرور الذي موضعه النصب ولا تقع الشبهة في المعنى وفي تاخير ذكره فكان مستحسنا
غير مستقبح **الثامنة والستون** بعد المائة ما ذكرتنا وان قراءة الجر حملها على المسح على
الخفين وربما جعل طريقا الى استعمال القياس بان قال ان اريد بالقراءة بالنصب غسل الرجلين اذا
كانتا بارزتين وبالقراءة بالجر المسح اذا كانتا في الخفين وذكر حديث جرير في اسلامه بعد نزول
المائدة ورؤيته للمسح على الخفين وقيل ولا يكون الاية موجبة لغسل الرجلين بكل حال او المسح
بكل حال لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك ذلك الى المسح على الخفين فثبت ان كل واحد من غسل
الرجلين ومسح الخفين من مقصود الاية ويؤيده ان القراءتين كالايتين فكان حملها على فائدتين اولى من
حملها على فائدة واحدة واقول هذه الطريقة مستعملة كثيرا للفقهاء والمناظرين اعني ترجيح ما يدعي
احد الخصمين الحمل عليه على ما يدعيه خصمه واسناد هذا الترجيح الى كثرة الفائدة في احد الحكمين والاعتراض
عليه ان ثبوت كونه فائدة ليس في نفس الامر بل على تقدير رجحان الحمل على ما يدعيه لانه لو انتفى الرجحان
لا يبقى كونه فائدة فاثبات الرجحان بكونه فائدة اثبات للشيء بما لا يثبت الا بعد ثبوته وهو دور
ممتنع وهذا منبه لا يورد عليه شيء لا نظر تحت ذلك **التاسعة والستون** بعد
المائة اعترض الشريف على التاويل بالمسح على الخفين بان الخف لا يسمى رجلا في لغة ولا شرع
وان العمامة لا تسمى راسا ولا البرقع وجها فلو ساغ حمل ما ذكر في الاية من الارجل على الخف

المراد به الخفاف لساغ في جميع ما ذكرناه لجاز إطلاق الفقيه بأن من عادة العرب تسمية الشيء باسم
غيره إذا كان مجاورا له وكان منه بسبب تقول العرب ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم يريدون الكلأ والمطر
وقال الشاعر إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا فسمى المطر سماء
لنزوله من السماء وقال آخر كثور العداب الفرد يضربه الندى تعلى الندى في متنه وتحدرا
فسمى الشحم ندى لأن الندى يكون سببا فيه فلما كان كذلك لم يمتنع أن يطلق اسم الأرجل على الخفاف لمجاورتها
إياها وأن يحمل القراءة بالجر على ذلك لما تقدم ذكره من الدلالة ولا يمتنع أن يكون الفعلان في الظاهر
متساويين ويقدر في أحدهما غير ما يقدر في الآخر كقوله جل ثناؤه إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض
يقدر فيها ويكون التخيير بين أن يقتلوا أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال أو تقطع
أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال أو ينفوا من الأرض إن هربوا بعد وجوب الحد
عليهم وذلك أن يطلبوا حتى يؤخذوا فيقام عليهم الحد وكذلك إذا كانت القراءتان منزلتين
اللفظين فكأنه قال وأرجلكم وأرجلكم إلى الكعبين وقيل أراد بقوله وأرجلكم المسح إذا
كانت القدمان في الخفين وبقوله وأرجلكم إلى الكعبين الغسل إذا كانتا بارزتين ولا ينكر
أن يكون القراءتان على معنيين وعلى تقدير حالين وقد قال الله تعالى وما هو على الغيب
بظنين قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي بظنين بالظاء أي بمتهم وقرأ الباقون بالضاد أي
ببخيل فاحتمل كلا وجهيها وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحفص عن
عاصم حمئة مهموزة أي ذات حمأة وقرأ الباقون حامية بالألف من غير همز أي حارة
وذات حمأة فاحتملها واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى فقرأ نافع وابن عامر واتخذوا
من مقام إبراهيم بفتح الخاء على الخبر وقرأ الباقون بكسرها على الأمر فحمل على أن الله تعالى
أمرهم بذلك فلما فعلوا أخبر عنهم به في موضع آخر وكذلك قوله تعالى قل سبحان ربي
قرأ ابن كثير وابن عامر قال بالألف على ما في مصحف أهل مكة والشام وقرأ الباقون
قل بغير ألف على ما في مصاحفهم ووجهه أنه أمر أن يقوله فلما قال أخبر عنه في
عرضة أخرى قال فكانا جميعا صحيحين فكذلك القراءتان في آية الوضوء تحملان على معنيين
في حالين ولا منع من ذلك وقد ذهب إلى جواز المسح على الخفين أكثر الأمة وروي عن
قال من الفقهاء والمتكلمين أن الزيادة في النص نسخ ومن قال منهم إنها ليست بنسخ وإنما
هي زيادة حكم فامتنعوا من المسح على الرجلين فعلم أن ذلك منهم على استعمال القراءة
بالنصب على غسل الرجلين والقراءة بالجر على الخفين بحجة قوية ما رواه بإسناده
من حديث المغيرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين فقلت يا رسول
الله نسيت فقال بل أنت نسيت بهذا أمرني ربي **التسعون بعد المائة**
الذي يتعين لنا الكلام على الآية أنها قد تعارض ظاهر القراءة قراءة الجر وما في الحديث
من الأمر بالغسل والكلام على المعارضات والجمع بينها ما يحتاج إليه في الكلام
على الحديث وأطلنا في الكلام على الآية الكريمة لوجهين أحدهما أن المسح على الخفين
مذهب من خالف السنة وقد اعتنوا بالاستدلال عليه وصنفوا فيه والرد على

خالف

خالف السنة من الجهات وقد لا يستحضر الناظر جميع ما قيل فيما يحتاج إليه ولا يهتدي لما فيه بنظره وذكره
فيكون محو عاصم الظرف مقيد فقد يكون في الإطالة الطائلة وفي الاختصار قصور والذي يقطع القول
بالمسح على الخفين وجهان أحدهما ظاهر والثاني نص فهو أما الظاهر فالروايات المنقولة عن جماعة من
الصحابة أنه عليه الصلاة والسلام غسل رجليه كالرواية عن عثمان رضي الله عنه وعن عبد الله
ابن زيد وعبد الله بن عباس وكلها في الصحيح ورواية ابن عباس عند البخاري وفيها ثم أخذ غرفة
من ماء فرش على رجله اليمنى حتى غسلها ثم أخذ غرفة أخرى فغسل بها رجله يعني اليسرى ثم قال هكذا
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وكالرواية عن علي بن أبي طالب من طريق عبد خير عنه وفيها ثم غسل
رجله اليمنى ثلاثا ثم غسل رجله اليسرى ثم قال من سره أن يعلم طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو هذا ومن رواية أبي حية عن علي وفيها وغسل قدميه ثلاثا ثلاثا ثم قال رأيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فعل كما رأيتموني فعلت فأحببت أن أريكم وكالرواية عن الربيع بنت معوذ وفيها وغسل
رجليه ثلاثا وكالرواية عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهي مذكورة في الإمام وفيها الدلالة
وهو أما الفعل فظاهر وأما القول ففي قوله هكذا الوضوء إلا أنه لا يدل على إبطال القول بالمسح
ظاهرا عينا وتأويل المرتبة مردود لأنه حوالة على مجرد الوهم والاحتمال مع وجود القرينة على
إرادة الغسل وهي التكرار ثلاثا وأما الاستدلال بالأحاديث على من يرى الجمع بين الغسل والمسح
فلا يتأتى وأما على من يقول بالتخيير فعليه نظر لأنه يمكن أن يضم دليل التأسي إلى الفعل فيقتضي
الوجوب للغسل وهو يسقط القول بالإيجاب للمسح وفيه بحث ستنبه عليه والآحاد
التي تدل على أمور لا يقول بها الشيعة كالأمر بتخليل الأصابع وتجديد الماء لغسل الرجلين الذي
في حديث البخاري أن عند الشيعي أنه لا يجدد لها ماء جديدا لكنهما يمسحان ببلة الذي في كفه
أما بالتكرار فهو قوله عليه السلام ويل للأعقاب من النار وكما جاء في حديث مجاهد
عنه أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتوضأ فقال ويل للأعقاب من
النار فطفقنا ندلكها دلكا ونغسلها غسلا ومنها ما عند أبي داود أن رجلا جاء إلى النبي صلى
الله عليه وسلم وقد توضأ وترك على قدميه مثل موضع الظفر فقال له رسول الله صلى
الله عليه وسلم ارجع فأحسن وضوءك وتعميم الرجل بالمسح لا يجب عندهم وأما النص القطعي
الذي أشرنا إليه فهو هذا الحديث الذي ذكرنا طرقه وهو قوله عليه الصلاة والسلام كما
أمرك الله فإنه صريح في أن الله أمر بالغسل ويمكن أن يكون إشارة إلى الآية الكريمة ويمكن أن
يكون إشارة إلى أمر خارج الآية وعلى كل حال فهو صريح في الأمر وهو قاطع لدابر القول بتعين
المسح **الحادية والتسعون بعد المائة** هذا الحديث الذي يصرح بالأمر بالغسل وهو
يدل على بطلان مذهب الشيعة من وجوه أحدها ما ذكرناه من التصريح بالأمر
يغني عن المباحث التي ذكروها في معنى الآية المراد وغيرها فإنه أصرح وأقوى
من كل ما يذكرونه فيها أن يتبين أن المراد من أمر الله الحوالة على الآية الكريمة فإنه على
هذا التقدير يكون مبينا وعلى تقدير أن يكون الحوالة على أمر غيره يكون محكما ظاهرا
في عدم بيانه من هذا اللفظ وحمل الخطاب على البيان أولى من حمله على الإجمال وعلى أن
من غير الآية لم يقم عليه دليل بوجه ما فإذا حملناه على الحوالة على الآية بطل كل تأويل

يخرج الاية عن الدلالة على الفعل وانها ترتب الثواب على الفعل وهو مقتضى الاجزاء ان الفعل
الباطل لا يخرج عن العهدة ولا يثاب عليه **الثانية والسبعون بعد المائة** في مقدمة
تعرفها اختلف الاصوليون في الامر اذا جاء بعد الحظر وتفرقوا مذاهب منها ان الكل واجع الى البدل
ومنها ان الموجب واحد لا بعينه يتعين باختيار المكلف وقيل يتعين بالفعل الا الاختيار **الثالثة
والسبعون بعد المائة** قال اذا ثبت ان الوجوب يتعلق بالكل وارد ناان يستدل بهذا
الحديث على ان الواجب الغسل عينا ونقل القول بالتخيير فلم يرد بهذا له ان يقول لا يلزم من تعلق
الوجوب بالمسح لغسل عدم تعلقه بالمسح على سبيل البدل بنا على المذهب **الرابعة والسبعون
بعد المائة** قوله عليه السلام ثم قام فصلى ركعتين يقتضي ترتيب الثواب المذكور عقيبه
وهو قوله كيوم ولدته امه على مجموع الوضوء والصلاة بالصورة المذكورة وما تقدم من
خروج الخطايا بغسل اعضاء الوضوء انما يقتضي الخروج منها لا من غيرها وليس فيه جميع
اعضاء البدن فيكون هذا الثواب اعني الخروج من الذنوب كيوم ولدته امه بالمجموع وخروج
الخطايا من تلك الاعضاء المخصوصة مرتب على الوضوء **الخامسة والسبعون
بعد المائة** هذا الذي ذكرناه هو مقتضى هذا الحديث ولكن حديث مالك الذي رواه
عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن عبد الله الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا
توضأ العبد المؤمن فمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من انفه
الى ان قال فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت اظفار رجليه قال
ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافلة له يقتضي ان يكون التكفير لجميع الذنوب يحصل بالوضوء
وكذلك حديث مسلم الذي فيه حتى يخرج نقيا من الذنوب يقتضي ذلك ويحتمل ان يكون نقيا
من الذنوب المتعلقة بالاعضاء المغسولة ويكون قوله وكان مشيه وصلاته نافلة له اي بالنسبة
الى ما حصل بالتكفير بغسل هذه الاعضاء الا ان لا هذا الحديث على غاية القوة وتفسير كل
الذنوب لقوي من كلمة الحديث الاخر يتعدم القول بظاهره على ظاهر ذلك ويحمل
حتى يخرج نقيا من الذنوب وجها آخر وهي ان يكون الذنوب هي التي تتعلق بالاعضاء والالف
واللام للعهد لانه لما كان خروج الخطايا من الاعضاء مستلزما لوجودها فيها كانت
كذكرها لفظا فيكون الالف واللام كما كانت الالف واللام في الخطايا المراد بها خطايا
ذلك العضو المخصوص خرجت الخطايا المتعلقة بالوجه من الوجه والخطايا المتعلقة
بالفم من الفم الى اخره ويحمل وجها آخر وهو ان يكون المعنى لا بد ان شانه التكفير بما هو
بين وضوء وعبادة حتى يخرج نقيا من الذنوب كما يقال اخرج زيد وعمرو وبكر حتى خرج
الصغار والعبيد يعني انه لم يزل الخروج متصلا حتى خرج الصغار والعبيد وليس
خروج الصغار داخلا في خروج زيد وعمرو وبكر وانما المقصود انه لم يزل الخروج
متصلا حتى خرج الصغار والعبيد لا انه غاية لخروج زيد وعمرو وبكر ولما كان الوضوء
يراد للصلاة وهو المقصود منه وطلب الصلاة في جملة الاعمال التي بها التكفير كانت
الجملة موجبة لخروجه كيوم ولدته امه **السادسة والسبعون بعد المائة**
قد تكلم ابو العباس احمد بن عمر القرطبي في هذا المعنى وتعرض للجمع بين الاحاديث بما

ما ذكرناه يجيء فقال في قوله صلى الله عليه وسلم وكانت صلاته ومشيه الى المسجد نافلة اي
الوضوء لم يبق عليه ذنبا فلما فعل بعده الصلاة كان ثوابها زائدا له على المغفرة المتقدمة والنفل
الزيادة ومنه نفل الغنيمة وهو ما يعطيه الامام من الخمس بعد القسم قال وهذا الحديث
يقتضي ان الوضوء بمراده مستقل بالتكفير وكذلك حديث ابي هريرة فانه قال فيه اذا توضأ
العبد المسلم فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينيه وهكذا الى ان قال حتى يخرج
نقيا من الذنوب وهذا خلاف الحديث عن المقدمة اذ مضمونها ان التكفير انما يحصل بالوضوء
اذا صلى به صلاة مكتوبة بتمام ركوعها وخشوعها قال والتلفيق من وجهين احدهما ان يرد مطلق
هذه الاحاديث المتقدمة ها والثاني ان يقول ان ذلك يختلف بحسب اختلاف احوال الاشخاص
فلا يبعد في ان يكون بعض المتوضئين يحصل له من الحضور ومراعاة الاداب المكملة نسبها وصفوة
بالتكفير ورب متوضئ لا يحصل له مثل ذلك فيكفر عنه بمجموع الوضوء والصلاة قال والى هذا
هذا القول عليه الصلاة والسلام من اتم الوضوء كما امره الله فالصلوات المكتوبة كفارات لما بينهن
لا انا نقول ان من اقتصر على واجبات الوضوء فقد توضأ كما امره الله كما قال النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي
توضأ كما امرك الله فاحاله على آية الوضوء كما ذكرناه وكذلك ذكر النسائي من حديث رفاعة بن رافع فقال النبي
صلى الله عليه وسلم انها لم تتم صلاة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين
ويمسح رأسه ورجليه الى الكعبين وغير ما اردنا المحافظة على الاداب المكملة التي لا يداعيها الا من نور الله
باطنه بالعلم والمراقبة والله اعلم **السابعة والسبعون بعد المائة** يحمل وجها اخر
وهو ان يكون المراد ان العبد المسلم من حيث هو مسلم يحصل له الثواب العظيم المرتب على هذا
العمل اليسير ويكون المقصود انه لا يتوقف هذا الثواب العظيم في حق العبد المسلم على امور خطيرة
شاقة بل يحصل بمثل هذا ولا يلزم من هذا المعنى ان يحصل لكل عبد مسلم حتى يحتاج الى تخصيص بعض
الاحوال في حق بعض المتوضئين الذي دل العموم عليه ولا الى الحمل المطلق على المقيد لانا على هذا
التقدير نحمل الالف واللام لست للعموم في حق كل فرد وان المعنى ان من شان العبد المسلم ان
يحصل له هذا الثواب **الثامنة والسبعون بعد المائة** قوله صلى الله عليه وسلم
قال فقام فصلى فحمد الله واثنى عليه بما هو له اهل وفرغ قلبه لله يقتضي ظاهره حصول هذا
الثواب عند حصول هذا المسمى من هذه الامور وقد يتعلق به من لا يوقف الصحة على عين الفاتحة
بحصول مسمى الحمد والثنا اذا فعل ذلك بغير الفاتحة بقراءة شيء من القرآن غيرها وقد حصل
المسمى فيحصل الاكتفاء لكن المخالف له ياخذ بتعيين الفاتحة من دليل آخر ولا يعارضه هذا الا انه
يشترط القراءة ولا يكفي بمجرد الحمد والثناء عن قراءته للزوم خارج ولا سبيل الا موجد لديه
الجانبين مثل ان يقول من لا يوجب الفاتحة بعرض هذه المسألة مما اذا اتى من القرآن بشيء فيه الحمد
والثناء فيحث ان يجزي واما لا يقول به ويقول خصمه يفرضه فيما اذا اتى بهذه الامور من غير
قراءة فلو صح ما ذكره لوجب ان يجزي واما لا يقول به ويتجاذبان الجدال وطرقه معروفة
التاسعة والسبعون بعد المائة قوله واثنى عليه بالذي هو له اهل من العام
الذي يراد به الخاص اعني العموم الذي في الذكر وانما تعين ذلك لان الثناء بكل ما الله تعالى
له اهل غير مستطاع من العبد لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فلو ان المعنى
اثنى عليه بما هو له اهل من غير عموم لخرج عنه الثناء بالذي لا يليق به تعالى كالثناء والثناء المتعلق
بالله تعالى لا بد ان يكون فيه توقيف يجوز اطلاق ذلك اللفظ في حقه تعالى كما هو المختار في علم
الاصول **الثمانون بعد المائة** واذا كان يحمل على الخصوص ويقيد ذلك بما هو له

اهل دل ذلك القصد الى الاسلام السالم من المطلوب منها احدها بمقتضى المذهب القايل ان بعض ما هو ثنا ونابت في جواب الله تعالى موقوف اطلاعه على السمع اما هذا او يدخل تحته هذا **الحادية والثمانون بعد المائة** قوله وفرغ قلبه لله قد تقدم ان التفريغ والملاحقة في الاحسان ومحاربي المعاني والمراد به ازالة الخواطر والشواغب والوساوس المليهة الشاغلة عما هو بصدده من الاقبال على الله تعالى واخلاص التوجه اليه كما في الحديث الاخر لا يحدث فيهما نفسه **الثانية والثمانون بعد المائة** قوله وفرغ قلبه لله تعالى يقتضي ان يكون ذلك سببا لكماله وذلك صحيح في باب الاجر والثواب معا اما في الاجر فظاهر واما في الثواب فلان المقصود به اخلاص العمل فان لم يكن ممكنا اي العمل المقصود بالثواب **الثالثة والثمانون** بعد المائة فلا ريب انه اذا ساول التفريغ المتيسر عند عادة وخرج عنه الوسوسة التي لا يملك دفعها يكون معفوا عنها غير مسقط له في حصول الثواب المذكور يشترط اعلى المطلق ويحتمل ان يكون المراد الحقيقة وهي نفي جميع الشواغب والخواطر لكن هو اشد لحصول الاسباب الموجبة لذلك وازالة الموانع وتحصيل هذه وازالة تلك من المكاسب بل هو ذكر الله تعالى حتى يعمر القلب ويمتلي فلا يبقى فيه مكان لخاطر كما يحكى عن بعض الاكابر المتقدمين والسلف لكنه شديد وشديد والاقرب ان المراد هو الاول ويرمي بالشعر به بعض هذه الالفاظ **الرابعة والثمانون بعد المائة** ظاهر الحديث خروجه من جميع ذنوبه كبيرها وصغيرها وقد خصوه او مثله بالصغاير لما في الحديث الاخر الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكباير فالبعض يقول يدل على ان الكباير انما تغفر بالتوبة المعبر عنها بالاجتناب في قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فاذا كان هذا مقوله حتى يخرج تسامح الذنوب يعني به من الصغاير قال لكن لا يبعد ان يكون بعض الاشخاص تغفر له الكباير والصغاير بحسب ما يحضره من الاخلاص وبراعته من الاحسان والاداب وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قلت اما قوله يدل على ان الكباير انما تغفر بالتوبة فيه نظر لان هذا التقييد بالاجتناب الكباير انما ورد بالنسبة الى تكفير هذه الامور ولا يلزم من اشتراطه في هذه الامور اشتراطه في غيرها فان مراتب العبادات تختلف والثواب مرتب على حسب عظم رتبتها ونقصها ولا طريق لنا الى العلم بحقيقة ذلك حتى يمكننا التعدية من المكان المشترط فيه الى المكان الذي لم يشترط فيه وعلى ذهني ان سمعت بعضهم يذكر الاتفاق على ان الكباير لا تغفر الا بالتوبة فان صح ذلك فطريقه ثابت يهود لما على التخصيص الذي ذكره واما قوله فالتوبة المعبر عنها بالاجتناب في قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه فيه غموض ينفي فيه مذهب المعتزلة ويرده الى مذهبه لتحمل المجاز في لفظة الاجتناب وحملها على التوبة فيذكرها الان **الخامسة والثمانون بعد المائة** هذا الذي ذكرناه هو بحسب هذه الرواية وفي بعض ما اثبت من طرق هذا الحديث بيوم ولدته امه فليحقق ذلك ويبنى عليه الذي يقوله افضل حديث ركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه خرج من ذنوبه كهيئته يوم ولدته امه ومقتضاه ان يكون الماثل الراكعين فسقط هذا الاستدلال كله وفي رواية اخرى من جهة ابن البيلماني عن عبد الرحمن فاذا قام الى الصلاة وكان هو وقلبه ووجهه اوكله نحو الوجه الى الله انصرف كما ولدته امه واللفظ يحتمل الامرين اعني ان يكون قبل او في الصلاة والله تعالى اعلم

الحديث الثامن عشر وفي حديث جابر في حجة الوداع عن النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ الله به والحديث في الصحيح لكن بصيغة الخبر

نبدا

نبدأ او ابدأ لا بصيغة الامر والاكثر في الرواية هذا والمخرج للحديث واحد انما جابر رضي الله عنه فقد تردد لي واما ايراد الحديث على الوجه فسيأتي في كتاب الحج ان شاء الله تعالى لانه اولى به والله اعلم **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في تصحيحه وفيه مسايل **الاولى** قد ذكر ان النسائي اخرجه ولم يضفه الى كتاب مسلم وان كان مسلم اخرج الحديث بكماله لان المقصود هنا ايراد هذه القطعة منه ذكر ما احتج به على وجوب الترتيب وهو قوله ابدؤوا بما بدأ الله به والمحتج بصيغة الامر الذي ظاهرها الوجوب وصيغة الامر لم ترد في كتاب مسلم ولم يحسن ان يقول اذا احتج بهذه اللفظة اخرجه مسلم واما الاسناد لكن التي بدأ بها **الثانية** معلوم ان نظر المحدث من حيث هو محدث انما هو في الاسناد وما يتعلق به لا من جهة استنباط الاحكام من الالفاظ ومدلولاتها فان تكلم في ذلك من حيث هو محدث فذلك العكس ونظر الفقيه فيما يتعلق باستنباط من الالفاظ ومدلولاتها فان تكلم في الاسانيد من حيث انه محدث فاذا كان هذا كذلك فالمحدث اذا قال بعد حديث اخرجه فلان فانما يريد اصل الحديث وكذا يريد انه اخرجه بتلك الالفاظ بعينها لان موجب صناعته لا يقتضي ذلك ولهذا اعملوا الاطراف والفوايد كطرق الحديث وقالوا اخرجه فلان وفلان والفقيه اذا اراد ان يحتج بلفظ يقتضي مدلولها حكما يذهب اليه وقال اخرجه مسلم او فلان من الايمة تعلقه ان تكون تلك اللفظة التي استنبط منها الحكم موجودة في رواية مسلم لانه مقتضى ما يلزمه من صناعته فيلزم على هذا ان لا يترجم للسند الا على حكم يدخله تحت الترجمة حتى تكون تلك اللفظة موجودة في رواية من نسبه اليه فمن قال بعد ايراده هذا الحديث للاحتجاج بهذه اللفظة اخرجه مسلم فلم يحسن لان موضع الحجة صيغة الامر وليست في كتاب مسلم **الثالثة** في معنى قوله في الاصل والاكثر في الرواية هذا والمخرج للحديث واحد الحديث يرجع الى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ورواه عنه جماعة مالك واسمعيل بن جعفر وابن جريج وسليمان وحاتم بن اسمعيل ففي رواية مالك من رواية ابن وهب عنه نبدأ بما بدأ الله به وهو عند ابي عوانة وكذلك في رواية القعنبي عن مالك عند الجوهري نبدأ بما بدأ الله به يريد الصفا وكذلك في رواية ابن جريج نبدأ بما بدأ الله به وقال ان الصفا والمروة من شعاير الله وكذلك في رواية سليمان ورواية القعنبي عنه فلما دنا من الصفا قال نبدأ بما بدأ الله به وهو ايضا عند ابي عوانة واما حديث حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد فرواه عنه جماعة ابو بكر بن ابي شيبة واخوه عثمان وعبد الله بن محمد النفيلي وسليمان بن عبد الرحمن والهيثم بن معوية واسحق بن ابرهيم وهشام بن عمار وابرهيم بن هرون البلخي فاما رواية اسحق بن ابرهيم وابي بكر بن ابي شيبة فعنهما روى مسلم الحديث وفيه نبدأ وابو بكر واسحق حجتان من نجوم الحفظ واتفق منهما ان قيل نبدأ واخرجه ابو نعيم الحافظ في المخرج على كتاب مسلم من طريق وجعل اللفظ فيها عن سحاق له عن الحسن بن سفيان عن هشام بن عمار وابي بكر بن ابي شيبة وساق الحديث الا ان فيه ابدأ واخرجه ابو عبد الله الحاكم في مستدركه من حديثهما معا وفيه نبدأ واما رواية عثمان بن ابي شيبة والنفيلي وسليمان وهشام بن عمار فهي عند ابي داود واما الرواية التي فيها ابدؤوا بصيغة الامر فهي عند النسائي عن ابرهيم بن هرون البلخي عن حاتم بن اسمعيل

ساقط عن ماية السطر من الاصل

الوجه الثاني فى نص من العربيه ما فى قوله صلى الله عليه وسلم بما بدأ امكن ان يكون
بمعنى الذي ويجوز ان يكون بمعنى النكره الموصوفه ولا شك ان الاشاره الى ما في الكلام العزيز من
قوله ان الصفا والمروه من شعائر الله يدل للسياق وفي العراقي من بلاد الايه مع ذلك وهو يقوي كونها
بمعنى الذي لان صلتها لابد ان يكون معلومه للمخاطب **الثانيه** سعى ان يستظهر اذا اراد الاستدلال
بالعموم في ابدؤا بما بدأ الله به اي اللفظين اقرب الى الدلاله على العموم وكان النكره الموصوفه
اقرب الى ذلك باعتبار لكن ذلك بعد النظر في ترجيح حملها على ان يكون نكرة موصوفه وقد ذكرنا
ان الاقرب ترجيح ان يكون بمعنى الذي واما قلنا ان النكره الموصوفه اقرب الى العموم من الموصوله
لان الموصوله اذا عاد الامر فيها الى وجوب معرفه المخاطب بصلتها جاز ان يكون الحكم معلقا
بالخصوص فان رجا التعميم فانما هو من طريق المفهوم من العله التي هي شكر الله تعالى بدأ به
بخلاف ما اذا جعلناها نكره موصوفه باعتبار ما ذكرناه فانه حينئذ لا تنكر على خصوص وتأمل
معنى قولنا باعتبار جيدا **الوجه الثالث** في الفوايد والمباحث وفيه مسايل
الاولى قد ظهر لك ان المقصود بذكر الحديث ههنا الاستدلال باللفظ على وجوب الترتيب
وقد استدل بذلك الظاهري وبعض التابعين او لمن ينهم والاسند لا ينبني على تصحيح هذه اللفظه
فان فيه نظرا بعد تسليم الصحه بالنسبه الى عداله الرواه وعلى العموم ودلاله صيغه الامر على الوجوب
فاما دلاله الامر على الوجوب فلا نتكلم فيه لانها الطريقه الفقهيه والعمل باللفظ والعموم فيها اما العموم
ففيه كلام ياتي في **الثانيه** ما سوف الاستدلال عليه ترجيح العمل بهذه اللفظه المعينه اعني صيغه
الامر ورواها عبد الله بن ابراهيم بن هشام البلخي وثقه النسائي وكذلك اسنادا حدثنا سفيان الثوري
عن جعفر عند الدارقطني اسنادا جيد لكن اذا اسند الحديث واحد من مخرج واحد وسياقه واحده
للحديث الطويل الى موضع ذكر هذه اللفظه الجليله فيها بعدا ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال
الالفاظ الثلاثه في وقت واحد اعني ابدأ ونبدأ وابدؤا اغلب على الظن ان الطريق الواضح طلب
الترجيح فان رجحنا بالكثره فارجع الى الروايات التي ذكرناها عدا الاكثر على لفظه ابدؤا عن جعفر عدم
وعن حاتم وان رجعنا في الترجيح الى الحفظ فيظهر ان الترجيح عن حاتم بن اسمعيل عن لفظه
ابدؤا لوجود الحفاظ الكبار عنه بخلاف اللفظه كابن راهويه وابي بكر مع متابعه من تابعهم
من عثمان وهو معدود في الحفاظ والعقيلي وسليمان لكن سفيان الثوري جبل من الجبال في ذروه
في الحفظ ان امتدت اليها الايدي فقد لا تنال لكن من دونه من الرواه هم الذين يحتاجون
الى النظر في حالهم بالنسبه الى الحفظ لا بالنسبه الى العداله فعليك بذلك فاظهر الترجيح
بينهم بين الرواه وبين من خالفه عن جعفر عن سفيان مع سفيان فاعلمه فان قلت قد
ذال المذكور بل سفيان قلت مالك ابن انس جبل في الحفظ وقد قال عبد الرحمن بن مهدي وما
في القوم اصح حديثا من مالك وقد خالف في هذه اللفظه على ما حكيناه فينظر في الواسطه
عنه والواسطه عن سفيان فان لم يظهر ترجيح بوجه من الوجوه وظهر ان اللفظه المذكوره في
كلام الرسول صلى الله عليه وسلم واحده وقعت الدلاله فيها **الثالثه** من القواعد العربيه صيغه
العموم المذكوره مقصودا انها العموم وبالسنن القواعد الشرعيه متفقا عليها فان الخصوص ء
والشروط اثره ان العموم يخصص بالقراين على ما نص عليه بعض الاكابر اهل الاصول وشهد

ايضا ان الكلام المخاطبات الناس بعضهم بعضا بحيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على
القرينه والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم **الرابعه** لا تشتبهن عليك التخصيص بالقراين
بالتخصيص بالسبب كما اشتبه على كثير من الناس فان التخصيص بالسبب غير مختار فان السبب
وان كان خاصا فلا يمتنع ان يرد لفظ عام يتناوله وغيره كما في قوله تعالى والسارق والسارقه
فاقطعوا ايديهما ولا ينتهض السبب بمجرده قرينه لرفع هذا بخلاف السياق فان به يقع التبيين والتعيين
اما التبيين ففي المجملات واما التعيين ففي المحتملات وعليك باعتبار هذا في الفاظ الكتاب والسنه
والمحاورات يحذر منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره **الخامسه** لقايل ان يقول السياق والقراين
مرشده الى ان المراد بما بدأ الله به الصفا من القرينتين الحاليه والمقاليه اما الحاليه فلان الحاج
انما هو سير الى ما يبتدأ به من الصفا والمروه والمذكور من اللفظ انما هو لبيان ما تمس
الحاجه اليه واما المقاليه فلان الايه عقيب هذا اللفظ فالروايات التي ذكرناها فانها ترشد
ان يستدلوا بان المراد ذكر اللفظ الذي فيه البداءه بالصفا المذكور فيه عام المراد لاستحالي الروايه
التي فيها ان الصفا والمروه من شعائر الله فابدؤا بما بدأ الله به من جهه دلاله الفا المقتضيه للتعليل
وبصيغه العموم فابدؤا بما بدأ الله به من ذلك **السادسه** من يريد الاستدلال بالعموم فعلى
ان يقول لا احمل المسأله من جهه العموم اللفظي بل من جهه عموم الحكم بعموم علته وفيه
احواج الى الالتفات الى دلاله السياق وعلى التخصيص والى امر اخر يدل على الا ان شكر الله تعالى
السابعه مما يضعف به العموم بعض الضعف كثره ورود التخصيص فيه وبالعكس يقوى
بقله التخصيص فيه وفي النسخه انه اذا قل التخصيص ظهر قصد التعميم وبالعكس اذا كثر التخصيص
ظهر قصد عدم التعميم ولا يعارض هذا ان قصد التعميم غير معتبر في العموم لان عدم اعتباره
انما هو بمعنى عدم اشتراطه ولا ينافي ذلك قوته او ضعفه من وجه اخر واذا اعتبر هذا
وجدته كذلك الا ترى انك لتشعر بضعف الاستدلال في المسأله الجزئيه بالعمومات العديده
التناول لها عند ذلك بالتأمل في الجزئيات **الثامنه** فاذا كان ذلك فوجوب البداءه
بما بدأ الله به لم يخرج عنه بالتخصيص امور كثيره كاتموا الصلاه واتوا الزكاه فتتبعها لتجدها
كثيره فان كانت كثيره فهي على القاعده التي قبلها والامر المشهور عند الكلام القياس على
محل التخصيص بجامع يبدونه فاذا فعلت ذلك فانظر الى مرتبه ذلك القياس مع هذا الظاهر
الذي دل السياق على عدم قصد اراده العموم ووازن بين الظنين واعمل بالارجح **التاسعه**
البداءه بالشيء لا تطابق ذكره قبل شيء اخر مطابقه الترادف فان ذكره قبل شيء اخر انما هي
بداءه مقيده باضافتها الى ذلك الاخر واما البداءه المطلقه فانما تقتضي الاوليه المطلقه
لا المقيده بالاضافه والبداءه في الحديث مطلقه تقتضي الاوليه المطلقه الا ترى انه يمكن
نفي البداءه بالذكر لاحد الشيئين على ما بعده فيقول ما بدأ به ولا يمكن نفيها عن اول مذكور
حتى يقول ما بدأ بكذا فظهر الفرق بين الامرين وان البداءه المطلقه لا تطابق البداءه
المضافه تطابق الترادف **العاشره** فاذا كان كذلك والبداءه بالحج مطلقه
فلو تناول لمحل النزاع وقد لعله لم تدل الا على البداءه بالوجه في الوضوء فالذي يريد
ان يثبت باللفظ وجوب الترتيب بين اليدين والراس والرجلين مع قصور دلاله اللفظ عن

ذلك يكون مثبتًا للشيء بما لا بد لعلة فإن قلت إذا ثبت وجوب البداءة بالوجه وجعله ...
في باقي الأعضاء لعدم القائل بالفرق قلت الجواب من وجهين أحدهما المناقشة وهي أن يقال
حينئذ يكون الدليل مبنيا على مقدمتين إحداهما وجوب البداءة بالوجه والثانية إجماع القائل
معًا والمستدل لا عن أحدهما إنما استدلوا بلفظ الحديث والثاني يحقق وقد تقدمت
الإشارة إليه فيما مضى وهو أن دليل الحكم ومنشأ قول المجتهد هو ما يغلب من جهة اللفظ على القول
بالحكم ومحال أن يغلب القاصر الدلالة على أزيد مما يدل عليه والذي يظهر لك هذا أن الدلائل الشرعية
عامة لكل مجتهد في كل وقت والحادثة لا بد وأن يكون النظر فيها مبتدأ به في زمن من الأزمنة
يحكم فيه المجتهد بمقتضى دلالة اللفظ وذلك الزمن لم يسبقه إجماع فلا يجوز أن يثبت المجتهد
مدلولًا قاصرًا وإنما يتم هذا أن لو ثبت في العصر الثاني وحينئذ يكون الدليل مجموع مقدمتين كما
قلناه ولا يكون اللفظ منشأ الحكم وموجبًا لقول المجتهد

الحديث التاسع عشر

ورد البخاري حديث شقيق
بن سلمة في التيمم عن عمار وفيه فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة فذكرت ذلك
للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا وضرب بكفه ضربة على الأرض ثم
نفضها ثم مسح ظهر شماله بكفه أو ظهر كفه بشماله ثم مسح بها وجهه وأخرج الإسماعيلي في بعض
طرقه إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك على الأرض ثم تنفضهما ثم تمسح بيمينك على شمالك وشمالك
على يمينك ثم تمسح على وجهك **الكلام** عليه من وجوه **الأول** في التعريف أما عمار
رضي الله عنه فهو أبو اليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة بن قيس بن الحصين بن
الوذيم بن ثعلبة بن عوف بن حارثة بن عامر الأكبر بن يام بن عنس والوذيم في نسبه بذال معجمة
بفتح الواو وكسر الذال المعجمة وأهمله بعضهم ولم يذكره وهو الذي رأيته في كتاب ذيل
المذيل لأبي جعفر الطبري وفيه يام أوله آخر الحروف وعنس في نسبه بفتح العين وإسكان
النون وآخره سين مهملة هو الذي ينسب إليه القبيلة واسمه زيد بن مالك بن أدد بن زيد بن يشجب
ابن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان كذا ذكره هانئ بن المنذر وتابعه
الأمير عليه وهي قبيلة فيها جماعة من أهل العلم معروفون يسكنون الشام ومنهم العنسي الكذاب الذي
ورد ذكره في الحديث واسمه عبهلة وكان عمار رضي الله عنه وأبوه وأمه من الأولين السابقين
إلى الإسلام وكان إسلامه وإسلام صهيب في وقت واحد حين كان النبي صلى الله عليه وسلم
في دار الأرقم بن أبي الأرقم وأسلم بعد بضعة وثلاثين رجلا وعن مجاهد قال أول من أظهر الإسلام سبعة
أبو بكر وبلال وخباب وصهيب وعمار وأمه سمية وكان عمار وأبوه وأمه يعذبون في الله تعالى
على الإسلام فيمر بهم النبي صلى الله عليه وسلم فيقول صبرًا آل ياسر فإن موعدكم الجنة وقتل
أبو جهل سمية رضي الله عنها فهي أول شهيد في الإسلام وأمه سمية أمة لأبي حذيفة بن المغيرة
المخزومي حالف ياسر أباه وزوّجه إياها فولدت له عمارًا فأعتقه أبو حذيفة وسمية ابنة خياط
بالخاء المعجمة ثم ثاني الحروف مشددًا وآخره طاء مهملة كذا رأيته في النسخة القديمة من ذيل
المذيل وكذا أضبطه الأمير وذكر الحافظ محمد بن عبد الغني بن نقطة أن أبا نعيم ذكر في
الصحابة وضبطها بالياء المعجمة من تحتها باثنتين وقد نقله من خطه قلت الأول أولى

يعتمد

يعتمد عليه وهاجر عمار إلى المدينة وشهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد قال بعض المتأخرين
واختلفوا في هجرته إلى الحبشة وهو خلاف ما رأيته في ذيل المذيل لأبي جعفر فإن فيه وهاجر عمار
بن ياسر في قول جميع أهل السير إلى أرض الحبشة الهجرة الثانية قيل إن عمارًا كان أول من بنى
لله مسجدًا في الإسلام بنى مسجد قباء وذكر أبو جعفر الطبري في ذيل المذيل عن ابن عمر وهو كذا
قال رأيت عمار بن ياسر يوم اليمامة على صخرة وقد أشرف يصيح يا معشر المسلمين أمن الجنة تفرون أنا عمار بن ياسر هلموا إلي وأنا
أنظر إلى أذنه وقد قطعت فهي تذبذب وهو يقاتل أشد القتال واستعمله عمر رضي الله عنه
على الكوفة ومن فضائله الرواية عن علي رضي الله عنه قال جاء عمار يستأذن على النبي صلى الله عليه
وسلم فقال ائذنوا له مرحبًا بالطيب المطيب رواه الترمذي وغيره وصححه الترمذي
ومنها عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أرشدهما
رواه الترمذي بإسناد على شرط مسلم ومنها عن حذيفة قال كنا جلوسًا عند النبي صلى الله عليه
وسلم فقال إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر وعمر
واهتدوا بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وفي المسند عن علقمة عن خالد بن الوليد
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من عادى عمارًا عاداه الله ومن أبغض عمارًا أبغضه الله
وفيه انقطاع بين علقمة وخالد وجاءت الرواية عنه من جهة علي بن أبي طالب وابن عباس
وأبي موسى وأبي أمامة وجابر وعبد الله بن جعفر من الصحابة ومن التابعين عن ابن المسيب
وابن الحنفية وأبي وائل وابنه محمد بن عمار وقيل إنه روي له عن النبي صلى الله عليه وسلم اثنان
وستون حديثًا اتفقا على حديثين منها وانفرد البخاري بثلاثة ومسلم بحديث وهذا إذا ذكرنا
لا يصح إلا بالنسبة إلى كتاب مخصوص والظاهر أن الذي قاله أراد مسند بقي بن مخلد
وقيل في صفة عمار أنه كان آدم طويلا لا يغير شيبه وكانت وفاته قتيلا بصفين مع علي
رضي الله عنه في شهر ربيع الأول وقيل الآخر سنة سبع وثلاثين وهو ابن ثلاث وقيل أربع وتسعين
سنة قيل وأوصى أن يدفن في ثيابه فدفنه علي رضي الله عنه في ثيابه ولم يغسله **وأما** شقيق
بن سلمة فهو أبو وائل شقيق بن سلمة الأسدي أسد خزيمة الكوفي التابعي المخضرم أدرك زمن النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يره قيل وروى عن أبي بكر وسمع عمر وعثمان وعليا وابن مسعود وعمارا
وخبابا وحذيفة وأبا موسى وأسامة بن زيد وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وأبا الدرداء
وأبا مسعود البدري والبراء والمغيرة وجريرًا البجلي وكعب بن عجرة وأبا هريرة وعائشة وأم
سلمة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وسمع خلائق من كبار التابعين وروى عنه الشعبي وعاصم
الأحول والحكم والسبيعي والأعمش وخلائق غيرهم من التابعين انتهى وحكي عنه أنه قال بعث
النبي صلى الله عليه وسلم وأنا ابن عشر سنين أرعى إبلا لأهلي وقال أتانا مصدق رسول الله
صلى الله عليه وسلم وروي عنه أنه قال أدركت سبع سنين من سني الجاهلية وقيل إن وفاته
سنة تسع وتسعين وقيل إنه توفي في زمن الحجاج بن يوسف بعد الجماجم وكان من كبار التابعين بالكوفة
وخيارهم ومن أصحاب ابن مسعود واتفقا على إخراج حديثه في الصحيحين وقال أبو عمر النمري
أجمعوا على أنه ثقة حجة وذكر ابن أبي خيثمة بسنده وقال قال لي إبراهيم خذ عن شقيق
فإني أدركت الناس وهم متوافرون وإنهم ليعدونه من خيارهم وروي أيضا عن معن
قال قيل لإبراهيم حين ذكر كراهة أصحابه الصلاة على الطنفسة فعل أبا وائل يصلي
على الطنفسة قال إبراهيم أما إنه خير مني وروي أيضا عن عمرو بن قيس قال كان شقيق

ط

ان سلمه يدخل المراه ثم يتيمم كما يتيمم المراه وروى ابن ماجه عن محمد بن فضيل عن ابيه عن سعيد ابيه يعلم القران
في شهر ... وروى ابن ماجه عن ... السراج قال سمعت ابا وائل يقول اذا انا مت فلا تؤذنوا بي
احدا وروى ابن ماجه عن عاصم قال لما مات ابو وائل قبل ابو بردة جبهته وروى ابن ماجه عن الاعمش قال قلت
لابي وائل يوم الجمعة في امارة الحجاج فقلت له اصليت قبل ان تروح قال نعم مرابت قال رجل من المسلمين قال
مرحبا بالمسلمين فقم وذكر ابن ماجه عن عاصم بن بهدلة عن ابي وائل قال ارسل الي الحجاج فاتيته فقال
ما اسمك قلت ما ارسل الي الامير الا وقد عرف اسمي قال متى هبطت هذا البلد قلت ليالي هبط اهله الاسلام
وعن ابراهيم قال وما من قرية الا وفيها من يدفع عن اهلها به وارجوا ان يكون شقيق منهم وعن عمرو
بن مرة قلت لابي عبيدة ابن ابن مسعود من اعلم اهل الكوفة بحديث ابيك قال شقيق **واما**
ابو بكر الاسمعيلي فهو الامام ابو بكر احمد بن ابراهيم الاسمعيلي احد من جمع بين الحفظ الواسع
الحديث والفقه مع الجلالة في الدين والصيت الواسع والثنا الجميل ذكره الحافظ ابو يعلى
الخليلي القزويني في كتاب الارشاد ونقلناه من انتخاب الحافظ ابي طاهر السلفي له قال ابو بكر احمد
ابن ابراهيم الاسمعيلي كبير المحل في العلم كان يعرف هذا الشان وله تصانيف كثيرة وفي الفقه
لقي سمع محمد بن عثمان بن ابي شيبة والحضرمي واسمعيل المزني الكوفي صاحب ابي نعيم واقرانهم من
العراقيين وهو من المكثرين في الحديث ثم سمع من بعدهم بخراسان والري صنف على كتاب
مسلم والبخاري وله في الابواب والغرائب تصانيف كثيرة كتب الي على يدي جعفر بن محمد
الصابغ القزويني ومات بعد السبعين وثلثمائة قلت اما كتابه على البخاري فقد اتصل روايته
الينا من جهة البرقاني عنه واما كتابه على مسلم فلم يتصل الينا ولكن استجمعه لاحاديث جماعة
ايوب السختياني ومسعر بن كدام ويحيى بن سعيد الانصاري وزيد بن ابي انيسة وفي اجمعه
تدل على اتساع في الرواية لم وجمع للمشايخ والطرق **الوجه**
الثاني في ايراد الحديث بتمامه على الوجه رواه البخاري عن محمد بن سلام ... الامام
عن ابي معاوية عن الاعمش عن شقيق قال كنت جالسا مع عبد الله وابي موسى الاشعري فقال له
ابو موسى لو ان رجلا اجنب فلم يجد الماء شهرا اما كان يتيمم ويصلي فكيف تصنعون بهذه الآية
في سورة المائدة فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فقال عبد الله لو رخص لهم في هذا
لاوشكوا اذا برد عليهم الماء ان يتيمموا الصعيد قلت وانما كرهتم هذا لذا قال نعم فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فاجنبت فلم اجد
الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما كان
يكفيك ان تصنع هكذا وضرب بكفه ضربة على الارض ثم نفضها ثم مسح بها ظهر كفه بشماله
او ظهر شماله بكفه ثم مسح بها وجهه فقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذه
الرواية فيها نقص وحذف به يتجه الكلام ويتم وقد تبين من رواية حفص بن غياث
عن الاعمش قال سمعت شقيق بن سلمة قال كنت عند عبد الله وابي موسى فقال له
ابو موسى ارايت يا ابا عبد الرحمن اذا اجنب فلم يجد ماء كيف يصنع فقال عبد الله لا يصلي
حتى يجد الماء فهذا هو الذي يلتئم به الكلام في الرواية الاخرى وقوله كيف تصنعون
لانه لم يذكر فيها قول ابن مسعود حتى يرد عليه فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة
واما ايراد رواية الاسمعيلي على الوجه
الوجه الثالث في تصحيحه وقد تقدم ذلك السنة على بص

الفرو

الفرق بين المحدث والفقيه من حيث هما هما فما اسنده الى الكتاب المخرج فيه الحديث وان طرق المحدث
الاكتفا باصله من غير تتبع الالفاظ الفاظه وان الفقيه من حيث هو فقيه يجب عليه ان يتبع اللفظ الذي يريد
ان يستنبط منه الحكم لانه مقتضى صناعته فيحتاج اذا الى ذكر الطريقين معا فمن اخرج هذا الحديث
ومن اخرج هذا اللفظ المحتج به لان كتابنا هذا كتاب احتجاج واعتماد على الالفاظ اما اصل الحديث فقد
اتفق الشيخان البخاري ومسلم على اخراجه من حديث الاعمش عن ابي وائل ثم من حديث ابي معاوية عن الاعمش
وانفرد البخاري برواية شعبة وحفص بن غياث عن الاعمش ومسلم برواية عبد الواحد بن زياد عن الاعمش
وفي الالفاظ خلاف بالزيادة والنقص واما هذه اللفظة التي هي لفظة ثم مسح بها وجهه فهي عند البخاري
من رواية محمد بن سلام عن ابي معاوية ومسلم اخرج الحديث عن يحيى بن يحيى وابي بكر بن ابي شيبة وابن نمير
عن ابي معاوية وذكر ما يدل على ان اللفظ لابي بكر وفيه ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة ثم مسح
الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه ورواه عن عبد الواحد هو ابن زياد مختصرا اللفظ فيها انما كان
يكفيك ان تقول هكذا وضرب بيديه الى الارض فنفض يديه فمسح وجهه وكفيه وقد وقع
الاختلاف في لفظة ثم وقد ذكر الوصلي النيسابوري الخلاف في احتجاجه في مسألة الترتيب
ان ابا داود روى في سننه ان النبي صلى الله عليه وسلم تيمم فبدا بيديه قبل وجهه والخلاف في التيمم
والوضوء واحد فلو علم ان البخاري اخرجه لكان اقوى له في الاحتجاج ان يذكره **الوجه**
الرابع في شيء من المفردات وفيه مسائل **الاولى** سيأتي في باب التيمم ان شاء الله
تعالى الكلام على لفظ التيمم والصعيد وقد تقدم الكلام على الجنب وقال اجنب الرجل
وجنب من الجنابة عن القتبي قيل له ملحوظ من البعد فلا تحرمني نائلا عن جنابة اي عن بعد ولما
نهي الجنب ان يقرب مواضع الصلاة ما لم يتطهر وجد فيه معنى البعد وعن الشافعي رحمه الله
انما سمي جنبا من المخالطة ومن كلام العرب اجنب الرجل اذا خالط امراته قال بعضهم وهذا اضد
المعنى الاول وفيه نظر لانه يجوز ان يكون اعتبر معنى البعد بسبب كونه خالط المراة **الثانية**
اوشك بمعنى اسرع قال ابو الحسين بن فارس في المجمل اوشك فلان خروجا من العجلة
ووشكان ما كان ذلك في معنى عجلان وامر وشيك واوشك يوشك قال وسمعت احمد بن طاهر
ابن النجم يقول سمعت ثعلبا يقول اوشك يوشك لا غير ابن السكيت اوشك وشاكا اسرع السير
انتهى وقولهم يوشك لا غير يعني بكسر الشين في المستقبل وما ذكر لنا عن بعض اكابر العلما انه روى
عليه يوشك بكسر الشين في المجلس الساري فاعترض وقال يوشك فقال الشيخ يوشك ونسبه
الى الصحاح فقال المعترض الصحاح بيني وبينك حرر الصحاح يوجده على خلافها قال فقال الشيخ هذا
لعله ادها قال
غلطك في نسخك فكشف في عينه اوكانت قال ابو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز الاندلسي المعروف بابن
القوطية في كتاب الافعال وشك الامر وشكا ووشكانا واوشك اسرع يعني وشك بضم الشين
وقال ابو مروان عبد الملك بن طريف الاندلسي في كتاب جامع الافعال فيما جاء من الصحيح على فعل
وافعل باتفاق معنى وشك الشيء وشكا ووشكانا واوشك اسرع وقال ابو زبيد الطائي
فضمتك بايديها على فضل مايها من الترك لما اوشكت ان تضلعا
وقال الجوهري وشك ذا خروجا بالضم يوشك قلت يعني بالفتح والضم في الشين وشكا
قلت بضم الواو وفتحها قال اي اسرع وعجبت من وشك ذلك الامر ووشك ذلك الامر بضم الواو
قلت يعني وفتحها قال ومن وشكان ذلك الامر ووشكان ذلك الامر اي من سرعته

يعرف ويقال وشك ذا خروجا اي عجلان ووشك البين سرعة الفراق وخرج وشيكا
اي سريعا واوشك وقد اوشك فلان يوشك ايشاكا اي اسرع السير ومنه قولهم
يوشك ان يكون كذا قال جرير يهجو العباس بن يزيد الكندي
اذا جهل الشقي ولم يقدر ببعض الامر اوشك ان يصابا ن والعامة تقول يوشك
بفتح الشين وهي لغة رديئة قال ابو يوسف واوشك يوشك وشاكا مثل اوشك يقال انه
مواشك مستعجل اي مشارع وقال احمد بن يحيى ثعلب هذا الفعل بهذا اللفظ ولا يقال منه
واشك الثالثة قنع بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل قال ابو طالب وقنع
بكسر النون قناعة وقنعانا رضي عن الله عز وجل بالقسمة وقنعت بقولك وبالشيء رضيت
قلت واما قنع بفتح النون في الماضي فنوعا في المصدر فهو قانع في اسم الفاعل ومعناه
اذا سأل وتبرز لا يحوز شاذ الفاعل مع اهل اللغة وفي القران الكريم واطعموا القانع
والمعتر فسر القانع بالسائل والمعتر الذي يتعرض ليعطى من غير مسئلة قال الشاعر
لمال المرء يصلحه فيغني مفاقره اعف من القنوع ن الرابعة الطبري في قوله
تعالى فتيمموا صعيدا طيبا تفسيرا للظاهر الخامسة قد سبق في علم الاصول ان كلمة
انما للحصر والحصر فيها على وجهين احدهما ان لا يكون فيما دخلت عليه تخصيص ولا تقييد كما
انما الله اله واحد انما الهكم الله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الثاني ان يقع التقييد فيما دخلت
عليه اما في جانب الاثبات بان يكون هو المقصود او في جانب النفي بان يكون هو المقصود والغرض
يرشد الى المراد وهي من العمدة الكبرى في فهمه انما الحياة الدنيا لعب ولهو انما انا بشر مثلكم
انما انت منذر فان جميع هذه الاوصاف التي دخلت عليها انما ليست على العموم لا عن كونها لعبا
ولهوا امر لا يريد تعطيله فيها الاخرة والتزود لها والرسول صلى الله عليه وسلم لا ينحصر في
الذات ولا البشرية بل له اوصاف اخرى جليلة زائدة على البشرية والذات ولكن يفهم منه
انه ليس على صفة تقتضي العلم بالغيب لذاته في قوله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر مثلكم وانكم
تختصمون الي وفي انما انا بشر مثلكم في الاية الكريمة يفهم منه انه ليس قادرا على حلول الايمان
في قلوب الخلق قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب
فاعمل اننا عاملون قل انما انا بشر مثلكم اي ان الله اعلم لا اقدر على اجباركم على الايمان وكذلك
امر النذارة لا ينحصر فيها صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا اذا عرف
هذا فنقول ان دلت القرائن والسياق على التخصيص فاحمله على العموم فيما دخلت عليه وعلى
هذا حمل ابن عباس انما الربا في النسيئة على العموم حتى نفى ربا الفضل وقيل انه رجع عنه
ونقل ابن عباس الماء من الماء على ذلك ولم يوجب الغسل بالتقاء الختانين ومن خالف في الامرين
فدليل من خارج الوجه الخامس في شيء من العربية يوشك من
افعال المقاربة تعني وحكمها في اسمها ان الفعل كحكم عسى وفي التعدي وغيره كذلك
تقول يوشك ان ياتي قال الله تعالى فعسى وعسى ان يكرهوا شيئا وهو خير لكم فهذه بمعنى
قرب فلا يستتب ويكون فاعلها ان والفعل وتقول يوشك زيد ان ياتي كما تقول عسى زيد
ان ياتي بمعنى قارب فيتعدى ويكون مفعولها ان والفعل قال الله تعالى فعسى الله ان
ياتي بالفتح او امر من عنده وتقدير دعى في يوشك من غير مقارنة ان قول الشاعر
يوشك من فر من منيته في بعض غراته يوافقها وقال بعضهم انها في الشعر وانما

في

في الكلام فلا يكون الا بان كعسى قلت وما جاء في عسى بغير ان قول هدبة
عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب ن اخر ويجري كاد كما اجرت
كاد مجرى عسى في ثبوت ان قال الشاعر قد كاد من طول البلى ان يمصحا
ومعنى يمصح ذهب ودرس بمعنى هذا انكر هذه اللفظة في الحديث ناصية
ومعولها ان تيمموا الصعيد الوجه السادس في الفوائد والمباحث
وفيه مسائل الاولى لما كان الحديث السابق على الذي نحن فيه المقصود به ذكر ما استدل
به على وجوب الوضوء من جهة لفظ ابدا ذكرنا هنا ما استدل على عدم وجوبه من جهة
تعدد مسح اليد على الوجه ولنذكر ما تضمنه الرقعة الثانية فيه المباحثة والمناظرة
في المسائل الشرعية واستعمال الصحابة لها ذلك على الوجه الذي كانوا يفعلونه وفيه دليل
على جواز مثل ذلك في مسائل الاحكام لكن قد يضم اليه ما يمنعه كالمراء والمجادلة بالباطل
وتقوية الانسان لما يعتقده باطلا وخروجه متخيلا ان مما يمنع الكلام المجاز عما اذا رجع
علم انه خلاف المقصود من اللفظ الموافقة بانه من امور اخر كالاذى بقولا او فعلا او استحقار
المرء المسلم فهذه كلها عوارض توجب المنع واما المقصود ابتداء اصل المناظرة والسؤال
والجواب الثالثة فيه ميل الى سد الذرائع والمصالح المرسلة من جهة قول ابن مسعود
رضي الله عنه لو رخص لهم في هذا لاوشكوا اذا برد عليهم الماء ان يتيمموا وهو يستلزم مخالفة
النص ويتكلم عليه الان الرابعة فيه دليل على شرعية التيمم وهو منصوص الكتاب
العزيز واجماع الامة الخامسة المنقول عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ان الجنب
لا يتيمم لكن يحتمل امرين احدهما ان يكون سببه ان الفاظ الاية الكريمة لا تتناوله والثاني ان يكون
العموم متناولا له لكن يخرج عن العموم كما في سائر مسائل تخصيص العموم وقد حمل مذهب
عمر رضي الله عنه على انه كان يرى ان الاية لا تتناول الجنب وان الملامسة التيمم لذلك توقف
في حديث عمار لكونه لم يذكر حتى ذكره به وحمل مذهب ابن مسعود على انه ليس اجلا
في عموم ولم يجد واما انه مع كونه متناولا والاية واستدل بمسلمة لابي موسى وبانه يحتج
الى منع الذريعة قال بعضهم وكانه كان يعتقد تخصيص العموم بالذريعة ولا يعدى
القول بتعليقه قلت قوله وانما كرهتموه لهذا قال نعم قد يشعر بمناسبة الى ان
مسعود من انه يسلم العموم ويمنع لهذا المعنى السادسة فيه دليل على تيمم
الجنب وهو مذهب العلماء وقد ذكر خلافه عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما كالقديم
وقيل انهما رجعا عن ذلك قال بعضهم وقد صح عن عمر وابن مسعود انهما رجعا الى ان الجنب
يتيمم قال وهو الصحيح لان الاية بعمومها متناولة له ولحديث عمار وحديث عمران بن حصين
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للرجل الذي قال اصابتني جنابة ولا ماء عليك بالصعيد
فانه يكفيك وهذا انص ارفع للخلاف السابعة فيه التوقف والتثبت وعدم
التنازع الى العمل حيث تقع الريبة وذلك من قوله ابن عمر لم يقنع قال اتق الله يا عمار
الله وانكار عمر الخبر على عمار لانه حدثه انه كان حاضرا العهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر
قلت ليس في اللفظ الذي ورد فيه هذا ما يدل على ان عمارا حدث عمر انه كان

حاضرًا عند النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكره الا باللفظ الذي حكاه مسدد وانه ابن ابزى ان رجلا
اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار رضي الله عنه اما تذكر يا امير المؤمنين
اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت في التراب فصليت فقال النبي صلى
الله عليه وسلم انما كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر
اتق الله يا عمار الحديث والمحقق من هذا انهما كانا مجتمعين في السرية وانهما كانا
مجتمعين عند قول النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الذي اخبر به عنه عمار ولا يبعد الثامنة
فيه دليل على ان الوقف لاجل الريبة اذا لم تزل لا يوجب العمل بظاهر الحال وما يقتضيه
الموجب لذلك وهذا من قول عمر رضي الله عنه نوليك ما توليت وقد نص الفقهاء على ذلك في باب
القضاء على ان الحاكم يتوقف لاجل الريبة فان لم تزل امضى الحكم بمقتضى البينة وهذا اشبه
يجعل اصلا فيه التاسعة قد مر في الحديث ذكر قوله تعالى فتيمموا صعيدا والشافعية
احتجوا بالقصد الى الصعيد اخذا من معنى التيمم ومدلوله وبنوا عليه انه لو وقف على
تراب في مهب الريح فسفت عليه التراب ونوى التيمم عند ما حصل التراب عليه لم يصح تيممه
وان وقف قاصدا ونوى فيه التيمم حتى اصابه التراب ففي صحته وجهان العاشرة
اوجب الشافعية النقل اعني نقل التراب الممسوح به الى العضو واحتج عليه ان الله تعالى
امر بالتيمم وهو القصد قيل وانما يكون قاصدا اذا نقل التراب الى المحل الممسوح وهذا نازع
فيه وليس فيه لشدة الظهور ولقد احسن الرافعي في قوله وغير هذا الاستدلال
اوضح منه وبنى الفقه على هذه القاعدة انه لو كان على وجهه تراب فمسح به لم يجزه لانه
لم ينقله اليه وغير ذلك من الفروع والله اعلم الحادية عشرة الحديث يدل على
النفض للتراب بعد الضرب عليه وقبل المسح وقيل يستدل به من لا يرى اشتراط نقل شيء
الى العضو الممسوح لانه بعد نفضه وعدم تثبته بالعضو المضروب لا يبقى منه او لا يكاد يبقى
منه شيء وهو ضعيف الثانية عشرة الذين شرطوا وصول التراب الى العضو
يحملون النفض على ما اذا كان كثيرا وانه يكتفي بنفضه واحدة اذا كان قليلا الثالثة عشرة
قال البغوي في شرح السنة وفي حديث عمار دليل على ان مسح الوجه واليدين كاف للجنب
كما يكفي للمحدث فمسح الوجه واليدين بالتراب انما يكون بدلا عن غسل اعضاء الوضوء في حق المحدث
وانه يكون بدلا عن غسل جميع البدن في حق الجنب والحائض والمتيمم عند العجز عن استعمال
الماء لعدم او مرض يخاف منه الهلاك او زيادة المرض وانه يكون بدلا عن غسل العضو من بدنه ان
كان على عضو من اعضاء طهارته جرح يخاف من ايصال الماء اليه الهلاك او زيادة الضرر فانه
يغسل الصحيح من اعضائه ويتيمم بالتراب على الوجه واليدين بدلا عن
غسل موضع الجرح قلت اما ان حديث عمار دليل على ان مسح الوجه والكفين
كاف للجنب كما يكفي للمحدث فصحيح واما كل ما ذكر بعد ذلك فليس فيه دليل عليه ولعل
البغوي لم يقصد بقوله فمسح الوجه واليدين الى اخره ان يدخل تحت الحديث وانما
كلام ابتدأه لبيان الاحكام عنده الرابعة عشرة قال ابن حزم الظاهري
في هذا الحديث ابطال القياس لان عمارا قدر ان المسكوت عنه من التيمم للجنابة

حكمه

حكمه حكم الغسل للجنابة اذ هو بدل منه فابطل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك واعلمه ان لكل شيء
حكم المنصوص عليه فقط والاعتراض عليه من وجوه احدها ان الاسلام ان ابطاله فان الحكم المتجدد في الحال
لا يلزم منه بطلان الفعل الماضي لا الحكم فان القياس لا يكون الا بعد النص ولو ورد نص بحكم وورد
بعده خلافه لم يدل على بطلان الماضي وعدم اعتباره في وقته انما الذي يدل على بطلان الماضي اللفظ
الدال على عدم اعتباره بوجه ما وهذا الظاهر في الرواية التي لفظها انما يكفيك الثاني انه
ابطل القياس لكنه ابطل كل ما قاسه عمار او بعض ما قاسه الاول ممنوع والظاهر انه ليس كذلك
لان لعمار قياسين احدهما قياس تيمم الجنب على تيمم المحدث في اصل التيمم الثاني قياس البدل
على الاصل في تعميم البدن وهذا الثاني هو الذي وقع ابطاله اما الاول فلا واما فلانه
له قياسين اما الثاني فظاهر واما الاول وهو قياس اصل التيمم للجنابة على اصله عن
الحدث فلان عمارا رضي الله عنه لم يكن يعتقد ان الا انه مساو لتيمم الجنب لانه لو كان يعتقد ذلك
لكان الحكم متبينا له من الاية وهو التيمم في الوجه واليدين فقط فلم يكن ليتمرغ في التراب
واذا لم يكن الحكم متبينا له فاقدامه على التيمم عن الجنابة يكون قياسا على التيمم عن الحدث
الاصغر الثالث سلمنا انه ابطل كلا من قياسي عمار في هذه الواقعة لكن ابطال القياس
الجزئي لا يلزم منه ابطال القياس الكلي كما زعم فان القائسين لا يصححون كل قياس من الوائع
وقد نزيد وندعي انه يدل على صحة القياس بما سنذكره في الوجه الثاني من ان قياسين لم يعرض
الى بطلان احدهما الخامس وهو على رواية انما كان يكفيك ان تقول بيديك هكذا
وهو ان يدعي ان الحديث يدل على اثبات القياس وطريقه انه قال لو كان فعل ما ذكر لكان قياسا
ولو كان فعله لكان مصيبا فيكون فعله لازما للقياس والاصابة فلو كان وجد الفعل وهو
الملزوم لوجد اللازمان القياس والاصابة ويقرر انه لو كان فعل لكان قياسا من بدل يقاس
اصل التيمم عن الجنابة على التيمم عن الحدث الاصغر بما قدمناه الخامسة عشرة
الحديث يدل على وجوب استيعاب الوجه بالمسح لان لفظه انما يدل على انحصار الاكتفاء
بما ذكر والوجه حقيقة في جملة العضو وعن ابي حنيفة رضي الله عنه من رواية الحسن
بن زياد انه اذا مسح اكثر وجهه اجزأه وقال بعض الناس عنه انه يجوز ان يترك من ظاهر
الوجه دون الربع السادسة عشرة الحديث يدل على انه مسح بالضربة الواحدة
وجهه وكفيه وبالضربة الواحدة لا يصل التراب الى منابت الشعور وكذلك حكم الشعر
ولم يفرقوا بين الخفيفة والكثيفة ولا العامة والنادرة كما فرقوا في الوضوء وعندهم وجه
انه يوصل التراب الى منابت الشعور التي يجب ايصال الماء اليها اعطاء للبدل حكم الاصل
ورد بعسر ايصال التراب الى منابت الشعور السابعة عشرة الحديث يدل على
الاكتفاء بمسح الوجه وهو حاصل بدون ايصال التراب الى ما استرسل من اللحية اذا
كان اسم الوجه مطلقا عليه واجرى الشافعية الخلاف الذي في الوضوء والله اعلم
الثامنة عشرة الاقرب ان يحمل قوله صلى الله عليه وسلم انما كان يكفيك على ان المراد
يكفي لو علم الحكم حينئذ ولا يحمل على ان المراد كان يكفيك في القياس لانه قياس البدل
على الاصل ومقتضاه ما فعل ولا اقتضى ذلك من البدل على الاصل ان يقتصر على الوجه واليدين
التاسعة عشرة قال القاضي عياض رحمه الله وفيه ان المتاول المجتهد لا اعادة عليه

لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر عمارا بالاعادة وان كان خطأ احتمالا لانه انما ترك هذه الطهارة وتحاها على غير هيئتها باكمل مما يلزمه قلت اما اول الكلام وهو الاستدلال بانه لم يأمره بالاعادة ويمكن ان يقال فيه انه انما لم يأمره فيه بالاعادة لانه قد اتى بالواجب وزيادة كما دل اخر الكلام عليه فاخر الكلام يمنع صحة الاستدلال لعدم الزام الاعادة على المجتهد المتأول لان الاتيان بالواجب وزيادة عليه خطأ في الزيادة لا يمنع من الاكتفاء بفعل القدر الواجب وهذا الاعتراض مبني على ان التمرغ في الية اذ يحكى انه حصل فيه مسح الوجه واليدين وفيه منع لحصر الشافعية فانه بعد غيرهم وجهين فيما اذا تمعك في التراب فوصل الى وجهه ويديه بعد غير عدد هل يجزيه بناء على اصل اخر وهو وجوب نقل التراب فان قلنا لا يجب نقل التراب الى العضو وانما نقل العضو الى التراب **العشرون** الاستدلال بهذه الرواية على عدم وجوب الترتيب ظاهر جدا لانه ذكر مسح اليدين وعطف عليه مسح الوجه بكلمة ثم المقتضية للترتيب ولا تعارض برواية العطف بالواو لانها لا توجب ولا تمنع فهذه الرواية اذ انها زيادة يجب قبولها **الحادية والعشرون** اما ذكر رواية الاسماعيلي بعد رواية البخاري مع استواء الكتابين في الدلالة على عدم وجوب الترتيب لان رواية البخاري وان دلت بعدا احتيل فيها على الفعل بما ذكر ان المشتغل يقول هذا المسح للكفين اولا لا بانه مسحهما بعد مسح الوجه فيكون الاول اعني مسح الكفين اولا على قصد التيمم وهذا الاحتمال بعيد جدا لان الحديث مسوق لبيان القدر الواجب الكافي ولا يجوز ان يخل بذكر شيء منه لا اصلا ولا تعليلا ولما كان هذا الاحتمال الذي يورده المشتغل جاريا على الحيلة وان اشتد بعده اورد رواية الاسماعيلي عقيبه لقطع دابره لانها قول لا احتمال فيه على بعد يكون التعليل للتولي الا على الاكتفاء بما ذكر الا ان فيه اشكالا لا يستغرق جوابه وهو انه يقتضي ان يكون الكفاية محصورة في تقديم اليدين على الوجه ولم يقل به احد **الثانية والعشرون** الكفاية يعبر بها عن الاجزاء او الخروج عن العهدة واما انها تدل على عدم الزيادة على المذكور فليس بالقوي والسياق ههنا يشعر به وهي محتملة لهذا المعنى اذا قامت القرينة عليه والله اعلم **الثالثة والعشرون** السياق يقتضي ان المقصود انما هو ما زاد عمار رضي الله عنه مما زاد على الوجه واليدين وحصر الاجزاء في الوجه واليدين فقط لان الذي اريد به نفي ما يفعل من الزيادة فهذا احد المواضع التي يكون ما قبله عن عامه فيما دخل عليه بالسياق واذا كان هذا هو المراد فلا يكون دالا على الحصر للكفاية في تقديم اليدين على الوجه ولا يعني الا انه على جواز التقديم [illegible] **الرابعة والعشرون** قد يمكن من لا يرى وجوب الترتيب ان يستدل بالحديث لان التمرغ قال انه يمكن ان يكون مع الترتيب ويمكن ان لا يكون معه فان وقعا معا وعلى احد التقديرين يلزم الاعادة وعلى التقدير الثاني لا يلزم فترك التفصيل والاستفصال يدل على عدم الوجوب للترتيب وتعينه في اذا [illegible] **الخامسة والعشرون** لو اراد من ذكر في الحديث ان المتأول المجتهد لا اعادة عليه بهذه الطريق التي ذكرناها وهو ان يقول لو وجبت الاعادة عليه لتبين فلما لم يتبين دل على

انه

انه لا اعادة عليه لعل له انما يلزم بيان هذا على تقدير ان يتعين الخطأ الموجب للاعادة ولم يتعين والخطأ ههنا في الزيادة على الواجب قد تبين وعدم الاعادة من جهة الاتيان بالواجب والله اعلم **السادسة والعشرون** الحديث حجة ظاهرة على ان الواجب الكفان في التيمم ونسب هذا القول الى علي وابن عباس وعطاء ومن التابعين الى الشعبي وعطاء بن ابي رباح ومكحول والى انه قال به الاوزاعي واحمد واسحق وجماعة اصحاب الحديث ذكر ذلك المعروف في القاضي عياض قال ويحتج بهذا من يقول ان التيمم الى الكوعين وهو قول جماعة من العلماء وفقهاء اصحاب الحديث وبعض اصحابنا وتأولوا على رواية ابن القاسم عن مالك من صلى بذلك انه يعيد في الوقت والمعروف من مذهب مالك ان فرضه الى المرفقين وهو قول ائمة الفتوى والسلف ونقل عن قديم قولي الشافعي التيمم الى الكوعين قال الرافعي وانكر الشيخ ابو حامد وطائفة ذلك قال وسواء سلم ام لا فالمذهب الاول يعني ان الواجب استيعاب اليدين الى المرفقين **السابعة والعشرون** قد يدل على الاكتفاء بضربة لقوله وضرب بكفه ضربة على الارض ثم نفضها ثم مسح بها ظهر كفه بشماله او ظهر شماله بكفه ثم مسح بها وجهه قال القاضي عياض رحمه الله في ظاهره حجة لمن يرى الفرض ضربة وهو قول بعض اصحابنا ودليل قول مالك وانه لا اعادة على من فعله او يعيد في الوقت وان الضربة الثانية سنة قال وجمهور العلماء على انه لا تجزيه الا ضربتان وهو قول بعض اصحابنا وجعله بعضهم قول مالك قال الرافعي الشافعي واعلم انه قد يكون لفظ الضربتين في الاخبار فجرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز ان ينقص منهما ويجوز ان يزيد فانه قد لا يتأتى له الاستيعاب بالضربتين وقال اخرون الواجب ايصال التراب الى الوجه واليدين سواء كان بضربة او اكثر وهذا اصح **الثامنة والعشرون** اما الاكتفاء بالكفين عن المسح الى المرفقين فدلالة الحديث عليه قوية جدا الا ان يقابله ما يدل على طريقة الفقهاء والذين خالفوا احتاجوا الى الاعتذار عن المخالفة والذي حضرناه كلام بعضهم الآن من ذلك الاعتذار بوجوه احدها المعارضة بروايات اخر تقتضي المسح الى المرفقين فذكر انه روى جابر وابن عباس وابن عمر وابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وذكر الفقهاء في الجواب عن احتجاج خصومه انه قد روي عن عمار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والثاني ان [illegible] تتعارض الروايات التي عن عمار في الكفين والمرفقين ويبقى الروايات التي يتمسك بها وثالثها الترجيح بان يقول خبرنا ازيد فكان اولى او احوط واشبه الى ترجيح اخر لم يعصيه لانه قال او من ترجيح بما ذكرنا وكان ذكر امرين احدهما القياس بانه بدل يؤتى به في محل مبدل له فوجب استيعابه اصله مسح الوجه والثاني ذكر وجهين فيما يتعلق بالاسم احدهما ان المطلق يحمل على ما هو من جنسه اولى من حمله على غير جنسه وفي الوضوء يحمل الى المرفقين فكذلك في التيمم الثاني قال ان الاسم يتجه لنا لان اطلاق اليد يقتضي الى المناكب واجمع المسلمون على اسقاط العضد فبقي على ظاهره وكذلك كان المقتضي في قطع السارق الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع من الكوع فتركنا مقتضاه الظاهر وصرنا الى ما فعله صلى الله عليه وسلم [illegible] ابقيها التأويل لانه ذكر الكفين وعبر بهما عن الذراع لان العرب تسمي الشيء بما هو من جنسه ويحسوهم ان يقولوا اما الروايات المذكورة في المعارضة فلا بد من معرفة مخارجها وعدالة رواتها واتفاق العلماء عليها وحديث ابن عمر منها اخرجه الدارقطني من حديث علي بن ظبيان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين قال الدارقطني كذا رواه علي بن ظبيان مرفوعا ووقفه يحيى القطان وهشيم وغيرهما وهو الصواب ثم اخرج الدارقطني رواية يحيى بن سعيد ورواية هشيم عن عبيد الله بن عمر ويونس عن نافع عن ابن عمر

بالوقف وقد رواه مالك عن نافع ان ابن عمر كان يتيمم الى المرفقين موقوفا واما رواية جابر فاخرجها
الدارقطني من حديث عزرة بن ثابت عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربة
للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين وفي كلام بعضهم احتجاجهم بحديث ابن الصمة قال مررت
على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلمت عليه فلم يرد علي حتى قام الى جدار فحته بعصا كانت معه
ثم وضع يديه على الجدار فمسح وجهه وذراعيه قال البغوي هذا حديث حسن وفيه فوائد منها
وجوب مسح الذراعين الى المرفقين قال وهذا اشبه بالاصول والاول اصح في الرواية وهو
مسح الوجه على الكفين ومنها ان التيمم لا يصح ما لم يعلق بالوجه غبار التراب لان النبي صلى الله عليه
وسلم حت الجدار بالعصا ولو كان مجرد الضرب كافيا لما كان يحته ومنها استحباب الطهارة
لذكر الله تعالى قلت اما قوله هذا حديث حسن ففيه نظر فانه من رواية ابرهيم بن محمد عن ابي
الحويرث عن الاعرج عن ابن الصمة وابرهيم هو الاسلمي الذي خرج الحديث من جهته وقد اكثروا
عليه الكلام من جهات وانفرد فيه الشافعي بالقول جدا ولعله ممن امن لرواية الشافعي رحمه الله
عنه واعتقاده صدقه على ما روى عنه واما ابو الحويرث عبد الرحمن بن معاوية فقد روى
مسلم في مقدمة كتابه الصحيح عن ابي جعفر الدارمي عن بشر بن عمر قال سالت مالك بن انس عن
ابي الحويرث فقال ليس بثقة واما استدلاله على وجوب المسح الى المرفقين وعلى ان التيمم
لا يصح ما لم يعلق بالكف غبار فلعله اراد بقوله الحديث الذي فيه ما يدل على الاكتفاء الا ان
والذي استدللت به على يدل على الوجوب لان الفعل المجرد لا يدل على الوجوب فحمله على
الاستحباب وهذا اعتراض ظاهر **التاسعة والعشرون** ربما احتج في المسئلة
بحديث محمد بن ثابت العبدي

الثلاثون من استدل على ان التيمم الى المرفقين بحديث ابي داود من رواية
محمد بن ثابت العبدي قال ثنا نافع قال انطلقت مع ابن عمر في حاجة الى ابن عباس فقضى ابن عمر حاجته
وكان من حديثه يومئذ ان قال مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السكك وقد
خرج من غائط او بول فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اذا كاد الرجل ان يتوارى في السكة ضرب بيديه
على الحائط ومسح بهما وجهه ثم ضرب ضربة اخرى فمسح ذراعيه ثم رد على الرجل السلام وقال
انه لم يمنعني ان ارد عليك السلام الا اني لم اكن على طهر وهذا الحديث وان كان قد تكلم
في محمد بن ثابت من اجل ... حال محمد هذا بالنسبة الى حال الرجال محل الحديث بتقدير
عند المحدثين لكن فيه من الاعتراض ما في الحديث الاول من منع دلالة الفعل على الوجوب **الحادية**
والثلاثون المنقول عن الزهري ان التيمم الى المناكب والحديث يدل على خلافه لدلالته على
الاكتفاء بما دون المناكب **الثانية والثلاثون** قد تقدمت مسئلة في الاستدلال على عدم
اشتراط الترتيب بطريقة ترك الاستفصال ويمكن ان يؤخذ من الحديث من وجه آخر وهو
حصول المسمى بمسح الوجه واليدين مع دلالة النص على الاكتفاء بالمسمى حيث ذكر الاكتفاء بمسح
الوجه واليدين بالواو التي لا تقتضي الترتيب **الثالثة والثلاثون** المشهور ان حكم
الموالاة في التيمم كحكمها في الوضوء ويتخرج على قول ان لا يجب فيه ومن يقتضيه اخفاف فلما اعتبرها هنا
من الجفاف لو كان المستعمل ماء بعد طريقه فالطهر عن بعض اليسار فعنه بليسار الطهارة في التيمم واخرى
فالطهر بعدم ... اشتراط التيمم ولا اسبه لا لحصول المسمى الذي ذكرناه في الترتيب يحكى مثله هاهنا
الرابعة والثلاثون حصول المسمى اذا اقتضى الاكتفاء لا يعين هيئة دون هيئة

الحديث الموفي عشرين

وروى ابو داود من
حديث خالد بن معدان عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا
وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد الوضوء والصلاة وفي اسناده
بقية بن الوليد عن بحير بن سعد وفي المسند عن احمد ابنه قال ... قال الاثرم قلت لاحمد هذا اسناد
جيد قال نعم **الكلام عليه من وجوه الاول** في التعريف بمن ذكر فيه بحير بفتح الباء الموحدة
وكسر الحاء المهملة وسكون الياء وبالراء المهملة يا ابن سعد ابو خالد السحولي ويقال الكلاعي ويقال الجزاري
الحمصي يكنى ابا عبد الله ... عن خالد بن معدان الكلاعي روى عنه عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعي ومعوية
بن صالح الحضرمي واسمعيل بن عياش ومحمد بن حمير وبقية بن الوليد وابو مطيع معوية بن يحيى
الاطرابلسي قال ابن ابي حاتم سمعت ابي يقول بحير بن سعد صالح الحديث قال الاوني اخرج له ابو داود
والترمذي وهو ثقة قال ابن صالح والنسوي وقال ابو بكر الاثرم قلت لابي عبد الله يعني احمد بن حنبل
ايما اصح حديثا عن خالد بن معدان ثور او بحير بن سعد قال بحير يقدم بحيرا وقال الجوهري عن
الطائي قال احمد بن حنبل ليس بالشام من اثبت من حريز الا ان يكون بحيرا انتهى **واما بقية** فهو
بالباء الموحدة وكسر القاف فهو ابو يحمد بضم الياء آخر الحروف وسكون الحاء المهملة وكسر الميم
وآخره دال مهملة بقية بن الوليد بن صائد بن كعب بن حريز الكلاعي الشامي الحمصي روى عن ابي خالد
بحير بن سعد الجزاري الحمصي وابي سعيد محمد بن زياد الالهاني الحمصي وابي عبد الله ياسين
... الانصاري السلمي الحمصي روى عنه شعبة بن الحجاج وحماد بن زيد وعبد الله بن المبارك ويزيد بن
هرون وعبد الله بن يحيى البرلسي المصري وابرهيم بن موسى الفراء وهشام بن عمار الدمشقي
وحيوة بن شريح بن يزيد الحضرمي الحمصي وابو سلمة يحيى بن عمر بن سعيد بن كثير بن دينار
الحمصي وابو حفص عمرو بن سعيد بن ... الحمصي وابو عثمان سعيد بن عمرو بن سعيد
السكوني الحمصي ذكر الاوني **قلت** اختلفت الاقوال فيه فمنهم من يوثقه ويطلق القول
بذلك قال ابن ابي حاتم سمعت ابا زرعة يقول بقية احب الي من اسمعيل بن عياش ما لبقية عيب
الا كثرة روايته عن المجهولين فاما الصدق فلا يؤتى من الصدق واذا حدث عن الثقات فهو ثقة وقال ابن
... بن الوليد الحمصي فيه ما روى عن المعروفين وما روى عن المجهولين فليس بشيء وذكر
عثمان الدارمي انه سال يحيى بن معين قال قلت فبقية كيف حديثه قال ثقة قلت هو احب
اليك او ابن حرب فقال ثقة وثقة **قلت** وقد اخرج مسلم لبقية في المتابعة وذكر الفتوى
قال ثنا سعيد بن عثمان قال سالت محمد بن عبد الله بن نمير عن بقية بن الوليد فقال حمصي ثقة
يحدث عن الضعفاء فاما حديثه عن الثقات فهو صحيح ومنهم من سمع القول فيه عن ابي مسهر
الغساني انه قال بقية ليست احاديثه نقية فكن منها على تقية وعن سفين بن عيينة لا تسمعوا
من بقية ما كان في سنة واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره ومنهم من فصل القول فيه
ما عابوه به ذكر عبد الله بن احمد بن حنبل قال سئل ابي عن بقية واسمعيل بن عياش فقال بقية
احب الي واذا حدث عن قوم ليسوا معروفين فلا تقبلوه وقال ابن ابي خيثمة
سئل يحيى بن معين عن بقية بن الوليد فقال اذا حدث عن الثقات مثل صفوان وغيره
فاما اذا حدث عن اولئك المجهولين فلا واذا كنى ولم يسم اسم الرجل فليس يساوي شيئا
... اسمعيل بن عياش قال كلاهما صالحان وعن ابن المبارك اذا اجتمع
بقية واسمعيل بن عياش في الحديث فبقية احب الي وذكر ابو احمد الحاكم في كتاب الاسماء
والكنى فقال ثقة في حديثه اذا حدث عن الثقات بما يعرف لكنه ربما روى عن اقوام
مثل عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعي ومحمد بن الوليد الزبيدي وعبد الله بن عمر العمري

أحاديث شبيهة بالموضوعة أحدها عن محمد بن عبد الرحمن القشيري وعن يوسف بن السفر كاتب
الأوزاعي وغيرهما من الضعفاء فيسقطهم من الوسط ويرويها عن من حدثوه بها عنهم وقال
الأوزاعي أخرج لبقية هذا أبو داود والترمذي وأخرج له مسلم في المتابعة ولم يتكلم فيه من قبل
حفظ ولا مذهب وإنما تكلم فيه من قبل تدليسه وروايته عن المجهولين وقال ابن يونس توفي
سنة سبع وتسعين ومائة **الوجه الثاني** في تصحيحه وقد ذكرنا توثيق من وثقه
مطلقًا ومن بين ما أنكر عليه من أنه يدلس ويروي عن المجهولين وقد انتفت هذه العلل في الحديث
الذي أوردناه بما ذكرنا في المسند عن أحمد قال ثنا بحير فزال بذلك تهمة التدليس والرواية
عن المجهولين وما ذكرنا من تصحيح العلماء عن بعضهم وليس فيه ما يدل على شيء منكر منه غير
التدليس والرواية عن المجهولين فقد وجد شرط ذكرناه في الكتاب **الوجه**
الثالث في الفوائد وفيه مسائل **الأولى** فيه دليل على اشتراط الموالاة في الوضوء
وقد اختلف فيها الفقهاء وليس فيه ما يدل على فصل طويل أو قصير وكم مقدار يعهد دليل
وقد روي في الحديث من وجه آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ارجع فأحسن وضوءك
وهذا الإتيان مما دل عليه هذا الحديث فإن فأحسن وضوءك مبهم في كيفية الإحسان مبين
في هذه الرواية أنه إعادة الوضوء والصلاة بل قد ادعى الخطابي أن الدلالة أنه لا يجوز
تفريق الوضوء وذلك لأنه قال ارجع فأحسن وضوءك وظاهر معناه إعادة الوضوء في تمام
ولو كان تفريقه جائزًا لأشبه أن يقتصر فيه على الأمر بغسل ذلك الموضع أو كان يأمره
بمسه الماء في مقامه ذلك وأن لا يأمره بالرجوع إلى المكان الذي توضأ منه ولا يخلو بعض
هذا من نظر لا سيما قوله في أجزاء الكلام أو كان يأمره بمس الماء في مقامه ولا يأمره بالرجوع
فإنه جائز أن لا يكون الملحاظ أو اتفاقًا فلا فرق بالنسبة إلى وجوب الموالاة أو عدم
الوجوب بين الأمكنة فلو كان الملحاظ أمر بالرجوع وإن وجبت الإعادة **الثانية**
الحديث دال على الاشتراط وما دل على الشرطية دل على الوجوب بمعنى أنه لا يجوز أداء
المشروط بدون شرطه وأما العكس وهو أن الوجوب هل يستلزم الشرطية بمعنى أنه
إذا وجب في أمر هل يكون شرطًا فيه هذا لا يستلزمه من حيث هو كذلك لكنه
يستدل عليه بأن الغالب أن ما كان يؤتى في العبادة كان شرطها وبأنه إذا كان
واجبًا فعند الإخلال لم يأت المأمور به على الوجه المأمور به فيبقى في العهدة **الثالثة**
اتفقوا على جواز التفريق القليل وإنما اختلافهم في الكثير واستدل على ذلك
بأنه عليه الصلاة والسلام فرق التفريق اليسير حتى أخرج يده من الجبة الشامية
ومما يستدل به على ذلك أيضًا رواية عبد السلام بن صالح عن إسحاق بن سويد عن العلاء
بن زياد عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مرضي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج عليهم ذات يوم وقد اغتسل وقد بقيت لمعة من جسده لم يصبها الماء فقلنا
يا رسول الله هذه لمعة لم يصبها الماء فكان له شعر وارد فقال بشعره هكذا على المكان
فبله وهذا استدل منه أن التفريق اليسير لا يضر أخرجه الدارقطني وقال عبد السلام
بن صالح هذا البصري ليس بالقوي وغيره من الثقات يرويه عن إسحاق عن العلاء مرسلًا
كأنه ذكر ولم يذكر إمام إدراكه وقال وهو الصواب **الرابعة** اختلفوا في حد
الكثير فقيل أن يمضي من الزمان ما يجف فيه المغسول مع اعتدال الهواء ومزاج
الشخص ولا اعتبار بالحر ولا بالبرد ولا بتباطؤ الجفاف ولا بمسارعته من جهة الهواء وقيل

يوجد

يوجد القليل والكثير من العادة وقيل إذا مضى قدر ما يمكن فيه إتمام الطهارة فقد كثر التفريق
وعنده الأقوال المذكورة في المسألة **الخامسة** الذي يقوم من الحديث أن هذا الفصل
ضار والأمر بإعادة الصلاة يقتضي أن يكون قد وقع الفصل بمقدار الصلاة ولا يلزم من ذلك
أن ما كان دونه غير ضار لأنه إذا كان الزمن الأطول ضارًا لم يبق فيه دليل على أن الأقصر ضار إذ الدخول
الأقصر في الأطول فلا يستقيم هذا المقدار الحد في الكثير المبطل نعم قد يكون ذلك دليلًا على
اعتبار العادة إذا لم يكن مدة الصلاة زائدة على العادة فإن كانت زائدة فهو دليل على من
يقول باعتبار العادة لكن الأصل عدم زيادتها والرجوع إلى العادة هو أقوى هذه الأقوال
التي حكيناها لأنه إذا ثبت أن التفريق الكثير يضر شرعًا ولم يرد تحديده فالأقرب أن يرجع
فيه إلى العرف وله نظائر كما في الحرز والقبض **السادسة** وأما القول بالجفاف
فكأنه راجع إلى الأصح وهو أن يعتبر بقاء أثره الذي مقام بقائه في نفسه فإن الفعل
قد انقطع ولكن البلل الذي هو أثره باقٍ فيقام مقام وجوده وهو ضعيف إلا أن يدعى
أن العادة تحكم بأن مثل هذا التفريق محدد المرجوع إليه هو العادة لا الجفاف وقد
يدعى أن في الحديث ما يدل على عدم اعتبار هذا لأن اللمعة التي لم يصبها الماء فيما
أصابه فيشعر بسبق البلل وقد يكون الشعر يبدو من جهة الوضاءة الحاصلة بالغسل
لما غسل وقد يستدل بهذا الحديث أيضًا على إبطال هذا القول بأن الأمر بإعادة الصلاة
يدل على أنه وجد الصلاة ووجود الصلاة مع الحركة في القيام والقعود ولا سيما
الثياب يقتضي الجفاف ظاهرًا إلا أن القائل بالملامسة والقائلون بهذا القول يعتبرون
زمن الجفاف والمعتاد دون النادر والطارئ كما دل ما حكيناه عنهم ولو كان وجوب الإعادة
متوقفًا على الزمن المذكور لتوقف الأمر به على وجود ذلك الزمن ولم يوجد البيان يتعلق
الحكم به لا بحصوله الجفاف لم يكن الأمر حينئذ على ما يتعلق به الحكم فيمتنع الاستثناء عند
عدم البيان بما يتعلق به الحكم **السابعة** وأما القول باعتبار الزمن بمقدار ما يمكن
فيه إتمام الطهارة فلا يدل الحديث على بطلانه لأنه إذا كان ما ذكره ضارًا فما وقع من التفريق
بالصلاة أولى لكن يحتاج إلى الدليل على إثباته أي إثبات اعتبار ذلك الحد الذي ذكره **الثامنة**
قال الرافعي جهة الشافعية اعتبار مدة التفريق من آخر الفعل المأتي به من أفعال الوضوء حتى لو
غسل وجهه ويديه ووقع فصل ثم مسح رأسه قبل جفاف ماء اليدين لم يضر وإن جف الماء
على وجهه وهذا التفريع على اعتبار الجفاف أي التمثيل بالصورة المذكورة والجفاف
وقد مر ما فيه قيل وإذا اغتسل ثلاثًا فالاعتبار من الغسلة الأخيرة وأما الاعتبار بآخر
الفعل فلا يلتزم أن يكون مفرعًا على اعتبار الجفاف **التاسعة** الذين أوجبوا
الموالاة اشترط أكثرهم عدم العذر وعن بعضهم أنه نفيه طرد القولين في التفريق بالعذر
أيضًا ومثل العذر بما إذا نفد ماؤه فذهب لطلبه وخاف من شيء فهرب وهو قول بعض
المالكية أعني عدم اشتراط العذر وأنه تجب الإعادة مطلقًا عند الإخلال بالموالاة
وفي كون النسيان عذرًا خلاف عندهم أعني على قول وجوب الموالاة وظاهر مذهب
مالك الوجوب مع الذكر دون النسيان والمنسوب إلى ابن وهب الوجوب مطلقًا
العاشرة وأما المالكية فذكروا صورتين أحدهما أن يبتدئ بتمام طهارته

نائبة فعرعنه هل يعذر بذلك وحكى قولين قال شيخنا المالكي وهذا على الخلاف في ان الاجتهاد
هل يرفع الخطا او لا قلت وهذا الاطلاق وجعله قاعدة لا يستمر في كل صورة فانه ان
صح في المجتهد في القبلة اذا اخطأ فلا يصح في المجتهد في غروب الشمس في رمضان اذا اخطأ نهارا
ولا في بقاء الليل اذا اخطأ الليل الى غير ذلك من الصور وانما القسم الناسي في المقالة فمن اراد
الحاق الفرد المختلف فيه باحاد الصور فعليه دليل التخصيص الصورة النائبة اذا ابتدأ
تماما كان فلا شك مغصوبا او اهريق فصح عند المالكية انه معذور ونقل قول لبعض المتأخرين
انه لا يعذر به قال بعضهم وهذا اولى فالعذر من الناسي في ان الناسي معه بعض التفريط وهذا
غير مفرط وهذا ان عارض فيا السبب بخبر الوقوع وكان سببه في الوقوع الصورة المذكورة
الغصب والاراقة **الحادية عشر** زعم بعضهم ان التفرقة بين المعذور وغيره
سببها ان رتبة الموالاة من باب المنهيات والمنهيات يعذر وعمدها وسهوها فانا ستعلم على الكلام
في الصلاة وهذا فيه نظر لان الامر بالشيء مع النهي عن ضده اما ان يتلازما او لا فان لم يتلازما
لم يلزم اذا وردت صيغة الامر بشيء ان يكون ضده من باب المنهيات وان استلزمه
فاذا كان الامر يستلزم النهي فيلزم ان يكون لنا رد كل امر الى باب المنهيات وهو باطل
وان القسم الحال مراد في شيء معين الحاقه بعض دون بعض فعليه البيان **الثانية
عشر** حكي عند المالكية قول بالفرق بين الممسوح والمغسول بمعنى عدم الاشتراط
في الممسوح دون المغسول وعلل بان المسح مبني على التخفيف وهذا نوع من الاستحسان
لمناسبة ضعيفة لم يقول اما ان يدعي التخفيف في كل احكام المسح او في بعضها فان كان في الكل
فلا بد من دليل عليه وكيف يمكنه ذلك مع القول بوجوب التعميم في مسح الراس فانه تثقيل
لا تخفيف وان القسم الحال فلا بد من دليل يدل على خصوص الالحاق بما الحق به **الثالثة
عشر** وعند المالكية قول اخر في الفرق بين الممسوح بدلا والممسوح اصلا وهو
ايضا ضعيف مبني على مناسبة ضعيفة او استحسان وهي درجة منحطة عن التمسك
بالظواهر **الرابعة عشر** الذي دل الحديث عليه هو التفرقة في المغسول والنظر
الى تعلق الامر بالفعل المتناول للممسوح والممسوح يقتضي ان لا فرق بينهما ولكن يمكن
الفارق ان يقول دل الحديث على المغسول فلا اعديه الى الممسوح فانه اما ان
يسند عدم التعدية الى الاصل اعني عدم الوجوب وهو باطل لدلالة النص على
الامر بالجميع واما ان يسنده الى دليل من خارج يقتضي عدم الوجوب في الممسوح ويخرج
عن الوجوب في المغسول بهذا الحديث فعليه ابانة ذلك الدليل وامر التخفيف
قد ضعفناه **الخامسة عشرة** مما يمكن ان يعارض به الاستدلال بهذا
الحديث من جانب من لا يشترط الموالاة الاستدلال بالاية الكريمة ووجهه ان يقال
انما امر فيه وهو غسل الاعضاء المعينة مع مسح الراس فوجب ان يخرج عن العهدة
وبعد الاعتداد لان الاية الكريمة لا تدل على الموالاة وقد نوزع فيه اما بناء على القول
بان الامر على الفور واما لان اذا وان كانت شرطا فهي ظرف والعامل فيها جوابها فكانه
قيل اغسلوا هذه الاعضاء اذا قمتم لان الواو الداخلة بين الاعضاء تقتضي التشريك
وربما ادعى بعضهم ان الشرط ههنا قرينة على الفورية اورد عليه انه انما يقتضي الانه
الفورية من في حال الصلاة لا في حين يتوضأ مثل الوقت او قبل ان يريد
القيام الى الصلاة اجاب بعض المتأخرين عن هذا بانه يلزم من ذلك ان الاعضاء

حوابها

ان يقوم

الاربعة

الاربعة في حكم العبادة الواحدة لما وجب توالي بعض الحالات حكما بذلك يمنع من يوضي
قبل دخول الوقت او وقت ارادته للصلاة وهذا الفهم الذي ادعاه ان كان يسنده الى الوجدان
في نفسه فقد تعارضه خصمه بضد ذلك وان كان يسنده الى دليل شرعي فليبينه فانه لا يلزم
من كونها كالعضو الواحد في حالة مخصوصة ان يكون كالعضو الواحد مطلقا نعم يمكن على طريقة
الملحدين ان يقال اذا وجبت الموالاة في الصورة التي سلمتموها وجب في غيرها لعدم القائل
بالفصل الا انا قد اشرنا فيما مضى الى ان مثل هذا من باب الجدل لا ما يثبت وانه لا يسند اليه الحكم
في اول نظر الاجتهاد هذا على تقدير ان يكون عدم القول بالفصل مما يمنع في مثل هذه
الصورة **السادسة عشر** واما الاستدلال بالفور واقتضاء الامر له فالمختار خلافه
عند الشافعية وربما قال بعضهم ان الامر على الفور ما لم يعتريه قرينة وههنا قرينة هي
الاجماع فانه لو توضأ بغسل وجهه وبقي عنه بحيث لا ينشف اعضاؤه فان وضوءه
صحيح وان لم يكن فيه فور وهذا ليس بالقوي فان الخصم لا يجعل القرب اليسير منافيا
للموالاة والله اعلم **السابعة عشر** مدعي الشرطية لهذا الحديث معارض من حديث
ط اخر يستدل به من لا يرى وجوب الموالاة وهو ما روي من حديث سالم عن ابن عمر عن ابي بكر عن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جاء رجل قد توضأ وبقي على ظهر قدمه مثل ظفر ابهامه لم يمسه الماء فقال
النبي صلى الله عليه وسلم ارجع فاتم وضوءك ففعل اخرجه الدارقطني في احاديث رواية المغيرة
بن سقلاب عن الوازع بن نافع عن سالم قال الدارقطني الوازع بن نافع ضعيف الحديث قلت
ولم يخل المغيرة من شيء ايضا على ان مكان المنازعة في دلالة اتم وضوءك على ان لا تغسل المكان وقد
ذكر بعض الناس تقوية الاستدلال انه روي ان رجلا توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك
امره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع قال ولم يامره بالاستئناف ولم يسأله عن المدة
الفاصلة ودلالة قوله امره بغسل ذلك الموضع على عدم الموالاة اقوى من دلالة اتم وضوءك
على ذلك فاذا اراد الاستدلال فلا بد من اثبات هذا اللفظ الزائد في القوة ولا يمكن ان يقال
انه من باب الرواية بالمعنى فان من شرطه عندهم اتحاد الدلالة بين اللفظين ولا اتحاد
مع وجود التفاوت واما الحديث الذي فيه ارجع فاحسن وضوءك فقد ذكرنا الكلام فيه
وما قاله الخطابي وليس يتعين ان الاحسان زيادة هو بالابتداء او بالاكمال وقد روى ليث
وهو ابن ابي سليم عن عبد الرحمن بن سابط عن ابي امامة او عن اخي ابي امامة قال راى
قال م رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما على اعقاب احدهم مثل موضع الدرهم او مثل موضع
الظفر لم يمسه الماء فجعل يقول ويل للاعقاب من النار فكان احدهم ينظر فان راى موضعا
لم يمسه الماء اعاد الوضوء والله اعلم **الحديث الحادي والعشرون**
وعن انس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع
الى خمسة امداد لفظ رواية مسلم وهو متفق عليه **قد** تقدم ذكر انس رضي الله
عنه **الكلام عليه من وجوه الاول** في تصحيحه وقد ذكرنا انه متفق عليه وهو
راجع الى رواية ابن جبر عن انس والبخاري اخرجه عن ابي نعيم ومسلم عن قتيبة عن
وكيع كلاهما عن مسعر عن ابن جبر ومن طريقه اخرجه مسلم والنسائي ورواه عبد الله
بن عيسى عن عبد الله بن جبر ومن طريقه اخرجه ابو داود وفي الالفاظ اختلاف فلذلك
صرح بان اللفظ لمسلم يعني من بعض الوجوه التي هي رواية مسعر **الوجه**

الثاني في شيء من مفردات الفاظه الصاع يطلق على المكيال الذي يكال به وهو المراد هنا
ويطلق على المطمئن من الارض قال الليث عن ... بفتح العين المهملة
ذات التين صاع اي مكان الصاع
والالف معا واخره سين مهملة مرجف بذاها اللقاح كانما ملكوا الكبرى في صاع
يمانٍ كوف فالكم اكون بها كرة وادا العيث وضربت بها الصاع بمعنى المطمئن من الارض وان ذكرى
سائه المجاز عن هذه المادة ولعل الاقرب انه مشترك لخفا العلاقة وعدم مبادرة الذهن اليها ويطلق
الصاع ايضا على وجه احرتقا لضربة في صاع صدره وصاع جوجه وشبه ذلك في المجاز وهذا اقرب
لان الصدر جامع حاوٍ لما فيه كجمع الصاع اي المكيل به فالعلاقة الاحتوا والجمع وربما عد في المجاز الذي لهم
الراعي يصوع ابله والكمي يصوع اقرانه والسن يصوع المعز قال الشاعر
يصوع عنوقها احوى زنيم له طاب كما صخب الغريم ولعل العلاقة في هذا الحوز والجمع من النواحي
ومما يعرف من هذه المادة صوّع الطارق موضعا للطروق هيّأه وسوّاه ويمكن ان يكون العلاقة
التسوية فان الصاع تسوي الكيل واما التصوع بمعنى التفرق فهو لسـ ذكر التومه
عسفت اعتسافا دونها كل مذهل تظل بها الاحال عنه تصوّع اي تفرق وكذلك انصاع بمعنى
انفتل راجعا ومر مسرعا يقول صعت الشي فانصاع اي فرقته فتفرق ففي رد هذا الى
معنى الصاع بالاشتقاق وجعلها من مادة واحدة نظر **الثالثة** يجمع الصاع على اصوع بسكون
الصاد وضم الواو كافلس وعلى صيعان واصواع **الوجه الثالث**
في معنى العربية وفيه مسائل **الاولى** الباء في قوله بالمد وبالصاع للاستعانة **الثانية**
لا بد من حذف مضاف اي يغتسل بملا صاع او بملء صاع من الماء **الثالثة** اذا جمع الصاع على
اصوع جاز ان تبدل الواو همزة لان الواو اذا كانت عينا مضمومة جاز ان تقلب همزة بشرطين احدهما
ان يكون غير مدغم فيها احترازا من التعول فانها لا تقلب لانها مدغمة والثاني ان لا يكون للالحاق
احترازا من التسهول وما هو على بنيته فلا يقلب فيه الواو همزة لانها للالحاق ولو قلبت الهمزة
غير متقلبة وانما يضعف بذا انها للالحاق وهذان الشرطان موجودان في اصوع فجاز قلبت
الواو همزة قال الجوهري وان شئت ابدلت من الواو المضمومة همزة فقلت اصؤع
الرابعة الى لانتها الغاية حقيقة فقوله في الحديث الى خمسة امداد اي انتهاء الغاية
الزيادة بمعنى انه يغتسل بالصاع وقد يزيد عليه الى خمسة امداد لان الصاع اربعة امداد
الوجه الرابع في الفوائد والمباحث وفيه مسائل الاولى
قد ثبت بالنصوص الظواهر ان الواجب هو الغسل ومقتضى ذلك ان يكتفى بالمسمى بحيث
يحصل جميع الاجزا وحيث يقتصر على تحصيل الاجزا ومقتضى ذكر عدم التحديد فيما يوضأ به
ويغتسل وليس في الحديث دلالة على عدم الاكتفا بما دون المقدار المعين اعني المد
والصاع فلا يعارض الظواهر في الاكتفا بالمسمى اذا اقتصر عن ذلك ان امكن تحصيل المسمى
بما دون المقدار المذكور **الثانية** المنقول عن الشافعي رحمه الله انه قال وقال
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع وفي هذا ما دل على انه لا وقت فيه
الا كاد ولكن دلالة على انه لا وقت بالنسبة الى الزيادة ظاهر لانه لو كان الواجب امرا
زائدا على هذا المقدار لما اكتفي بهذا المقدار وا ما دلالته على انه لا وقت فيما دون
هذا المقدار الا كاد فيه نظر وسيأتي في المسئلة بعدها ما يشير اليه والذي يدل على
عدم التحديد مطلقا هي الظواهر التي تقتضي تعليق الحكم بمسمى الغسل او بمسمى الافاضة
الثالثة جاء عن محمد بن الحسن رحمه الله انه قال لا يمكن المغتسل ان يعم جسده باقل من مد

قال بعض الناس رجلان مناحرين وفي هذا النظر فانه قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه توضأ
بثلثي مد **قلت** هذا النظر الذي ذكره يحتاج الى تحقيق فان هذا الذي ذكره تلميذه نور
في حديث الربيع بنت معوذ انه صلى الله عليه وسلم اتي بما قدر ثلثي المد ثم حمله هذا الشارح على مد
النبي صلى الله عليه وسلم وبينه بيّن زده وتظهر لك المدّ مُدّ ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم ومدّ هشام
بن اسمعيل وهو ابن ... الاول العيلمي ... وشك وصف فاذا كان كذلك وكان الاخبار عنه ليس
بنقص الذي يوصف به النبي صلى الله عليه وسلم عن مده لكن اذا كان على ما رجح من ان الربيع ومدّه
ولا سيما اسمعيل وهل ادرك من هذه من ابن اسمعيل او لا فان كان ممكنا احتاجها بلا دلالة الجواز ان
يكون ابدا منه ذهب من قبل ان يوهم ان قولها فاتي بما قدر ثلثي المد يعني ان يكون مد النبي صلى
الله عليه وسلم لانها اذا ادركت مد هشام جاز ان يعني ما كان او لا بعد المقدار ثلثي المقدار الكامل
عند اخبارها والمنقول عن ابن شعبان وهو المالكي القرطبي بضم القاف وسكون الرا المهملة
والطا المهملة كانه نسبة الى قرطبة الموضع الذي من النوبة واسوان نقل عنه انه قال لا يجزئ
في الغسل اقل من صاع ولا في الوضوء اقل من مد وهذا ان كان اخبارا عن امر شرعي بنا على امر
وجودي كانه نقل العمل الى الوجود مسمى الغسل بدون هذا فلا يحرك ما دون هذا بعد ان يعود
الظاهر كلام محمد بن الحسن الذي قدمناه فانه يقتضي الاخبار عن الامر الوجودي لقوله لا يمكن
المغتسل ان يعم جسده باقل من صاع ولا المتوضئ ان يسبغ اعضا وضوئه باقل من مد وان كان
اخبارا عن امر شرعي بمعنى ان الدليل الشرعي يقتضي عدم الاكتفاء بما دون ذلك فهذا يحتاج الى
دليل شرعي يعلق حكم الاجزا بهذا المقدار وعدم الاكتفا بما دونه **الرابعة** يمكن ان يستدل
لمذهب ابن شعبان بنا على القول بان الغسل الوجود مع ضميمة دليل التاسي الى الفعل فان ذلك يقتضي
وجوب هذا المقدار ويبحث فيه اذا جعلنا الحكم مدارا على مسمى الغسل وامكن حصوله بما دون
هذا المقدار فلا ينافي وصف هذا المقدار بالوجوب مع جواز الاقتصار على ما دونه بنا على ان
ما جاز الاقتصار عليه في الواجب بالنسبة الى الشي الواحد اذا مد هل يوصف الكل بالوجوب كما في مد
الركوع اكثر من الطمانينة الواجبة وكما في مد مسح الراس اذا لم يقدر اقله بمدعي عدم جواز الاقتصار
على ما دون ذلك يحتاج الى ابطال هذا المذهب فتامل هذا البحث وتنبه له وقد يستند للمشهور بحديث
في المسند عن احمد رحمه الله من حديث جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجزئ من الغسل
الصاع ومن الوضوء المد **الخامسة** المشهور المعروف ان المد والصاع مقداران
معينان لا يختلفان باختلاف المكيلات وبعض الناس بعده فرق بين صاع الوضوء وصاع الزكاة وبعد
صاع الجنابة بانه ثمانية ارطال والمدينة رطلان بخلاف صاع الزكاة وذكر في صاع الجنابة انه رواه ابن
... الجناية وهذا القول حكاه
حكاه ابو المحاسن الروياني الشافعي ... حسكان بكر المذهب قال وقال بعض اصحابنا وهذا القول حكاه
ايضا بعض المتاخرين قلت وقد روي عن موسى الجهني قال اتي مجاهد بقدح حزرته ثمانية ارطال فقال
حدثتني عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بمثل هذا اخرجه النسائي **السادسة**
اذا قلنا بالمشهور وهو ان الصاع لا يختلف مقداره فقد اختلفوا في مقداره والمشهور انه خمسة
ارطال وثلث والمد رطل وثلث وهذا مذهب اهل الحجاز ومذهب ابي حنيفة ان الصاع ثمانية ارطال
وقد رجع ابو يوسف رحمه الله الى مذهب اهل الحجاز لما اجتمع بمالك وتناظرا في المسئلة فاحتج
مالك بصيعان اهل المدينة المتواترة واحضرها او بعضها فرجع ابو يوسف واخبر الناس برجوعه
عند وصوله العراق **السابعة** ... الحديث وحديث عبد الله بن عمرو والماضي لهما كان
يدل على الاقتصاد في الما الذي يتطهر به **الثامنة** الشافعي رحمه الله يستحب ان لا ينقص

قال

عن هذا المقدار في الوضوء والغسل وقد سبق انه لا يلزم من استحباب الشيء كراهة ضده فمن اراد
ان يثبت الزائد في الاقتصار على ما دون ذلك يحتاج الى دليل غير دليل استحباب الفعل وعند
الطبراني حديث عن ابي امامة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ بنصف مد ويحتاج الى
النظر في اسناده **التاسعة** كما يدل على استحباب الاقتصاد في ماء الطهارة كذلك يدل
على ان الغاية التي زادها النبي صلى الله عليه وسلم ليست داخلة في باب الكراهة ولا خارجة عن
الاقتصاد المطلوب **العاشرة** النقص عن هذا القدر الذي في الحديث او الكراهة
للنقص عنه ان يصل بها الى حد يدخل في الحاجة الى مقدار ما يحصل به مسمى الغسل لاجل
حسب الفتالة والضخامة وضدها حسب الليونة والقشافة والغلظ وما هو ضد ذلك
فما استحب بمقدار النقص بحيث لا يدرك النبي صلى الله عليه وسلم كان الدرجة العالية
اللين كما شهد به حديث انس ما مسست [illegible] ولا حريرا الين من كف رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاذا دل على الاقتصار على هذا القدر في قرب من هذه الليونة فلان يدل على
عدم استحباب الاقتصار ربما هو اخشن منه واغلظ من باب الاولى وهذا اعلاق الكراهة فانه لا
يلزم من عدم كراهة الاقتصار على هذا القدر في البدن اللين عدم الكراهة لما دونه في البدن
الخشن **الحادية عشرة** نص [illegible] ابو محمد بن عبد السلام رحمه الله نصرفا احترز
هذا الحجم المتوضي والمغتسل لانه احوال احداها ان يكون معتدل الخلق كاعتدال خلق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيقتدي به في اجتناب النقص عن المد والصاع الحالة الثانية ان يكون
ضئيلا الطول الخلق بحيث يعادل جسده بعض جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستحب له
ان يستعمل من الماء ما تكون نسبته الى جسده كنسبة المد والصاع الى جسد رسول الله صلى الله عليه
وسلم الحالة الثالثة ان يكون متفاحش الخلق في الطول والعرض وعظم البطن وغاية
الاعضاء فيستحب ان لا ينقص عن مقدار يكون نسبته الى بدنه كنسبة المد والصاع الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كذا ذكر **الثانية عشرة** هذا الفرع اعني مراعاة هذا القدر
نوع من نوع قاعدة شرعية وهي الاقتصاد في المصالح والطاعات والاقتصاد رتبة بين رتبتين
ومنزلة بين منزلتين فالمنزلة الدنيا التقصير في جلب المصالح وهو مذموم والمنزلة القصوى
الاسراف في جلبها وتجاوزه الغلو في الدين والتنطع وهو مذموم والاقتصاد الوسط
بينهما وهو محمود كما قيل الحسنة بين السيئتين يعني ان التقصير سيئة والاسراف سيئة والحسنة
ما توسط بين الاسراف والتقصير وخير الامور اوساطها وهذا امر دقيق عسير في العلم به
وفي العمل معا فمن مواضعه في الفروع [illegible] الورع والوسواس فان الوسواس مذموم والورع
محمود واخر كل مرتبة تلي الاخرى واول الاخرى تلي اخر الاولى وهذا في الاخلاق والسخاء
والتهور فان السخاء محمود فاذا زاد على القدر المطلوب انتهى الى التهور المذموم
وكذا التحرز والاحتياط والنظر في العواقب محمود فاذا افرط انتهى الى الجبن والخور
المذموم هذا هو العسير في معرفة التوسط علما وعملا حيث تتقارب المراتب فاما اذا
تباعدت فلا اشكال ولمرتبة الاقتصاد في الشرع امثلة احدها التوسط في الانفاق
والمراد [illegible] وبيانها التوسط في العادة وعدم تكليف النفس
ما لا تطيق الدوام عليه [illegible] ان هذا الدين متين فاوغلوا فيه برفق
ولا تبغض الى نفسك عبادة الله [illegible] وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه الحولاء بنت تويت لا تنام الليل فقال لا تنام الليل اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة وروي

نعم

نعم الصحابة النهي عن التبتل فقال ولو اذن لنا لاختصينا ورد النبي صلى الله عليه وسلم على عبد الله
بن عمرو التزامه قيام الليل وصيام النهار ولم يقره على طلب كثرة التلاوة التي داوم [illegible] ما يتعلق
بالزيادة في اداب الدين فان الشرع دل على طلب الزهد في الدنيا وذم [illegible]
[illegible] الدين فتكلف قوم من اهل الزيادة امورا شاقة والرغبة عن مباحات كالزواج واكل
بعض الطيبات فرد عليهم [illegible] عليه افضل الصلاة والسلام من رغب عن سنتي فليس مني
وقصة عثمان بن مظعون [illegible] رضي الله عنهما احد الثالثة الزهادة كونه ورابعها
الشريعة طالبة بمجاهدة النفس وردعها عن شهواتها واخلاقها المذمومة فتكلف
المتعبدون والمتصوفون [illegible] شاقة قصدوا بها المجاهدة فغلوا في ذلك [illegible] هذا
في جانب الفعل كما تقدم في جانب الترك من الامتناع عن المباحات وانكر بعض ذلك [illegible]
انه تصرف في المملوك بغير اذن المالك فان النفس ليست ملكا للانسان بل هي ملك الله تعالى
فالتصرف فيها بغير ما اذن فيه ممنوع وهذا كله يشهد لك بما ذكرناه من صعوبة الفرق
علما وعملا وخامسها ما عرفته فان اسباغ الوضوء مطلوب [illegible] من الناس
اسبغوا الوضوء والزيادة [illegible] ممنوع [illegible] عبد الله بن عمرو وسادسها
المواعظ النافعة في الدين [illegible] مطلوبة [illegible] ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والاكثار منها [illegible] وتؤدي الى السآمة منها
فتبطل فائدتها المطلوبة فالاقتصاد هو المحمود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة علينا فانظر الى الحكمة الشرعية في جعلها [illegible] في الاسبوع
لا ان طول [illegible] تطغى النفس [illegible] المذمومة [illegible] بعدها لكنها
من النفس [illegible] ما ذكر [illegible] فائدتها [illegible] متوسط في ذلك [illegible]
الاقتصاد في العقوبات [illegible] الحدود والتعزيرات [illegible] على حسب
ضعفه ودونه فلا يجلد الزاني والقاذف جلدا مبالغة بحيث يسفح الدم ولا يضرب ضربا لا اثر
له في الزجر والردع بل يكون ضربا بين ضربين وسوطا بين سوطين وزمانا بين زمانين اي يجتنب
زمن الحر الشديد والبرد الشديد اعني حين اقامة الحدود وكذلك الاقتصاد في [illegible]
بالرفق بالصبيان والبهائم والنساء [illegible] الاحسان في صنعة الهلاك اذا اوجب
او جاز [illegible] العادة
في [illegible] وكذلك في ذبح الحيوان [illegible] ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة
واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وتاسعها الاقتصاد في الدعاء [illegible] العالي على ادعية
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة وغيرها اختصار الادعية فنقل عنه صلى الله عليه
وسلم دعوات جامعات [illegible] وعلة ذلك ان الله تعالى امر بالتضرع والخفية في الدعاء
[illegible] واذا اطال الدعاء عزب التضرع والاخفاء وذهب ادب الدعاء
وقد استحب [illegible] ان يكون دعاء التشهد دون التشهد [illegible] وقد ورد ان
قوما يعتدون في الطهور والدعاء وعاشرها ما دل عليه قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا الحادي عشر منها الاكل والشرب بحيث لا يتجاوز
حد الشبع والري ولا يقتصر على ما يضعف ويقعد عن العبادات والصواب
وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين الثاني عشر منها الاقتصاد في
السير [illegible] والثالث عشر منها [illegible] الاحوال مطلوبة مرغب فيها والاكثار
منها داعية الملالة زر غبا تزدد حبا والابطاء فيها يسلم الى الجفا والوحشة ٥

والرابع عشر منها مخالطة النساء وحسن العشرة معهن الا الامر منه علت عليه اخلاقهن واذا
الامر منه حتى استقالهن واستجفاوهن الخامس عشر منها دراسة العلوم في الكتب والفقه
فالاول يؤدي الى السآمة والثاني يؤدي الى القصور فيها والسادس عشر منها السؤال عما عدا عن
الحاجة الى السؤال عنه من امور الدنيا الاكثار منه مذموم وورد فيه احاديث ونوع آداب
والاقلال عند الحاجة والضرورة مصروف وقد ينتهي بعضه الى الحرمة والسابع عشر منها
المباح من المزاح والانبساط واللعب والضحك والكثير منه مذموم منه منقصة للخشوع موجبة
للخروج عن السمت الحسن والاقلال منه حتى ادخل في الانقباض الموحش للمخالطين والزائرين
وربما ادى الى نفرة الانفس عن قوم صالحين
ان ينبغي ان يصحح بين الورى ما بين متشاجر ومتغاضب فكن عونا حين تلقاهم او خالط الناس باعراب
وقد ينتهي بعض المتنطعين في هذا الى سوء العشرة والانكار بما لا ينكر بل ربما ينتهي بعضهم الى انكار
استعمال المجاز في اللغة التي استعملت لغة العرب فيه وربما يؤدي بعضهم مصلح واوقع مفاسد
اشد مما رغب فيه او نهى عنه والثامن عشر منها المدح وورد فيه الذم احثوا في وجوه
المداحين التراب وحمل على المذموم منه فالاكثار من المدح فيه مفسدة الخطأ الى الكذب
والوقوع فيه ومفسدة في نفس الممدوح بما يحدث عنده من الكبر والفخر فاليسير منه عند
مسيس الحاجة اليه يترتب للممدوح بما مدح به ويذكر له نعمة الله عليه ليشكرها ويحترز
من المفسدة ويفعل المصلحة حيث يؤمن الفتنة للممدوح قال بعض المتكلمين في هذا المعنى على
الحمد فلا ينبغي لقائل ان يخطر بقلبه ولا يحرك عليه جوارحه الا ما كان صلاحا او يزيد افسادا
فان سنح له عن ذلك البعيد زاد ما استطاع **التاسع عشر** هذا الذي ذكرناه انما هو
باعتبار الاعم والاغلب وقد يقع في بعض الاحيان ربما يوجب ان يكون المصلحة في الخروج عن
بعض ما ذكرناه كما في التوسط في رفع الصوت فانه ممدوح اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون
اصم ولا غائبا ودعت الحاجة في الوعظ الى رفع الصوت كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب
احمرت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه لان المقصود من الخطبة تقتضي هذه الهيئة لاجل احداث
التأثير في النفس المستمعين ووجود ما يتأثرون به من الهيئة المدلولة الى غير ذلك مما تقتضيه
الحاجات المخصوصة في بعض الاحيان **الرابع عشر** ههنا امور مقسمة في الشرع
الى محمود ومذموم ولا ينبغي في كثير منها ان يدخل تحت هذا الباب ولا يندرج تحت هذا النوع
الذي نحن فيه كالافعال للفعل ولكن ذلك يدخل في باب تأمل الحكم الشرعي وتقسيمها الى
ما يمدح وينهى بحسب المصالح مثال ذلك مدح النفس مذموم فلا تزكوا انفسكم وقد جاءت
تدعو الحاجة اليه ويتعلق به المصلحة اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم فما زاد على مقدار
الحاجة فهو مذموم منهي عنه وما كان بقدر الحاجة فهو محمود متعين للمدح نفسه
لا باعتبار الاقتصاد والعلو في الملحات او المطلوبات **الخامس عشر** ومن هذا
الباب ايضا الذم والهجو حيث احتيج اليه في الجرح المضطر اليه ما زاد عليه مذموم منهي
للذم وما اقتصر فيه على الضرورة ممدوح منهي للمدح وليس يتعلق المدح والذم الاقتصاد
وعدمه المطلوب منها الفعل **السادسة عشر** التسميع مذموم من سمّع سمّع
الله به وقد ورد عن بعض الاكابر ذكر مآثر وحسنات وقربات صدرت منهم وقصدوا باعلانه
ثم قال عثمان رضي الله عنه ما تغنيت ولا تمنيت ولا مسست ذكري بيميني منذ بايعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم او كما قال وذلك للجمع بين الامرين ولا بد ذكروا لهم عبادات

صدور

صدور منهم وذكروا امارات حرمت عليهم وذلك لامرين احدهما الترغيب والتنشيط للمريدين والسالكين
في طريقهم لان النفس مجبولة على طلب حظها الاخروي والدنيوي معا وهذا اقدح في الاقوياء
الذين امنوا التسميع **الحديث الثاني والعشرون**
وثبت في الصحيحين من حديث المغيرة بن شعبة انه صب على النبي صلى الله عليه وسلم الماء وهو
يتوضأ **اما** المغيرة بن شعبة فقد تقدم ذكره **الكلام** عليه من وجوه **الاول** في ايراد
الحديث على الوجه روى مسلم من حديث ابي معاوية عن الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن
شعبة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فقال يا مغيرة خذ الاداوة فاخذتها ثم خرجت
معه فانطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى توارى عني فقضى حاجته ثم جاء وعليه جبة
شامية ضيقة الكمين فذهب يخرج يده من كمها فضاقت فاخرج يده من اسفلها فصببت عليه
فتوضأ وضوءه للصلاة ومسح على خفيه ثم صلى وفي رواية عيسى عن الاعمش بسنده خرج رسول
الله صلى الله عليه وسلم ليقضي حاجته فلما رجع تلقيته بالاداوة فصببت عليه الحديث وفي رواية
عروة بن المغيرة عن ابيه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة في مسير فقال لي امعك
ماء قلت نعم فنزل عن راحلته فمشى حتى توارى في سواد الليل ثم جاء فافرغت عليه من الاداوة
الحديث وفي رواية عن عروة بن المغيرة عن ابيه انه وضأ النبي صلى الله عليه وسلم فتوضأ
ومسح على خفيه فقال له فقال اني ادخلتهما طاهرتين **الوجه الثاني**
في تصحيحه وقد ذكر في الاصل انه في الصحيحين وهذه الروايات التي حكيناها هي الفاظ رواية مسلم
الوجه الثالث في شيء من العربية

على عزو كله اسطر للاصل

الوجه الرابع في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** المقصود بايراد
الحديث ههنا مسألة الاستعانة في الوضوء فلنذكر ما يتعلق بشرح بقية الفاظ الحديث الكامل
معقولا ولا فرق بين الاعانة والاستعانة وليس احدهما ملازما للآخر فقد تقع الاعانة ولا
استعانة بان لا يطلب وقد تقع الاستعانة ولا اعانة بان لا يفعل **الثانية** المقصود بهذا
الكلام انه قد استدل على جواز الاستعانة باحاديث فيها الاعانة وعلى مقتضى ما ذكرناه
لا يكون الاستدلال صحيحا الا بمقدمة زائدة ولا يكون الحديث نفسه كافيا في الاستدلال فلعل
والمقدمة انه لو كرهت الاستعانة لكرهت الاعانة وتثبت هذه الملازمة بدليل ويسمى
اللازم بالاحاديث التي استدل بها **الثالثة** هذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة على الاستدلال
الذي استمر بين الفقهاء وما انه وقد ورد في حديث الربيع بضم الراء وفتح الباء ثاني الحروف وتشديد
آخرها مكسورة ابنة معوذ بكسر الواو المشددة التصريح بالاستعانة لان في حديثها صببت
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء فقال اسكبي على الحديث وفيه انه في الوضوء **الرابعة**
ورد في غير حديث الاعانة بصب الماء على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوضوء منها حديث
المغيرة وقد ذكرناه ومنها حديث اسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما افاض من
عرفة عدل الى الشعب فقضى حاجته قال اسامة فجعلت اصب عليه ويتوضأ وهو في الصحيح
ومنها حديث الربيع وفيه وصببت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها حديث عمرو بن العاص
وفيه صببت على النبي صلى الله عليه وسلم توضأ وضوءا مكيثا ومنها حديث عن رجل من قيس صببت
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ رواه ابو مسلم الكجي ومنها حديث اميمة مولاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم كنت اوضئ رسول الله صلى الله عليه وسلم افرغ عليه الماء [illegible]

إلى خشية. **الخامسة**: المحقق من هذه الأحاديث جواز الإعانة بالمعنى الأعم الذي يدخل تحته الوجوب والندب والكراهة والإباحة المستوية في الطرفين ولا ينافيه إلا التحريم، وما زاد على ذلك يحتاج إلى دليل. **السادسة**: هذا المعنى الأعم في جواز الفعل لا ينافيه استحباب الترك، وهو مذهب الشافعي رحمه الله، قال: وأحب أن لا يستعين على وضوئه بأحد ويتولاه بنفسه. وهذا الاستحباب يحتاج إلى دليل، إما عامة وقواعد كلية فله وجه، ووجوب أن يرد دليل خاص عليه، فقد يعسر على وجه يقوم به الحجة، والذي يقال في هذا أو أشهر من استدل له الشافعي بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأراد بعض أصحابه أن يصب عليه فقال: لا، أنا لا أستعين على وضوئي بأحد. وهو حديث يحتاج إلى معرفة مخرجه وحال رواته، ولم يحضرني ذلك الآن، ولم أذكره في الإمام، ولكن قد تقدم ما يقتضي معناه من امتناع الاستعانة، وسنذكره في المعارض لهذا الحديث. **السابعة**: علل عدم استحباب الإعانة بأنه نوع من التنعم والتكبر، وذلك لا يليق بحال المتعبد والأجر على قدر النصب. **الثامنة**: يحكى عن بعض الشافعية أنه يكره الاستعانة بالغير إلا لعذر، واعتذر من اعتذر عن الاستعانة بالمغيرة بأنه صلى الله عليه وسلم عليه أو أنه كان في السفر فأراد أن لا يتأخر عن الرفقة تعليمًا للحزم والاحتياط، وهذا الاعتذار بالسفر قد ورد ما يلغيه من حديث صفوان بن عسال قال: صببت على رسول الله صلى الله عليه وسلم الماء في الوضوء في السفر والحضر متوضأ. ذكره البزار في مسنده. **التاسعة**: الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم يحمل ظاهرًا على الجواز الذي لا يجامعه الكراهة، إذ الظاهر عدم ارتكاب المكروه، لأن الجزم بعدم ارتكاب المكروه من غير معارض واقع في حق الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد يقولون في بعض ما يكرهون الفعل لبيان الجواز فيقولون إنما فعل لبيان الجواز، لكن ذلك بعد قيام الدليل المقتضي للكراهة، فإن لم يقم دليل شرعي على الكراهة لم يصح أن يقال بها، فلا يكون المانع قائمًا، فلا يحسن تعليل الفعل بأنه بيان الجواز، وبهذا استبين ضعف القول بالكراهة، وهو المرجح عند الشافعية على ما ذكره بعضهم، أعني القول بعدم الكراهة. **العاشرة**: قد يحسن أن مذهب الشافعي رحمه الله أن ترك الاستعانة مستحب، وأن الصحيح من مذهب الشافعي وأصحابه أنها لا تكره، ولا تعارض بين الأمرين لما علم أنه لا يلزم من استحباب الشيء كراهة ضده، ومثاله الطاهر لمن يشتغل بالليل أو نام بالعبادة فإنه مستحب ولا يوصف تركه بالكراهة. **الحادية عشرة**: لهذا الذي دل عليه الأحاديث من جواز الإعانة أو الاستعانة ما قد يعارضه، وكأنه قد أشار إلى ذلك، وهو ما رواه النضر بن منصور عن أبي الجنوب قال: رأيت عليًّا رضي الله عنه يستقي ماء لوضوئه فبادرت أن أعينه عليه فقال: رأيت عمر بن الخطاب يستقي ماء للوضوء فقلت: ألا أعينك عليه؟ قال: إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستقي ماء للوضوء فبادرت أن أعينه فقال: إني لا أحب أن يعينني على وضوئي أحد. رواه الحافظ أبو بكر البزار في كتاب الطهارة من السنن، وقال: هذا الفعل لا نعلمه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد، وأبو الجنوب لا نعلم حدث عنه إلا النضر بن منصور، والنضر قد حدث عنه غير واحد. وهذا الحديث إنما ذكرناه لأنه لا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه، ولعل الحديث الذي ذكره الفقهاء مختصر من هذا. إن ذكر أبو أحمد بن عدي عن عثمان بن سعيد قال: قلت ليحيى بن معين: فالنضر ابن منصور العنزي تعرفه؟ روى عنه ابن أبي معشر عن أبي الجنوب عن علي، من هؤلاء؟ فقال: هؤلاء حمالة الحطب. قلت: أبو الجنوب يسمى عقبة بن علقمة. **الثانية عشرة**: وههنا حديث

احر

أخرجنا على عدم استحباب الاستعانة من رواية مطهر بن الهيثم: أنا علقمة بن أبي جمرة الضبعي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكل طهوره إلى أحد ولا صدقته التي يتصدق بها، حتى يكون هو الذي يتولاها بنفسه. وجدته من رواية أبي الحسن الدارقطني رحمه الله في غير كتاب السنن مما صنفه في بعض أنواع علوم الحديث في ترجمة علقمة بن أبي جمرة الضبعي عن أبيه، وهو نصر بن عمران. وهذا أدل على المطلوب من استحباب الذي استحبه الشافعي، فلو كان رواته محتجًّا بهم عند آخرهم فهو دليل لمعنى حديث أجود مما استدل به الفقهاء. **الثالثة عشرة**: وأما من كره الاستعانة فقد ورد عن ابن عمر ما يقتضي المنع، وهو ما جاء عنه أنه قال: ما أبالي أعانني على طهوري أحد أو أعانني على ركوعي وسجودي. رواه الحافظ أبو الحسن بن علي بن شبيب المعمري، وهو محتمل للتأويل الذي سنذكره الآن. **الرابعة عشرة**: جميع ما ذكرناه يحمل على الاستعانة في أسباب الطهارة، والاستعانة على وجهين: استعانة في الأسباب، واستعانة في نفس الفعل، فالاستعانة في الفعل أن يأمر بأن يغسل الأعضاء عن المتوضئ بنفسه، وهذا أقرب إلى الكراهة من الاستعانة في الأسباب كاستقاء الماء، ويمكن أن يحمل عليه ما دل على كراهة الاستعانة من الألفاظ المطلقة التي لا تدل على الاستعانة في الأسباب، والله أعلم.

الحديث الثالث والعشرون

روى مسلم من حديث عمر في حديث طويل قال: إنه ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ أو فيسبغ الوضوء ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء. وعنه في رواية: من توضأ فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

الكلام عليه من وجوه: **الأول**: في التعريف. أما عمر رضي الله عنه فهو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح، بكسر الراء المهملة وبعدها آخر الحروف، وبعضهم يقول عبد الله بن قرط بن رزاح بفتح الراء المهملة وبعدها زاي، بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي العدوي المدني. أمه حنتمة بفتح الحاء المهملة وبعدها نون ساكنة ثم ثالث الحروف مفتوحة بنت هاشم، ويقال هشام بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، فمن قال بنت هشام فهي أخت أبي جهل، ومن قال هاشم يكون بنت عمه. قال الحافظ أبو عمر: الصحيح بنت هاشم، ومن قال بنت هشام فقد أخطأ. وقال الزبير بن بكار: بنت هاشم، كما قال أبو عمر. وقال ابن منده وأبو نعيم: بنت هشام أخت أبي جهل. ونقل أبو نعيم عن ابن إسحاق وغيره: ولد عمر رضي الله عنه بعد الفيل بثلاث عشرة سنة، وكان من أشراف قريش، قالوا: وإليه كانت السفارة في الجاهلية، فكانت قريش إذا وقعت الحرب بينهم أو بينهم وبين غيرهم بعثوه سفيرًا، أي رسولًا. وكان إسلام عمر رضي الله عنه قديمًا، قيل بعد أربعين رجلًا وإحدى عشرة امرأة، وقيل بعد تسعة وثلاثين رجلًا وثلاث وعشرين امرأة، وقيل بعد خمسة وأربعين رجلًا وإحدى عشرة امرأة. وعن سعيد بن المسيب قال: أسلم عمر بعد أربعين رجلًا وعشر نسوة، فما هو إلا أن أسلم فظهر الإسلام بمكة. وقال الزبير بن بكار: أسلم عمر بعد دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم بعد أربعين رجلًا أو نيف وأربعين من رجال ونساء، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قال: اللهم أعز الإسلام بأحب الرجلين إليك عمر بن الخطاب أو عمرو بن هشام، يعني أبا جهل. وقد اشتهر خبر إسلامه وسببه وأن أخته فاطمة بنت الخطاب رضي الله عنها كانت زوجة سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أحد العشرة، وكانا أسلما هي وزوجها، فسمع بذلك عمر فقصدهما يقرأ عليه القرآن، فوقع الله تعالى في قلبه الإسلام، فأسلم وجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم مجتمعون في دار عند الصفا، فأظهر إسلامه وكبر المسلمون فرحًا بإسلامه، ثم خرج إلى مجامع قريش فنادى بإسلامه، وضرب جماعة منهم وضاربهم، فأجاره خاله فكفوا

عنه لم يطق نفس عمر رضي الله عنه حتى رأى المسلمين يضربون ولا يضربون في الله فرد
جواره فكان يضاربهم ويضاربونه إلى أن أظهر الله تعالى الإسلام وعن ابن مسعود رضي
الله عنه قال كان إسلام عمر فتحا وكانت هجرته نصرا وكانت إمامته رحمة ولقد رأيتنا
وما نستطيع أن نصلي في البيت حتى أسلم عمر فلما أسلم قاتلهم حتى تركونا فصلينا وروى
البخاري عن ابن مسعود قال ما زلنا أعزة منذ أسلم عمر وعن حذيفة قال لما أسلم عمر كان
الإسلام كالرجل المقبل لا يزداد إلا قربا فلما قتل عمر كان الإسلام كالرجل المدبر لا يزداد
إلا بعدا قال محمد بن سعد كان إسلام عمر رضي الله عنه في السنة السادسة من النبوة واتفقوا
على تسميته بالفاروق وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله جعل الحق على لسان
عمر وقلبه وهو الفاروق فرق الله به بين الحق والباطل وعن عائشة رضي الله عنها قالت سمى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عمر الفاروق واتفقوا على أنه أول من سمي أمير المؤمنين وإنما كان
يقال لأبي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر رضي الله عنه أحد السابقين إلى الإسلام
وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد الخلفاء الراشدين وأحد أصهار رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأحد أكابر علماء الصحابة وزهادهم قال بعضهم روي له عن النبي صلى الله عليه وسلم خمسمائة
حديث وتسعة وثلاثون حديثا اتفق البخاري ومسلم منها على ستة وعشرين حديثا وانفرد
البخاري بأربعة ومسلم بأحد وعشرين قلت قد تقدم أن هذا الإيراد فيه نظر وإلى
شيء منه أشار لا يمكن حصره على الوجه نقل روى عنه عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب
وطلحة بن عبيد الله وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وابن مسعود وأبو ذر وعمرو
بن عبسة وابنه عبد الله بن عمر وابن عباس وابن الزبير وأنس وأبو موسى الأشعري وجابر
بن عبد الله وعمرو بن العاص وأبو لبابة بن عبد المنذر والبراء بن عازب وأبو سعيد الخدري
وأبو هريرة وابن السعدي وعقبة بن عامر والنعمان بن بشير وعدي بن حاتم ويعلى بن أمية
وسفيان بن وهب وعبد الله بن سرجس والفلتان بن عاصم وخالد بن عرفطة والأشعث
بن قيس وأبو أمامة الباهلي وعبد الله بن أنيس وبريدة الأسلمي وفضالة بن عبيد وشداد
بن أوس وسعيد بن العاص وكعب بن عجرة والمسور بن مخرمة والسائب بن يزيد وعبد الله
بن الأرقم وجابر بن سمرة وحبيب بن مسلمة وعبد الرحمن بن أبزى وعمرو بن حريث وطارق
بن شهاب ومعمر بن عبد الله والمسيب بن حزن وسفيان بن عبد الله وأبو الطفيل وعائشة
وحفصة رضي الله عنهم وكلهم صحابة قلت ولو قيل وكلهم معدودون في الصحابة
لكان أجود قيل وروى عنه من التابعين خلائق منهم ابنه عاصم ومالك بن أوس وعلقمة بن
وقاص وأبو عثمان النهدي وأسلم مولاه وقيس بن أبي حازم وخلق سواهم قيل وأجمعوا
على كثرة علمه ووفور فهمه وزهده وتواضعه ورفقه بالمسلمين وإنصافه ووقوفه
مع الحق وتعظيمه آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وشدة متابعته له واهتمامه
بمصالح المسلمين وإكرامه أهل الفضل والخير ومحاسنه أكثر من أن تستقصى قال
ابن مسعود حين توفي عمر رضي الله عنه ذهب تسعة أعشار العلم وأقوال السلف في
علمه مشهورة وهاجر إلى المدينة حين أذن النبي صلى الله عليه وسلم الهجرة فتقدم قدامه
في جماعة قال البراء بن عازب أول من قدم علينا من المهاجرين مصعب بن عمير ثم ابن أم مكتوم ثم عمر بن
الخطاب في عشرين راكبا فقلنا ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هو على أثري ثم قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رضي الله عنه وعن علي رضي الله عنه قال ما علمت أحدا

هاجر

هاجر إلا مختفيا إلا عمر بن الخطاب فإنه لما هم بالهجرة تقلد سيفه وتنكب قوسه وانتضى بيده
أسهما وأتى الكعبة وأشراف قريش بفنائها فطاف سبعا ثم صلى ركعتين عند المقام ثم أتى حلقهم واحدة
واحدة وقال شاهت الوجوه من أراد أن تثكله أمه وييتم ولده وترمل زوجته فليلقني وراء
هذا الوادي فما تبعه منهم أحد قال ابن إسحاق هاجر عمر وزيد ابنا الخطاب وسعيد بن زيد
وعمرو وعبد الله ابنا سراقة وخنيس بن حذافة وواقد بن عبد الله وخولي وهلال ابنا أبي خولي
وعياش بن أبي ربيعة وخالد وإياس وعاقل بنو البكير فنزلوا على رفاعة بن المنذر في بني عمرو
بن عوف وشهد عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرا وأحدا والخندق وبيعة الرضوان
وخيبر والفتح وحنينا وتبوك وسائر المشاهد وكان شديدا على الكفار والمنافقين وهو
الذي أشار بقتل أسارى بدر فنزل القرآن على وفق قوله في ذلك وكان عمر رضي الله عنه ممن
ثبت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأما زهده وتواضعه فمن المشهورات
التي استوى الناس في العلم بها قال طلحة بن عبيد الله كان عمر أزهدنا في الدنيا وأرغبنا
في الآخرة وقال سعد بن أبي وقاص قد علمت بأي شيء فضلنا عمر كان أزهدنا في الدنيا قال بعضهم
وروينا أن عمر دخل على ابنته حفصة فقدمت له مرقا باردا وصبت عليه زيتا فقال أدمان
في إناء واحد لا آكله حتى ألقى الله عز وجل وعن أنس قال لقد رأيت في قميص عمر رضي الله عنه أربع
رقاع بين كتفيه وعن أبي عثمان رأيت عمر يرمي الجمرة وعليه إزار مرقوع بقطعة جراب
وعن أنس أن قميص عمر رضي الله عنه كان فيه أربعة عشر رقعة إحداها من أدم [illegible] للصحابة
رضوان الله عليهم فضائل ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيحيهما في حديث أبي موسى
الأشعري الطويل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افتح له يعني لعمر وبشره بالجنة وحديث
أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بينا أنا نائم رأيت الناس
يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب
وعليه قميص يجره قالوا فما أولته يا رسول الله قال الدين وحديث ابن عمر قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت منه حتى إني لأرى الري
يخرج من أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما أولت ذلك يا رسول الله قال
العلم وفي حديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعمر يا ابن
الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا قط إلا سلك فجا غير فجك وفي حديث
أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا أنا نائم رأيتني في الجنة وإذا امرأة
تتوضأ إلى جانب قصر فقلت لمن هذا القصر قالوا لعمر فذكرت غيرتك فبكى عمر وقال أعليك
أغار يا رسول الله وفي حديث عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد كان فيما
قبلكم من الأمم ناس محدثون فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر وكذلك حديث الدلو والنزع
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بينا أنا نائم رأيتني على قليب عليها دلو فنزعت منها
ما شاء الله ثم أخذها أبو بكر فنزع ذنوبا أو ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له ثم جاء
عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم أر عبقريا من الناس يفري فريه حتى روي الناس وضربوا
الناس بعطن قال بعضهم قال العلماء هذه إشارة إلى خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكثرة
الفتوح وظهور الإسلام في زمن عمر ومنها قوله رضي الله عنه وافقت ربي في ثلاث قلت
يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى

وقيل يا رسول الله يدخل عليك البَرُّ والفاجرُ فلو أمرتهن يحتجبن فنزلت آية الحجاب واجتمع
نساء النبي صلى الله عليه وسلم في الغيرة فقلت عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن فنزلت
كذلك وفي رواية أسارى بدر بدل اجتماع النساء وفي حديث أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم بينما راع في غنمه عدا الذئب فأخذ منها شاة فطلبها حتى استنقذها منه فالتفت إليه الذئب
فقال من لها يوم السبع يوم ليس لها راع غيري فقال الناس سبحان الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم
فإني أومن به وأبو بكر وعمر وما هما ثم وحديث ابن عباس وضع عمر بن الخطاب على سريره فتكنفه
الناس يدعون ويثنون ويصلون عليه قبل أن يرفع وأنا فيهم فلم يرعني إلا رجل قد أخذ بمنكبي
من ورائي فالتفت إليه فإذا هو علي فترحم على عمر وقال ما خلفت أحدا أحب إلي أن ألقى الله بمثل عمله
منك وايم الله إن كنت لأظن أن يجعلك الله مع صاحبيك وذاك أني كنت كثيرا أسمع رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول جئت أنا وأبو بكر وعمر ودخلت أنا وأبو بكر وعمر فإن كنت لأرجو أو
لأظن أن يجعلك معهما وحديث أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صعد أحدا وأبو بكر
وعمر وعثمان فرجف بهم فقال اثبت أُحُد فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان وهذا
عند البخاري وعند مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان على حراء
هو وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير فتحركت الصخرة فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اهدأ فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد وحديث عمرو بن العاص
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه على جيش ذات السلاسل قال فأتيته فقلت أي
الناس أحب إليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال ثم عمر فعد رجالا
وعن عمر رضي الله عنه قال استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة فأذن وقال
لا تنسانا يا أخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني أن لي بها الدنيا وفي رواية أنه قال أشركنا
يا أخي في دعائك وهو عند أبي داود والترمذي وصححه وعن ابن عمر أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه وقال ابن عمر ما نزل بالناس أمر
قط فقالوا وقال عمر إلا نزل فيه القرآن على نحو ما قال عمر وقال الترمذي حديث
حسن صحيح وروى أيضا عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي أبي بكر وعمر وقال حديث حسن وروى أيضا عن أنس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين
إلا النبيين والمرسلين وقال حديث حسن غريب وروى أيضا عن أبي سعيد الخدري قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من نبي إلا وله وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض
فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر وقال
حديث حسن وصحح الترمذي أيضا من حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين إليك بأبي جهل أو بعمر بن الخطاب وكان أحبهما إليه عمر
وعنده وعند أبي داود من حديث أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن أهل
الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون النجم الطالع في أفق السماء وإن أبا بكر وعمر منهم وأنعما
أي زادا وفضلا وقيل دخلا في النعيم وعند البخاري من حديث محمد بن علي بن أبي طالب قال
قلت لأبي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وعنه
عن ابن عمر قال كنا نخير بين الناس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان
وعنده عن ابن عباس قال دخل عيينة بن حصن على عمر بن الخطاب فقال هي يا ابن الخطاب

فوالله

فوالله ما تعطينا الجزل ولا تحكم بيننا بالعدل فغضب عمر حتى هم أن يوقع به فقال الحر بن قيس
يا أمير المؤمنين إن الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن
الجاهلين وإن هذا من الجاهلين فوالله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه وكان وقافا عند كتاب الله
تعالى وعنده عن حفصة قال عمر اللهم ارزقني شهادة في سبيلك واجعل موتي في بلد رسولك فقلت
أنى يكون هذا فقال يأتيني الله به إذا شاء وعنده عن ابن عمر قال ما رأيت أحدا قط بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم من حين قبض كان أجد وأجود حتى انتهى من عمر وروى مالك عن يحيى بن سعيد الأنصاري
أن عمر رضي الله عنه كان يحمل في العام الواحد على أربعين ألف بعير يحمل الرجل إلى الشام على بعير
والرجلين إلى العراق على بعير وفي سنن الشافعي بإسناده عن مولى لعثمان قال بينا أنا مع عثمان
في مال له بالعالية في يوم صائف إذ رأى رجلا يسوق بكرين وعلى الأرض مثل الفراش من
الحر فقال ما على هذا لو أقام بالمدينة حتى يبرد ثم يروح ثم دنا الرجل فقال انظر من هذا فنظرت فإذا
عمر بن الخطاب فقلت هذا أمير المؤمنين فقام عثمان فأخرج رأسه من الباب فإذا نفح السموم
فأعاد رأسه حتى حاذاه فقال ما أخرجك هذه الساعة فقال بكران من إبل الصدقة تخلفا
وقد مضي بإبل الصدقة فأردت أن ألحقهما بالحمى وخشيت أن يضيعا فيسألني الله عنهما فقال
عثمان يا أمير المؤمنين هلم إلى الماء والظل ونكفيك فقال عد إلى ظلك ومضى فقال عثمان من أحب
أن ينظر إلى القوي الأمين فلينظر إلى هذا فعاد إلينا فألقى نفسه ومن المشهور من كراماته
قصة سارية والجبل فعن نافع وغيره أنه كان يخطب يوم الجمعة بالمدينة فقال في
خطبته يا سارية بن حصن الجبل الجبل فالتفت الناس بعضهم إلى بعض فلم يفهموا مراده
فلما قضى صلاته قال له علي رضي الله عنه ما هذا الذي قلته قال وسمعته قال نعم أنا وكل
أهل المسجد قال وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا وركبوا أكتافهم وأنهم
يمرون بجبل فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجدوا وظفروا وإن جاوزوه هلكوا فخرج مني
هذا الكلام فجاء البشير بعد شهر فذكر أنهم سمعوا في ذلك اليوم في تلك الساعة حين
جاوزوا الجبل صوتا يشبه صوت عمر يقول يا سارية بن حصن الجبل الجبل فعدلنا إليه ففتح
الله علينا وولي عمر الخلافة باستخلاف أبي بكر الصديق رضي الله عنهما فقام بالخلافة أحسن
قيام وجيش الجيوش وفتح البلدان ومصر الأمصار وأعز الإسلام وأذل الكفر وفتح الشام
والعراق ومصر والجزيرة وديار بكر وأرمينية وأذربيجان وأرانية وبلاد الجبال وبلاد
فارس وخوزستان وغيرها وأما خراسان فقيل فتحها عثمان وقيل فتحها عمر ثم انتقض
فتحها والصحيح عند أهل العلم أن الذي فتحها كان عمر وأول من دون الدواوين للمسلمين ورتب الناس
على سابقتهم في العطاء وفي الأذى وفي الإكرام وقيل إنه طعن يوم الأربعاء لأربع بقين
من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة ودفن يوم الأحد هلال المحرم سنة أربع وعشرين
وكانت خلافته عشر سنين وخمسة أشهر وإحدى وعشرين يوما وقيل توفي لأربع بقين من ذي
الحجة وقيل لثلاث وقيل لليلة وفيه غير ذلك في مدة الخلافة وتاريخ الطعن والوفاة وتوفي وهو
ابن ثلاث وستين سنة على المشهور وما سبق في الصحيح عن معاوية بن أبي سفيان وقيل في صفة عمر
رضي الله عنه أنه كان طوالا أجلح أعسر يسر وهو الذي يعمل بيديه جميعا وكان أبيض يعلوه حمرة
وإنما صار في لونه سمرة في عام الرمادة لأنه أكثر أكل الزيت وترك السمن للغلاء الذي وقع فالناس
فامتنع من أكل اللحم والسمن حتى لا يتميز على الضعفة والله تعالى أعلم

الوجه الثالث في الإيراد على الوجه روى مسلم من حديث عقبة بن عامر قال

كانت علينا رعاية الابل فجاءت نوبتي فروحتها بعشي فادركت رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما يحدث
الناس فادركت من قوله ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبلا عليهما بقلبه
ووجهه الا وجبت له الجنة قال فقلت ما اجود هذه فاذا قائل بين يدي يقول التي قبلها اجود فنظرت
فاذا عمر قال اني قد رايتك جئت آنفا قال ما منكم من احد يتوضأ فيبلغ او فيسبغ الوضوء ثم يقول
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الا فتحت له ابواب الجنة الثمانية
يدخل من ايها شاء الحديث في الجملة عند الترمذي والنسائي ورواه زيد بن حباب عن معوية بن
صالح بسنده وفي لفظ الاسناد عند مسلم اشكال ننبه عليه اهل الحديث وهو ما تكلم
عليه ابو علي الجياني وذلك ان مسلما اخرجه عن محمد بن حاتم بن ميمون عن عبد الرحمن بن مهدي
نا معوية بن صالح عن ربيعة يعني ابن يزيد عن ابي ادريس الخولاني عن عقبة بن عامر قال وحدثني ابو
عثمان عن جبير بن نفير هكذا وقع قال وحدثني ابو عثمان من غير ان يصرح بقائله قيل القائل ربيعة
ابن يزيد وانه وقع مبينا في روايه قال ربيعة وحدثني ابو عثمان مثل ما بعد صحته في الحديث
الاخر وقال اخر وهذا وهم والصواب ان قائل ذلك معوية بن صالح وعلى كل حال فلا تضرر له قائله
في الحكم بصحته بعد كون كل واحد من الطريقين الذين تردد القول فيهما ثقة واما الرواية التي
ذكر فيها اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له فان مسلما اخرجها من حديث زيد بن الحباب عن
معوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن ابي ادريس الخولاني وابي عثمان عن جبير بن نفير بن مالك
الحضرمي عن عقبة بن عامر الجهني ولم يسقه بتمام لفظه وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فذكر مثله غير انه قال من توضأ فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا
عبده ورسوله لم يزد على هذا ورواه ابو نعيم الحافظ من طريق معوية بن صالح عن ابي عثمان
عن جبير بن نفير عن عقبة بن عامر قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خدام انفسنا
نتناوب الرعاية رعاية ابلنا فكنت على رعاية الابل فروحتها بعشي قال فذكر نحوه ولم يسقه
بتمامه ايضا قال وقال معوية حدثني ربيعة بن يزيد عن ابي ادريس عن عقبة بن عامر نحوه
فمسلم وابو نعيم لم يذكرا الحديث بتمامه وهو عند الحافظ ابي عوانة الاسفرايني في مسنده
بتمامه على الوجه فاحتاج الى ايراده من جهة ابي بكر بن نصر ثنا ابن وهب قال سمعت معوية
بن صالح يحدث عن ابي عثمان الهمداني عن جبير بن نفير عن عقبة بن عامر انه قال كنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم خدام انفسنا نتناوب رعاية ابلنا فروحتها بعشي فادركت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يخطب الناس فسمعته يقول ما منكم احد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقوم
فيركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه فقد اوجب فقلت بخ بخ ما اجود هذه فقال رجل
بين يدي التي قبلها اجود فنظرت اليه فاذا هو عمر بن الخطاب فقلت له ما هي يا ابا حفص
قال انه قال آنفا قبل ان تجيء ما منكم من احد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ
من وضوئه اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الا فتحت
له ابواب الجنة الثمانية يدخل من ايها شاء قال معوية بن صالح وحدثني ربيعة بن يزيد عن
ابي ادريس عن عقبة قال معوية هو ابن صالح وحدثني عبد الوهاب بن بخت عن ليث بن
ابي سليم عن عقبة بن عامر **الوجه الثالث** في تصحيحه وقد ذكرنا
ان مسلما اخرج حديث عمر وعقبة وما وقع من الاختلاف فيمن قال عن ابي عثمان فان ذلك لا يضر
الوجه الرابع في شيء من مفرداته وفيه مسائل **الاولى** قوله فروحتها

يعني

يعني المسير للابل قد تقدم ذكرها في قوله كانت علينا رعاية الابل اي جئت بها للمبيت والمراح
موضع مبيت الماشية بضم الميم قال ابو نعيم فروحتها الخروج بعد الزوال قال الجوهري
وراحت واروحتها اذا رددتها الى المراح وقال ايضا والرواح نقيض الصباح وهو اسم للوقت
من زوال الشمس الى الليل قال الراغب وراح فلان الى اهله انه اتاهم في السرعة كالريح او انه
استفاد برجوعه اليهم روحا من المسرة والراحة من الروح ويقال افعل كذا في سراح
ورواح اي في سهولة والمراوحة في العمل ان يعمل هذا مرة وذلك مرة واستعير الرواح
للوقت الذي يراح الانسان فيه من نصف النهار ومنه قيل ارحنا ابلنا وارحت اليه حقه
مستعار من اراحة الابل والمراح حيث تراح الابل **الثانيه** قال الجوهري العشي والعشيه
من صلاة المغرب الى العتمة تقول اتيته عشي امس وعشية امس وتصغير العشي
عشيان على غير قياس مكبره كانهم صغروا عشيانا والجمع عشيانات وقيل ايضا في تصغيره
عشيشيان والجمع عشيشيانات وتصغير العشية عشيشية والجمع عشيشيات والعشاء
بالكسر والمد مثل العشي والعشاآن المغرب والعتمة قال وزعم قوم ان العشاء من
زوال الشمس الى طلوع الفجر وانشدوا
غدونا غدوة سحرا بليل عشاء بعدما انتصف النهار **الثالثه** قال الراغب في
المفردات في انف اصل الانف الجارحة ثم يسمى به طرف الشيء واشرفه يقال انف الجبل
وانف اللحية ونسب الحمية والغضب والعزة والذلة الى الانف حتى قال الشاعر
اذا غضبت تلك الانوف لم ارضها ولم اطلب العتبى ولكن ازيدها وقيل شمخ فلان
بانفه للمتكبر وترب انفه للذليل وانف فلان من كذا بمعنى استنكف وانفته اصبت انفه
وحتى قيل للانفة الحمية واستانفت الشيء اخذت انفه اي مبتداه ومنه ماذا قال آنفا
اي مبتدأ وقال ابن فارس في المجمل وشريف القوم انف وطرف اللحية انفها والنابي
من الجبل انف والانف اول الشيء وروضة انف اذا لم ترع وانف الرجل ابدا وانفه
وكانه مشتق من شمخ بانفه وانف الرجل ضربت انفه ويقال استانف الشيء وامراة انوف
طيبة ريح الانف وجمل انف اذا اوجعته الخزامة فتسلس بها ويقال اعد الشيء وانف الشد
اي اشده قال ذلك ابن السكيت [illegible] حاول رد الجميع الى معنى واحد ولكن ارى
تجاوزه انا اذا جعلنا اللفظ حقيقة في شيء وتجاوزنا رد الثاني اليه بالمجاز وكانت العلاقة
حقيقية او بعيدة جدا ان يقدم الاشتراك حيث المجاز وان كان خيرا منه الا انه يبقى
مرجوحا بالنسبة الى خفاء علاقة او بعدها وقد ذكر الواحدي في وسيطه في تفسير
قوله تعالى ماذا قال آنفا اي الساعة ومعنى الانف الايتناف يقال استانف الشيء اي
ابتداه واصله من الانف وهذا الشيء وهذا ابتدا الشيء كانه يرد اكثر الاستعمالات اولها
الى معنى الابتداء **الرابعه** قال الراغب البلوغ والبلاغ الانتهاء الى اقصى المقصد
والمنتهى مكانا كان او زمانا او امرا من الامور المقدرة وربما يعبر به عن المشارفة عليه وان لم
ينته اليه فمن الانتهاء بلغ اشده وبلغ اربعين سنة وقوله فاذا بلغن اجلهن فلا تعضلوهن
وما هم ببالغيه فلما بلغ معه السعي لعلي ابلغ الاسباب ايمان بالغة اي منتهية في التوكيد
والبلاغ التبليغ نحو قوله هذا بلاغ للناس وقوله بلاغ فهل يهلك الا القوم الفاسقون
وما علينا الا البلاغ المبين فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب والبلاغ الكفاية نحو قوله تعالى ان
في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته اي ان لم تبلغ هذا او
شيئا مما حملت تكون في حكم من لم يبلغ شيئا من رسالته وذلك ان حكم الانبياء وتكليفاتهم

لعله حقيقية

لله
عليهم

اشد ولبس حكمهم كحكم سائر الناس الذين يتخافى عليهم اذا اختلطوا عملا صالحا واخر سيئا واما قوله
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف فللمشارفة فانها اذا انتهت الى اقصى الاجل لا يصح للزوج
مراجعتها وامساكها ويقال بلغته وابلغته وبلغته الرجل قال الله عز وجل ابلغكم رسالات ربي وقال
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به اليكم وقال بلغني
الكبر وامراتي عاقر في موضع وقد بلغت من الكبر عتيا فاذا الكبر ادركني الجهد وادركت الجهد
ولا يصح بلغني المكان وادركني والبلاغة تقال على وجهين احدهما ان يكون بذاته بليغا وذلك
بان يجمع ثلاثة اوصاف صوابا في وضع لغته وطبقا للمعنى المقصود وصدقا في نفسه ومتى
اخترم وصف من ذلك كان ناقصا في البلاغة والثاني ان يكون بليغا باعتبار القائل والمقول له
وهو ان يقصد القائل به امرا ما فيورده على وجه حقيق ان يقبله المقول له وقوله عز وجل
وقل لهم في انفسهم قولا بليغا يصح حمله على المعنيين وقول من قال معناه وقل لهم ان اظهرتم ما في
انفسكم قتلتم وقول من قال خوفهم بمكاره تنزل بهم فاشارة الى بعض ما يقتضيه عموم اللفظ
والبلغة ما يتبلغ به من العيش **الخامسة** شهد يطلق ويراد به حضر يقال شهد
حرب كذا او سوق كذا ويطلق شهد بمعنى علم شهد بان وعد الله حق ويطلق بمعنى اظهر كان يشهد
الشاهد عند الحاكم بكذا اي اظهر ما عنده من العلم وابانه شهد الله انه لا اله الا هو اظهر ذلك
بما ابدع من مخلوقاته ومصنوعاته وانار من الدلائل على وحدانيته وقد يلزم بعض هذه المعاني بعضا
وقد يتوارد بها على محل ومنه اشهد ان لا اله الا الله يجوز ان يكون بمعنى اعلم ويجوز ان يكون بمعنى
اظهر وابين ووجدت في مختصر ابي القسم عبد الرحمن بن اسحق النحوي الزجاجي لكتاب الزاهر
لابي بكر بن الانباري وقولهم اشهد ان لا اله الا الله قال معنى ابن الانباري اعلم انه لا اله الا
الله وابين انه لا اله الا الله وحكي عن ثعلب قال والدليل على ذلك قوله تعالى ما كان للمشركين ان
يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر ولما انهم لم يجحدوا نبوة النبي صلى الله عليه وسلم
وانما كانوا اقروا على انفسهم بالضلالة والكفر قال وقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو
بين الله انه لا اله الا هو وقال ابو عبيدة معناه انه قضى الله انه لا اله الا هو قال وقولهم
شهد فلان عند الحاكم اي بين له واعلمه اعترض ابو القسم عليه فيما وجدته فقال ليس
حقيقة الشهادة كذلك ولو كان معنى الشهادة التبيين والاعلام لما اكذب الله تعالى
المنافقين في قوله اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لان التبيين والاعلام انما هو للسان لا ما في القلب فلو قالوا
بينا لهم واعلموا لم يكذبهم الله تعالى لان الشهادة في هذا الموضع انما هي تحقيق الشيء وتيقنه
فكذبهم الله عز وجل لانهم انطووا خلاف ما اظهروا فلا تكون الشهادة على ضرورة من اصلها
تحقيق الشيء وتيقنه من شهادة الشيء حضوره لان من شاهد شيئا فقد تيقنه علما فاستعملت
هذه اللفظة في غير ذلك استعمالا اوسع منها بعد ذلك فاستعملت في مواضع اخر احدها
الاقرار في قول الحر الاطهار والمبار ... الاطهار والابرار فيما ذكره من قوله عز وجل ما كان
للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر ومنه شهد الله انه لا اله الا هو
وما اشبه ذلك فاما شهادة الشاهد بالحقوق فانها اخبار منه عما شاهده وتيقنه
والحضور للوقوف عليه معاينة وسماعا واما الاقرار فما كان يوخذ به المشركون في صدر

الاسلام

الاسلام من الدعاء اليه وهو انهم كانوا انما يلزمون ان يقول الواحد منهم اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا رسول الله فيحصن ماله ودمه فاما كان يعتد منهم الاقرار بهذا الا ترى ان المنافقين على عهد
النبي صلى الله عليه وسلم واله كانوا يقولون هذا ويقرون به في الظاهر فيصير لهم حكم المسلمين
ويبطنون خلافه **قلت** ليس في هذا الملخص بملخص **الوجه**
الخامس في تفسير الغريب وفيه مسائل **الاولى** الضمير في زوجها عائد على الابل
وقد تقدم ذكرها في قوله كانت علينا رعاية الابل **الثانية** قوله تعشى حال اما من ضميره او
من ضميرها او منهما معا **الثالثة** قوله يحدث الناس حال من الرسول صلى الله عليه وسلم
والعامل فيه الضمير في ادركت او من الضمير في قائما وقائما حال من الضمير في ادركت كما ذكرناه
الرابعة قوله من للتبعيض كان الذي ادركه بعض قول هو اكثر منه ويجوز على مذهب
ابي الحسن ان يكون زائدة لانه يجيز زيادتها في الاثبات والاول اولى لدلالة السياق وعلى
ما تقدم من قول اخر يكون هذا بعض الجملة منه ومن هذا

الخامسة قوله ما اجود هذه ما هذه هي التي للتعجب وقد اختلف النحويون فيها فقيل
انها بمعنى الذي وقيل انها نكرة بمعنى شيء او ما قاربه وهذا مذهب سيبويه والاول مذهب الاخفش
ولبعض المتكلمين اعتراض على مذهب سيبويه المتاخرون ضموا اعراض اشباعها **السادسة**
قوله ما اجود هذه يا بنت يعني الكلمة المقصود بها الجملة والكلمة تطلق ويراد بها الجملة وعلى ما
يراد به الجمل كاطلاق الكلمة على القصيدة **السابعة** اذا هي التي للمفاجأة قال ابو محمد
بن بري فيما وجدته عنه اختلف النحويون في اذا التي للمفاجأة فاختار بعضهم انها حرف لان
المفاجأة معنى من معاني الكلام كالاستفهام والنفي والتوقع والاصل ان هذه المعاني وما
اشبهها تؤدى بالحروف نحو قد وما الا تراهم يقولون اصل ادوات الشرط ان واصل
ادوات الاستفهام الهمزة لحرفيتهما واختار بعضهم انها ظرف زمان لانها اذا لم تكن للمفاجأة
كانت ظرف زمان بلا خلاف وجعلها كلمة واحدة وضعتها العرب لظرف الزمان ولم تخلها
عنه واضاف المجازات اليها على الزمان تارة الشرط نحو اذا قام زيد قمت وتارة للمفاجأة
في نحو خرجت فاذا السبع وتارة جردها عنهما وخصصها للزمان نحو والليل اذا يغشى اولى
من جعلها لفظا مشتركا بين الاسمية والحرفية او بين ظرفي الزمان والمكان واختار بعضهم
انها ظرف مكان وهو مذهب سيبويه وعليه شرح ابو سعيد ومذهب الفراء والمبرد
والاخفش وابي علي وكثير من المحققين لان معنى المفاجأة حضور الشيء معك بغتة اتفاقا
وذلك في مكانك الذي فاجأك ذلك الشيء فيه اقعد في معنى المفاجأة وادخل فيها من
حضوره معك في زمان فعلك وقد تكلم العرب فيه على ثلاثة اوجه الاول خرجت
فاذا زيد وله محملان من الاعراب ان يكون زيد مبتدا واذا خبره وعلى هذا الوجه
يتعين ان يكون اذا ظرف مكان لان الحرف لا ينعقد مع الاسم الواحد كلاما في الابتداء وظرف
الزمان لا يجوز ان يكون خبرا عن الجثث فهو يطرد في قولك عندي زيد ولولا تاويلنا اذا بعد
لجاز ان يكون خبرا بنفسها لعدم الفائدة كما اولوا ذا في الصفات بصاحب ليصح وقوعه
صفة في قولك هذا رجل ذو مال وان يكون زيد مبتدا محذوف الخبر لدلالة المفاجأة عليه
اي فاذا زيد حاضر وما اشبه ذلك فمحل اذا نصب على الظرف على قول من جعلها ظرفا

ولا يحمل الفاعلي قول من جعلها حرفا لانها على هذا الوجه باقية على اصلها لانها اللازمة الوجه الثاني
حرف فاذا زيد قائم برفع قائم على انه خبر زيد واذا ظرف لخبر النصب او حرف لا محل له الوجه
الثالث خرجت فاذا زيد قائما بنصب قائما على الحال فاما ان يكون اذا ظرف مكان خبرا عن زيد كما تقدم
واما ان يكون خبر زيد محذوفا ويبقى اذا على اصلها لانها اللازمة والعامل فيها عند من يرى ظرفيتها
ما دل عليه من معنى المفاجاة فاذا قلت خرجت فاذا السبع باوله فلجاني او يغشني او حضرني
عند خروجي السبع والله اعلم انتهى وقال الشيخ العلامة ابو عمرو بن الحاجب فيما وجدته من
اماليه ومن حذف الخبر قولهم خرجت فاذا السبع اذا انها للمفاجاة وهي ظرف مكان في اصح
الاقوال لان معنى المفاجاة خروج الشيء معك في زمن وصفك بالخروج او في مكان خروجك
وحضوره معك في زمن خروجك الصق بك من حضوره في زمن خروجك لان حضوره ايك في مكان
فعل الحين يلتبس به لاشتراكهما من حضورك في زمن فعل الحين يلتبس به لا بدلك المكان فحصل
ذلك الخبر دون من اسمه ذلك الزمن لا تخصك دون من اشبهك وكلما كان المفاجي الصق
بالمفاجي كانت المفاجاة اقوى وهي تدل على الوجود فلا يخلو اما ان يريد وجودا مطلقا او
لا تريد ذلك فان اردت الوجود مطلقا حذفت خبر المبتدا الواقع بعدها نحو خرجت
فاذا السبع وان شئت قلت فاذا السبع موجود وان لم ترد الوجود المطلق المقيد بان تريد
قياما او قعودا او صحكا فلابد من ذكره اذ ليس في اذا ما يدل على ذلك المقيد لانه ليس مع الكرمن
مطلق الوجود كما قالوا ذلك في نحو زيد في الدار على هذا الفصل الثامنة قوله حسب
انعامه وجهان احدهما ان يكون ظرفا اي وقتا مؤتنفا والثاني ان يكون حالا من الضمير في
حسبت اي مؤتنفا التاسعة وحده قال الجوهري رحمه الله الوحدة الانفراد تقول
رايته وحده وهو منصوب عند اهل الكوفة على الظرف وعند اهل البصرة على المصدر
في موضع الحال كانك قلت اوحدته برؤيتي ايحادا اي لم ار غيره ثم وضعت وحده في
هذا الموضع وقال ابو العباس يحتمل وجها اخر وهو ان يكون الرجل في نفسه منفردا
كانك قلت رايت رجلا منفردا انفرادا ثم وضعت وحده في موضعه ولا يضاف الا
في قولهم فلان نسيج وحده وهو مدح وجحيش وحده وعيير وحده وهما ذم كانك
قلت نسيج افراد فلما وضعت وحده موضع مصدر مجرور جررته وربما قالوا رجيل
وحده وقال ابو الحسن بن عصفور النحوي اختلفوا فيه فمنهم من زعم انه انتصب
انتصاب الظروف وهو يونس فيقول انك اذا قلت زيد وحده فالمعنى جاز زيد
على حياله فكان الاصل جاز زيد على وحده ثم حذف حرف الجر ونصب كما يفعل بالظرف
اذا حذف منه حرف الجر وحكى من كلام العرب جلسا على وحديهما ومنهم من قال انه
مصدر موضوع موضع الحال والقائلون بهذا منهم من يقول انه مصدر لم يلفظ
له بالفعل مثل الابوة والاخوة والعمومة ومنهم الاول ان يقول قد وجدنا مصدر
افعل فاذا على وزن مصدر فعل وبابه مصدر تفعل على وزن مصدر فعل مال الاول
والله اعلم من الارض فانها فنبات مصدر انبت لكنه على توهم حذف حرف الزيادة
وذلك ان الفعل الثلاثي مصدره الا انه لا يجيء مصدر اسما على بابه على توهم حذف

حروف

حرف الزيادة ومصدر تفعل تفعلا نحو تكرم تكرما وقال تعالى وتبتل اليه تبتيلا وتبتيل
انما هو مصدر بتل جاء على حذف حرف الزيادة وكذلك وحده ومنهم من قال انه اسم موضوع
موضع المصدر الموضوع موضع الفعل اعني فعل الحال وهو الاصح واما من قال انه ظرف
فباطل لان حذف حرف الجر لا يجوز القياس ومهما امكن ان يخرج عن حذف حرف الجر فهو
احسن واما من قال انه مصدر موضوع موضع الحال على توهم حذف الزيادة او مصدر
لا فعل له فباطل ايضا لان هذه المصادر الموضوعة موضع الاحوال تتصرف وهذا لا يتصرف
يدل على بطلان مذهبهم فلم يبق الا ما ذهب اليه سيبويه من انه اسم موضوع موضع المصدر
الموضوع موضع الحال نوجده عند سيبويه موضع ايحادا الموضوع موضع موحد واذا
قلت ضربت زيدا وحده ففيه خلاف ومذهب سيبويه انه حال من الفاعل كانه اذا
قال ضربت زيدا وحده قال افردته بالضرب والمبرد يقول انه يجوز ان يكون حالا
من المفعول فاذا قلت ضربت زيدا وحده فمعناه ضربت زيدا في حال انه مفرد بالضرب
ومذهب سيبويه احسن لان وضع المصادر موضع اسم الفاعل اكثر واطرد من وضعها
موضع المفعول ولا يجوز في وحده الرفع ولا الخفض الا الفاظا شاذة لا يقاس عليها
وهو عيير وحده وجحيش وحده العاشرة النحويون يقولون في لا اله الا الله واشباهه
ان خبر لا محذوف وتقديره فلا اله لنا موجود او ما اشبه ذلك وقد نازعهم في ذلك بعض
اكابر المتكلمين بناء على ان النفي للماهية من غير قيد اعم من نفيها بقيد والتقدير ان المدلول
معينه فكان الاول اولى الحادية عشرة قوله لا شريك له فيه وجهان احدهما
ان يكون لشريك متعلقا متعلقه الجرورات اذا كانت اخبارا والثاني ان يكون له صفة
متعلقه بمحذوف ايضا ويكون في محله وجهان ولا يتعلق بشريك لانه حينئذ مطول
فلا يبنى ويلزم تنوينه وذكروا الوجهين في قوله تعالى لا تثريب عليكم اليوم

الثانية عشرة ذكر بعض المشهورين بعلم النظر في عصرنا في كلامه على لا اله
الا الله فيما وجدته عنه اتفقت النحاة ان محل الا في هذه الكلمة محل غير والتقدير لا اله
غير الله كقول الشاعر وكل اخ يفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان
اي غير الفرقدين قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قال والذي يدل على
الصحة انا لو حملنا الا على الاستثناء لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا فان تقدير الكلام
لا اله مستثنى عنهم الله ولا يكون نفيا لآلهة لا يستثنى عنهم الله بل عند من يقول
بدليل الخطاب يكون اثباتا لذلك وهو كفر ولما اجمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد
المحض وجب حمل الا على معنى غير هذا اعني ما وجدته عنه فاما حمله على ذلك في قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على ان المعنى غير فهذا مشهور عند النحاة
وقد الثالثة عشرة قوله يدخلهم اياها شيئا
حال منه اي ضمير القائل ويحتمل ان يكون حالا مقدرة لان التفتيح لا يكون في حال الدخول
والله تعالى اعلم الوجه السادس في ما يتعلق
بالالفاظ غير ما تقدم وفيه مسائل الاولى قوله عليه الصلاة

الكلام معلقا عليها القلبه ووجهه فيه انواع من المجاز احدها استعمال الوجه والثاني
استعمال القلب والثالث ما يدل عليه العطف من المغايرة ظاهرا والرابع استعمال لفظ
الاقبال والخامس استعمال لفظ على والكل يرجع الى معنى واحد وهو الاخلاص ونفي
الاشتغال وصرف الخواطر الجاذبة عما هو من الشغل وحصرها فيما هو فيه منها فالاقبال
معبر به عن هذا الحصر لانه ادبار عن الخواطر المشتغلة وصرف الى المقصود والصرف
المعبر عنه هو الاقبال والوجه القصد والقلب الدواعي والصوارف والعوارض والخواطر
التي يشتمل عليها هو وهو اقرب المجازات الى الحقيقة تسمية للشيء باسم محله واذا كانت الى
الحقيقة ما قلناه فلا تعدد واستعمال ما يقتضي التعدد يكون على خلاف الحقيقة
في مثل هذا المكان وكذلك اذا قلنا اقبل زيد على عمرو فله حقيقة تجوز بها عن توجه
الخواطر وجمع الهم على الشيء فيه تشبيها باقبال الشخص على الشخص بوجهه اليه ن
الثامنة قوله قال اني قد رايتك حين انفتلت احتاج الى بيان مناسبة للحال والاوا وتعقبه
ويمكن ان يقال فيه انه لما كان السابق الجود مما يخبر به عمر رضي الله عنه على ما ذكر احتمل ان
يكون قوله عقبه ما اجود هذه شبه الغفلة عما سبق من الجود مع حضوره له واحتمل
ان يكون سببه عدم حضوره فيكون الاخبار من عمر رضي الله عنه بما هو الاجود محتملا
لان ينسب عقبه الى الغفلة مع الحضور وان ينفي عنه الغفلة فبين انه لم يكن حاضرا
والثاني في حسن المخاطبة اولى لان فيه نفي اعتقاد ان عدم العلم لاجل الغفلة واذا
دارت المخاطبة بين احتمال ما ليس بحسن واحتمال ما هو حسن فتخريجه ليبان الحسن
ورفع الاحتمال اولى **التاسعة** الظاهر ان المراد بابواب الجنة الحقيقة ويصح
التاويل به ايضا من حيث الزمان لان ابتداء دخول الجنة بالطاعة موجوده
في الحال فتفتح ابواب الجنة الحقيقة في الاخرة **الوجه**
السابع في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** الظاهر من قوله
علينا رعاية الابل الاشارة الى رعاية ابل الصدقة والمصالح المتعلقة بالمسلمين وليست الابل
المملوكة لهم لان على لاستعمل في مثل رعاية ملك الانسان عرفا وان المناوبة التي دل عليها
الحديث لاملاك الانسان ولا يلزم عنه الا المعارض خاص لا دليل على وجوده في لفظ الحديث
الثانية يؤخذ منه ان يعين بعض المسلمين لبعض المصالح المتعلقة بهم لان ذلك الامام
واما كونه بعوض او بغير عوض فليس في اللفظ ما يدل عليه والاصل عدمه وهو اقوى مناسبة
لعلماء عرفنا فيما اذا كان بعوض **الثالثة** اختلف الفقهاء فيما اذا عين الامام رجلا
لاذان الكفاية هل يتعين وقد يكون لهذه اللفظة اقرب الى التعين مما اذا لم يتعين وقد
لا يدل بناء على ... في الاصول في فرض الكفاية وما قوله **الرابعة** وفيه
تعيين الامام من الناس في هذه الافعال التي يتعين فيها مباشرها يجعلها مناوبة
... رفقا للعسر الناشي من ملازمة الشخص الواحد للفعل دائما **الخامسة**
فيه طلبية الكلام الخطب والمواعظ وما يقصد الابلغ من الحديث للسامعين
لان الابلغ في تحصيل المقصود وقد اختلف الفقهاء في كيفية الكلام في خطبة
الجمعة ولا يبعد ان يكون حكمه مرتبا على حكم القول بحسبه لا حسب الاجل وحيث

عقب امكان الحث تحقيقا للخروج عن عهدة الواجب وامكان ان لا يحصل الا بما ظاهر الحال
وعدم تحقق المانع من الاجزاء وعلى كل حال فالقدر المشترك من الطلبية حاصل ن
السادسة قوله يحدث الناس ولم يقل يخطب الناس يحتمل وجهين احدهما ان يكون عبر مراد بتحديث
عن تحدث الناس عن الخطبة على طريق اطلاق اللفظ العام على الخاص والثاني ان يكون عبر عن معتبر به
عن الخطبة لان الخطبة لها امور مخصوصة وقد شرط الفقهاء فيها اقوالا مخصوصة ومعاني
مخصوصة وزعم بعضهم انها لا تسمى خطبة الا بتلك الاقوال وتلك المعاني ولا تكون خطبة
شرعية الا بها ولما كان عقبه فلتجا بعد حتى صدر من الكلام امكن ان يكون ما مضى وفاته
لم يقع فيه تلك الالفاظ والمعاني المعتبرة في تسميتها خطبة او تجوز بها خطبة شرعية فكان
اخباره صلى الله عليه وسلم يحدث الناس احوط من اخباره بكونه صلى الله عليه وسلم
يخطب الناس **السابعة** قد يؤخذ منه طلبية الشيء في العمل المطلق وقد لا لانه نوع
خصوص ولا يدع بتبعية ما دونه لكن الاول اقرب لكنه يعلق الاحكام على الركعتين في لفظ
الشارع مع اختلاف المرتب عليها **الثامنة** فيه ما يعني اقبال على الركعتين وتعلقه
بالاخلاص والخشوع او كونه هو معنى الحديث دليل على طلبيته مثل ذلك في الصلاة وقد
عضد عدد ذلك من الحديث وانما يكتب له ما عقل منها **التاسعة** لفظ الاسلام
والايمان والمسلم والمؤمن قد يطلقان من غير اعتبار ما يحصل احدهما اذا كانا معا
موجودين في من اطلق عليه مؤمن ومسلم وهذا اكثر في الالفاظ الشرعية وقد يطلق
ويراد به الخصوص والقصد المعين وهذا الموضع مما اطلق من غير اعتبار الخصوص
هذا هو الظاهر ويحتمل ان يعتبر الخصوص في الاسلام اعني الدرجة السفلى التي لا
ينافيها الايمان ويكون ذلك تسهيلا لحصول المشروط حيث لم يعلق الحكم بالدرجة العليا حصول
العاشرة الاحسان في الوضوء من جملة الشرائط المعينة في حصول الوعود
والاحسن فيه الاتيان به على الوجه المطلوب شرعا من غير غلو ولا تقصير **الحادية
عشرة** وجوب الجنة من حيث اللفظ لا يدل على عدم دخول النار وقد ورد ذلك
في مواضع رتب فيها وجوب الجنة او دخولها على عمل مخصوص غير الايمان او مع الايمان
فالايمان علة مستقلة في وجوب الجنة بهذا التفسير اذا اريد به عدم دخول النار والعلة
المستقلة لا يتاتى تغيرها في العلية لا كلا ولا جزءا الا بكل اسهمها بناء في الاستقلال متوجه
اشكال من هذا الوجه اذا اجرينا على مقتضى اللفظ من انه لا يلزم من وجوب الجنة عدم
دخول النار فما كان من ذلك لم يشترط مع الايمان فيه عمل اخر ولنا ان نجيب فيه بحمل اللفظ
على ظاهره من غير زيادة ويكون الفائدة فيه ابطال مذهب القائلين بوعيد الابد وهي
فائدة جليلة **الثانية عشرة** واما ما اشترط فيه زيادة على الاسلام او اورد ذلك
بالعمل المخصوص فيمكن ان يقال فيه ان المعنى مع دخول الجنة عدم دخول النار ولا امتناع
في ذلك ولله ان يفضل ما شاء على ما يشاء من الاعمال ويمكن ان يقال تكون الفائدة في هذا
وجوب الجنة وان لم يلزم عدم دخول النار تحصل الفائدة بلا اشكال **الثالثة عشرة**
الذي قاله عمر رضي الله عنه من ان ما حكاه اجود مما سمعه عقبه لعل سببه والله اعلم
انه اكثر وطا في استحقاق الثواب المخصوص فان الاول يقتضي احسان الوضوء
وصلاة ركعتين مع الاقبال بالقلب والوجه وفي ذلك العسر على ما يشهد به الحال في
اكثر الخلق من تزاحم الوساوس والخواطر وتزاحمها كثيرا في حق بعضهم واما الثاني

فليس فيه الا اسباغ الوضوء او ابلاغه والقول المخصوص وذلك يسير بالنسبة الى الاول ويحتمل
ان يضاف الى ذلك ما دل عليه فتحت له ابواب الجنة من زيادة الثواب المرغب في العمل فيضاف
زيادة الثواب الى يسير العمل على هذا الوجه فيكون احسن ووجه الزيادة في قوله فتحت له ابواب
الجنة الثمانية ما يدل عليه هذا الفعل من تعظيم الفاعل وتكريمه بتخييره بالدخول من اي الابواب
شاء وهذه مزية عظيمة ترغب في العمل **الرابعة عشرة** فتح ابواب الجنة للدخول
وارد على الدخول لكن دلالة لفظ الوجوب اقوى في الدلالة واللفظ الاخر دال على التعظيم
والكرم مع الدخول والاول دال على الوجوب من غير دلالة على هذه الزيادة ففي كل واحد
منهما دلالة زائدة ومرجوحة والله اعلم **الخامسة عشرة** قوله عليه السلام
ابواب الجنة الثمانية يدل على حصر هذا العدد للابواب وحصر الابواب فيه **السادسة**
عشرة اشتهر بين المتفقهة والطلبة سؤال على هذا الحديث وهي المعارضة بينه وبين
كون الباب الريان لا يدخله الا الصائمون واجيب عنه بان شرط التعارض اتحاد الموضوع
والحديث الاخير يدل على ان الدخول من باب الريان مخصوص بالصائمين والاخر يدل على
تخييرنا على هذا الفعل في الدخول من ابوابها فلا اتحاد في الموضوع اذ التخيير في الدخول غير
الحكم بالدخول فان قيل فما الفائدة في التخيير في دخوله من ابوابها مع انه لا يدخل من بعضها قلنا
الفائدة اظهار التعظيم والشرف الناشئ عن هذا التخيير وقد يكون هذا المعارض اعني عدم دخول
غير الصائمين باب الريان معلوما عند هذا المدعو ولا عند الـ معنى حينئذ ففيه الفائدة
كامنة وشبيه في المثال كما روي عن بعض المتقدمين انه قال اخذ الميثاق على جميع الانبياء ليؤمنوا
بالنبي صلى الله عليه وسلم اذا ظهر مع العلم بانه لا يظهر في زمن احد منهم وانما ذلك لاظهار
الشرف وعدم العلم بعدم ظهوره في زمن الانبياء السابقين صلوات الله وسلامه على جميعهم
الذي نعني انه ان كان العلم غير حاصل لهم صلوات الله عليهم وان كان حاصلا فهو ادرى
لا فائدة والله لما ذكرناه **السابعة عشرة** ظاهر الحديث يدل على ترتيب الثواب
المذكور على مجرد القول وما ذكر معه في الحديث الذي ليس فيه ذكر الاسلام ولا بد من
اشتراطه واصابته انه بالدلائل القاطعة وبالرواية الاخرى التي ذكره **الثامنة عشرة**
واما الحديث الذي فيه ذكر المسلم فظاهره يقتضي ترتيب الثواب على وصف الاسلام
الذي بالعصمة والمتوغلون من المتصوفة ربما يذهبون الى انه لا يتحقق التوحيد
على الوجه حتى لا يبقى على القلب غلبة سلطان لغير الله تعالى اخص التوحيد واما
على شيء على القلب ولا يحصل التحقيق فيمتنع مدلول اللفظ واني بلغني عن بعض اكابر
الصالحين من هو في الدرجة العالية انه قال لا اله الا الله حقا فهل الشيخ
ولا ادري يعني زوجته وكان يشير الى هذا المعنى الذي ذكرناه وقد يقوى بما جاء
ان الهوى المعبود وقد استشهد بقوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه **الثامنة عشرة**
فمقتضى الحديث يقتضي ترتيب الثواب على مجرد هذا القول وقد ورد في بعض الروايات
زيادة امر اخر وهو رفع الطرف الى السماء رواه ابو بكر البزار من حديث ابي سعيد عن
ثوبان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم رفع طرفه الى
السماء فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله فتحت
له ابواب الجنة يدخل من ايها شاء قال البزار وهذا الحديث لا نعلمه
يروى عن ثوبان الا من هذا الوجه **التاسعة عشرة** الظاهر في فائدة رفع الطرف

الى

الى السماء التوجه الى قبلة الدعاء ومهابط الوحي ومصادر تصرف الملائكة عليهم الصلاة والسلام
العشرون ههنا زيادة اخرى عند ابي الشيخ من رواية محمد بن جابر عن الاعمش عن ابي
وائل عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ احدكم من طهوره فليقل اشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ثم ليصل علي فاذا قال ذلك فتحت له ابواب الرحمة اخرجه
ابو موسى الاصبهاني من جهة ابي الشيخ وقال هذا حديث مشهور له طرق عن عمر بن الخطاب وعقبة
ابن عامر وثوبان وانس رضي الله عنهم ليس في شيء منها ذكر الصلاة الا في هذه الرواية قلت
محمد بن جابر اليمامي روى عنه جمع من الاكابر وقد تكلم فيه وكان ابا موسى اراد بقوله من هذه
الرواية رواية الاعمش عن شقيق عن عبد الله لا رواية محمد بن جابر عن الاعمش فان هذه الزيادة
قد رويت من غير حديث محمد بن جابر من رواية يحيى بن هاشم السمسار وقال فيه السماك بدل
الحديث ومن عمرو بن شمر عن الاعمش ايضا وعمرو هذا متروك عندهم والله اعلم **الحادية**
والعشرون المشهور عند الاصوليين والفقهاء ان الاستثناء من النفي اثبات والدليل
عليه الاتفاق والاجماع على الاكتفاء بهذه الكلمة في اثبات التوحيد قال عليه الصلاة والسلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها
والعلم الضروري حاصل بالاكتفاء بهذه الكلمة في التوحيد من غير حاجة الى زيادة ولا سؤال
عن امر اخر ومن هذا القبيل هذا الحديث الذي رتب فيه الثواب الاخروي على الكلمة دون
التوقف على زيادة اخرى وخالف بعض الناس في هذا اعني في ان الاستثناء من النفي اثبات
وشغف في تقريره بعض المتكلمين من وجهين الاول ان الاستثناء ماخوذ من قولك ثنيت الشيء
عن جهته اذا صرفته عنها فاذا قلت لا عالم الا زيد فههنا امران احدهما هذا الحكم والثاني نفس
هذا العدم فقولك الا زيد يحتمل ان يكون عائدا الى الاول وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت اذ
الاستثناء انما يزيل الحكم بالعدم فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
ويحتمل ان يكون عائدا الى الثاني فحينئذ يلزم تحقق الثبوت لان عند ارتفاع العدم يحصل الوجود
لا محالة لكن عود الاستثناء الى الاول اولى لان الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية
لا على الاعيان الخارجية فانك اذا قلت العالم قديم فانه لا يدل على كونه قديما في نفسه ولان
عدم الشيء في نفسه ووجوده في نفسه لا يقبل تصرف الغير فثبت ان عود الاستثناء الى
الاول اولى الثاني ما جاء في وضع هذا الاستثناء من غير ان يكون الاثبات لا نكاح الا
بولي لا صلاة الا بطهور لا ملك الا بالرجال لا رجال الا بالمال والمراد في الكل مجرد الاشتراط
وبهذا التشغيب بان الصور التي حملت فيها على الاثبات يجوز ان يكون مستفادا من اللفظ
بدليل منفصل وفي كلام بعض المتكلمين ما يقتضي تقوية هذا المذهب فانه اشار الى ان تعيين
ما بهذه الكلمة وان كانت لا تفيد الاثبات بالوضع اللغوي لكنها تفيده بالوضع الشرعي وبوجه اخر
حاصله ان المقصود من هذا الكلام نفي الشريك واما اثبات الالهية لله تعالى فمتفق عليه على
ما عرف كانه يشير الى قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله والمجبول
المفطور عليه وهذا اعني كله تشغيب ومرار وغاية جدله والشرع خاطب الناس بهذه
الكلمة وامرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم والقبول له منه
صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا احتياج الى امر اخر ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي
التوحيد لكان اهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه لانه المقصود الاعظم والاكتفاء الذي

ذكرناه عند ما في محل القطع فالطريق هو ما هو مدلول اللفظ او القرائن اختلفت فلا يبلغ الى القطع
نعم ادعاء الاحتياج الى امر آخر في تحصيل مقصود التوحيد لا يصح واما المُثُل التي ذكروها فعاملوا
فيها بالمثل فان ذا لو اخذه المواضع لا تدل انها على الاثبات والمواضع التي تدل عليه يمكن ان يكون لدليل
منفصل عن دلالة الوضع فلعله المواضع التي ذكرتموها دالة في الوضع على الاثبات وعدم دلالتها
في بعض الصور على الاثبات لقيام معارض من خارج وهو امر زائد على الاول لبحث منه السؤال والكلام
حيث يكون المقصود الاهم حاصلا والذي يدل على ذلك ان الامور الشرعية انا لو جمعنا جميع الالفاظ التي تدل
على الاشتراط ووجدت كلها اقتضى ذلك ثبوت المستثنى وما على عدم الثبوت في بعض الصور
لاجل نص دليل على امر آخر لا لقصور الدلالة على الاثبات كذلك نقول في الامور العرفية قد يكون العرف
والوجود شاهدا على اشتراط امر آخر فرض الخصم عدم دليل الاشتراط في بعض الصور وادعى
انتفاءه فعنى الحكم فيه **الثانية والعشرون** قال بعض المتكلمين على هذه الكلمة الشريفة
فيما وجدته عنه في الاساس من ان تصور الاثبات مقدم على تصور النفي بدليل ان الواحد منا
يمكنه ان يتصور الاثبات وان لم يخطر له معنى العدم ويمتنع ان يتصور العدم ولا يخطر
له معنى الاثبات واذا كان كذلك فما السبب في تقديم النفي على الاثبات قال نقول ان النفي
الربوبية عن الغير ثم اثباتها له آكد في الاثبات فالنفي اخراج لكل ما سواه عن القلب حتى يصير خاليا
يحضر فيه سلطان الله اشرق بعده اشراقا تاما وكمل المعاينة كالطاهر اوقات ان الامكان النفي
الحاصل بلا اله يجري مجرى الطهارة والاثبات بالا الله يجري مجرى الصلاة قال وقد قال قوم من اهل
التحقيق النفي الاول من هذه الكلمة تنطبق الاسرار والثاني جلاء الانوار والاول انفصال
عما سوى الحق والثاني اتصال بالحق والاول فناء والثاني بقاء ذكره قال في جميع ما ذكرناه هذا
كلام متضمنه يرجع الى شيء من علم النظر يحتاج الى التحقيق واستفسار وبعضه يرجع الى
اطلاقات الصوفية ومقاماتهم وبعضه فيه ضعف **الثالثة والعشرون** ذكر بعض
المتكلمين على هذه الكلمة سؤالا فقال لقائل ان يقول من عرف ان للعالم صانعا قادرا عالما موصوفا
بجميع الصفات المعتبرة في الالهية فقد عرف الله تعالى معرفة تامة بعدم الاله الثاني لا تزيد له
كمالا في صفاته فلم كان العلم بالاله كافيا في حصول السعادة واجاب بان بعدم الاله
الثاني لا يعلم العبد بانه عبد لهذا او لذاك او لهما جميعا فلا تظهر الانقياد الا الى المعنى
وفيه من الحيرة ما فيه او كما قال والمقدمة التي قال فيها ان علمه بعدم الاله الثاني لا يزيد كمالا
في صفاته ممنوعة وكتاب الله تعالى يدل على خلاف ذلك لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وهذا ابطال لما ادعاه من المقدمة
فلا ارتفاع علو البعض على البعض لنقص المعلو عليه ولترتب فساد العالم الثاني للكمال
المطلق بالنسبة الى القيومية **الرابعة والعشرون** الحديث يقتضي ترتب
الثواب على القول والذين تكلموا في اشتراط القول بالايمان والمراتب ثلاثة احدها من يمكنه
من النظر والاستدلال في معرفة الله تعالى ولم يتمكن من القول النطق بالقول مثلا فلا اشكال انه
يكون ناجيا والثاني ان يحصل المعرفة مع امكان النطق ويترك النطق اباء واستكبارا
فلا اشك في عدم النجاة قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا الآن

وقد عصيت وكفر الملبس من هذا الفصل وكذلك كل معاند عرف الحق ولم ينقد له عتوا وكبرا
الثالثة من عرف وتمكن ولم ينطق ولا على سبيل العناد فقد اختلفوا اهل يكون مؤمنا ام لا قال الذين
قالوا انه لا يكون مؤمنا جعلوا صحة الايمان متوقفة على التلفظ بهذه الكلمة مع القدرة
عليها واستدل بعضهم على ذلك بان فرعون كان عارفا بربه لقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء
الا رب السموات والارض بصائر من حكم موسى عليه بانه كان عارفا بالله ثم ما كان مؤمنا قال ومنهم
من قال انه مؤمن لانه حصل له العرفان التام وهذا الذي قاله فاسد لان فرعون الى واكثر
وقد بينا انهم من هو كذلك وحكايته الخلاف على الاطلاق فاسد لان الخلاف في غير المستكبر
فان اراد ان يستدل بان فرعون على غير المستكبر فهو فاسد وان اراد ان يثبت الخلاف
في المستكبر فهو باطل بنص القرآن والاتفاق **الخامسة والعشرون** قد قدمنا
من مذاهب الصوفية ان تحقيق هذه الكلمة برد الكل الاحكام العالية على القلب سوى حكم
الله تعالى وبعض المتكلمين قسم الناس بقسمة اخرى فيها فقال ان الناس في قول هذه الكلمة على مراتب
وطبقات فاولاها طبقة من قالها بلسانه فاستدرك الكفر دمه يعني ويحرز ماله كما قال عليه افضل
الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا الحديث وهذه درجة يشترك فيها الموافق
والمنافق والصديق والزنديق الطبقة الثانية الذين ضموا الى القول بالقلب الاعتقاد بالقلب
على سبيل التقليد والاعتقاد التقليدي لا يكون علما اذا العقد عند الاعتلال والانشراح
والعلم عبارة عن الانشراح قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام وصاحب التقليد
اذا لا يكون عارفا وهل يكون مؤمنا فيه الخلاف الطبقة الثالثة الذين ضموا الى الاعتقاد
بالقلب معرفة الدلائل الاقناعية ولكن ما بلغت درجته الى الدلائل اليقينية الطبقة الرابعة
الذين بالغوا في الطلب فادركوا العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية الا انهم
لا يكونون من ارباب المشاهدات والمكاشفات من الابرار بالنسبة له درجة واحدة
والاعتقاد بالقلب له درجات مختلفة بحسب قوة الاعتقاد وضعفه ودوامه وعدم دوامه
وكثرة تلك الاعتقادات وقلتها فان المقلد ربما كان مقلدا في البعض من المسائل الاصولية وقد
يكون في الكل والاشتراك في الخلو مراتب في كل طبقة من هذه الطبقات واما الطبقة الخامسة
فهم اصحاب المشاهدات نسبتهم في القلة الى اصحاب البراهين القطعية كنسبة اولئك
الاصحاب الى عامة الخلق ولا نهاية لعالم المكاشفات لانه عبارة عن سفر العقل في جلال الله
تعالى ومدارج عظمته ومنازل آثار كبريائه وقدسه وكما لا نهاية لهذه المقامات فكذلك
لا نهاية للسفر في تلك المقامات او كما قال واما ارباب الحقيقة فقد بينوا ان اصحاب
المكاشفات مراتب ستة منها ثلاثة لاصحاب البدايات وثلاثة منها لاصحاب النهايات اما
الثلاثة الاول فهي اللوائح مكانها كالبروق كلما ظهرت في الحال استترت ثم اللوامع فانها
اظهر من اللوائح فلا يكون زوالها بتلك السرعة ثم الطوالع فانها ابقى من اللوامع ولكنها على خطر
الافول والزوال ثم قال انها مختلفة البعض منها زائل بتمامه والبعض منها غير زائل
بتمامه يبقى منه اثر واما الثلاثة الاخيرة وهي المحاضرة فانها عبارة عن حضور القلب عند
الدلائل ثم المكاشفة وهي ان يصير بحيث عند سيره الى الله تعالى غنيا عن طلب الدليل وتامل
الدليل ثم المشاهدة تكرار في الانتقال من الدليل الى المدلول في تلك الحالة علاوة عنه ثم المشاهدة

وانها عبارة عن توالي انوار التجلي على قلبه من غير ان تتخللها انقطاع والمحاضرة تشبه الوقوف على عتبة باب الملك والمكاشفة عند الدخول في الدار والمشاهدة تشبه الوقوف في الموضع الذي لا يكون بينه وبين الملك حجاب او كما قال

السادسة والعشرون

بعضهم يحتاج بتطويل المد في كلمة الاذان في التطويل الاستحضار للاضداد والانداد فيقع النفي على جميع المتخصصة فيكون ادعى الى الاخلاص واحترز عن ترك التطويل والتمديد لاحتمال الموت والاخترام قبل الاثبات وفرق بعضهم بين من تدخله في الاسلام فلا يطول وبين غيره فيطول والله اعلم

الحديث الرابع والعشرون

وروى ابو محمد عبد الله بن احمد بن عبد الرحمن الدارمي الحافظ في مسنده من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ونضح ورجال اسناده رجال الصحيح الكلام عليه من وجوه

الاول في التعريف يقول ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد ابو محمد الدارمي السمرقندي احد الائمة العلماء والتابعين من الحفاظ والاعلام من المشاهير جبل من الجبال وعالم درجته دون على جمهور الرجال له ذكر في تاريخ نيسابور للحاكم ابي عبد الله الحافظ قال عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام السمرقندي ابو محمد الدارمي من حفاظ الحديث المبرزين سمع بخراسان من عبدان بن عثمان ومحمد بن سلام وطبقتهما وبالعراق من عبد الله بن موسى وابي نعيم وروح بن عبادة واشهل بن حاتم وطبقتهم وبمصر من سعيد بن ابي مريم وابي صالح وطبقتهما وبالحجاز من المقرئ والحميدي وابن ابي اويس وطبقتهم وبالشام من محمد بن يوسف الفريابي وابي اليمان وابي مسهر وطبقتهم حدث بنيسابور سنة ثلاث واربعين ومائتين روى عنه محمد بن يحيى الذهلي وابو زرعة ومسلم بن الحجاج في الصحيح وابو حاتم وائمة الحديث قلت وممن روى عنه من ائمة الحديث محمد بن يحيى الذهلي وابو داود السجستاني وابو عيسى الترمذي وعبد الله بن احمد بن حنبل ومحمد بن ابي خزيمة ومحمد بن عبد الله الحضرمي المطين ومحمد بن عبدوس بن كامل وجعفر بن محمد الفريابي وطاف البلاد وجمع المسند ورواه عنه عيسى بن عمر بن العباس السمرقندي ونقلت روايته الى زماننا عالية من جهة ابي الوقت عبد الاول بن عيسى السجزي وله ثلاثيات في الجزء ورباعيات وجمعت مفردة وله ذكر في تاريخ بغداد للخطيب يروى بالاسناد عن عبد الرحمن ابن ابي حاتم سمعت ابي يقول عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي امام اهل زمانه وذكر ايضا بالاسناد عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سمعت ابي يقول انتهى الحفظ الى اربعة من خراسان ابو زرعة الرازي ومحمد بن اسماعيل البخاري وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي والحسن بن شجاع البلخي وذكر الغنجار محمد بن احمد بن محمد بن سليمان صاحب تاريخ بخارى باسناد عن نعيم بن ناعم قال حدثنا سمعت محمد بن عبد الله بن نمير يقول غلبنا عبد الله بن عبد الرحمن بالحفظ والورع وذكر الغنجار عن اسحق بن احمد بن خلف كنا عند محمد بن اسماعيل فورد عليه كتاب فيه نعي عبد الله بن عبد الرحمن فنكس رأسه ثم رفع واسترجع وجعل يسيل دموعه على خديه ثم انشا يقول

ان تبق تفجع بالاحبة كلهم ... وفناء نفسك لا ابا لك افجع

قال اسحق ابن احمد وما سمعناه ينشد شعرا الا ما سمعناه في الحديث وقال الترمذي وذكر الحاكم عن علي بن حمشاد عن يعقوب بن عبد الله عن عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي رحمه الله مولده

العطار باسناده الى عبد الله بن عبد الرحمن هو الدارمي ولدت في سنة مات ابن المبارك سنة احدى وثمانين ومائة وروى العطار باسناده ايضا انه مات عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي يوم عرفة وذلك يوم الخميس ودفن يوم الجمعة سنة خمس وخمسين ومائتين والله اعلم

الوجه الثاني

في تصحيحه قد ذكرنا في الاصل ان رجاله رجال الصحيح والدارمي اخرجه عن قبيصة فقال انا قبيصة ثنا سفيان عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ونضح وهو لا كما ذكرنا في الاصل رجال الصحيح وقد اورد لفظ الصحيح ليتناول ما اتفقا عليه من الرجال وما انفرد احدهما به وسفيان من فوقه متفق عليهم وقبيصة اخرج له البخاري والانتضاح بعد الوضوء فيه احاديث متعددة ذكرت ما انتهى الي منها وسرد ذكره في كتاب الامام منها ما استضعف ومنها ما يعلل وعند الترمذي وابن ماجه منها حديث الحسن بن علي الهاشمي عن عبد الرحمن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال جاءني جبريل فقال يا محمد اذا توضأت فانتضح وفي حديث ابن ماجه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءني جبريل قال الترمذي هذا حديث غريب قال سمعت محمدا يقول الحسن بن علي الهاشمي منكر الحديث وهذا الحديث الذي اخرجه الدارمي اجود ما رأيت في هذا الباب فلذلك اخترته وقدمته على ما ذكره الترمذي وابن ماجه والله تعالى اعلم

الوجه الثالث

في المفردات النضح اصابة الماء للمحل مع خفة وهو بالحاء المهملة والنضخ بالخاء المعجمة اكثر منه وقد يستعمل النضح بالمهملة في موضع النضخ بالمعجمة على ما يظهر من كلام بعضهم وعنه مدينة ينضح البحر جوانبها او في جوانبها وقد تكلم بعض الفقهاء في النضح من قول العلماء بما يقتضي كثرة الصب واما المالكية فكلامهم يدل على ما يقتضيه معنى الخفة والقلة والفرق بينه وبين الغسل من جهة الكثرة والقلة وانما قلت من جهة الكثرة والقلة لان المعنى الذي اشرنا ان كلامه يقتضي الكثرة يفرق بينه وبين الغسل من وجه آخر غير الكثرة والقلة هذا ما يقتضيه كلامه او يفهم منه وهذا الفرق بالكثرة والقلة بالاعجام والاهمال من باب زيادة اللفظ بزيادة المعنى فالاعجام زيادة مقابلة بزيادة المعنى وهو الكثرة والاهمال النقص باعتبار نقص المعنى وهو القلة وهذا كما في القبضة والقبصة والسقدف والسقنداف

الوجه الرابع

في الفوائد والمباحث وفيه مسائل **الاولى** هذا اللفظ الذي في هذا الحديث اعني قوله ونضح ليس فيه تصريح بان النضح بعد الوضوء على الفرج وقد ترجم عليه الدارمي بقوله باب في نضح الفرج بعد الوضوء وترجم الترمذي على حديث الذي اخرجه باب النضح بعد الوضوء واللفظ الذي يقتضيه لكنه مفهوم من الاحاديث الواردة فيما يقتضيه ينبغي رده اليها صونا للكلام عن الاجمال ورجوعا الى ما يثبت في النفس من مجموع تلك الاحاديث ومن صريحه ما رواه الدارقطني من حديث اسامة بن زيد ان جبريل عليه السلام لما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم اراه الوضوء فلما فرغ من وضوئه اخذ حفنة من ماء فرش بها في الفرج **الثانية** ذكر القاضي ابو بكر بن العربي في عارضة الاحوذي في كلامه على ما اخرجه الترمذي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال جاءني جبريل فقال يا محمد اذا توضأت فانتضح ان العلماء اختلفوا في تاويل هذا الحديث على اربعة اقوال الاول معناه اذا توضأت فصب الماء على العضو صبا ولا تقتصر على مسحه فانه لا يجزئ فيه الا الغسل دون اسراف ولذلك اكثر بالكف حتى يقطر

او قيل وكره ان يجعل القطر والسيلان حدا او ان كان لا ندمته مع الغسل الثاني معناه استبرا
الما بالنثر والتنحنح فقال نقص اسلت واستفحت تعاطيت الاسباب له الثالث معناه اذا توضا
فرش الازار الذي يلي الفرج بالماء ليكون ذلك مذهبا للوسواس وروي عن قتادة النضح من
النفح يقول من اصابته نضح من البول فعليه ان ينضحه بالماء ويكون عليه هذا معنى الحديث الوارد
عشر من الفطرة فذكر وانتقاص الماء رواه ابو عبيد استنجا بالماء وفسره غيره بمعناه قال وكذلك
روى ابو داود والنسائي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا توضا اخذ حفنة من ما فقال بها
هكذا ووصف شعبة ونضح بها فرجه الرابع معناه الاستنجا بالماء معناه اشارة الى الجمع بينهُ
وبين الحجارة فان الحجر يخفف الموضع والماء يطهره **الثالثة** قد قدمنا احسان الوجه الثالث
وهو رش الماء على الفرج بعد الوضوء ومن سواهده ما رواه الطبراني في معجم الكبير من حديث
ابن لهيعة بسنده الى اسامة بن زيد عن ابيه ان جبريل نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في اول ما اوحى
اليه فعلمه الوضوء والصلاة فلما فرغ اخذ النبي صلى الله عليه وسلم ما فنضح به فرجه وعن احمد بن
حنبل انه بيَّن في هذا الحديث ومن سواهده ما عند ابن ماجه من رواية قيس عن ابن ابي ليلى
عن الحكم بن عن جابر قال توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنضح فرجه ومنها ما ذكره
الدارقطني في غرائب حديث مالك من رواية انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا توضا نضح
عانته ومنها ما ذكره احمد بن عبيد باسناد الى علي قال وصف النبي صلى الله عليه وسلم فلما فرغ نضح
فرجه الى غير ذلك مما ذكره في كتاب الامام في معرفة احاديث الاحكام **الرابعة**
هذا الحكم معلل بعلتين احداهما ما قدمنا الاشارة اليه مما حكاه عن القاضي ابي بكر بن العربي من
اذهاب الوسواس ومعناه انه اذا نضح الفرج فوجد بللا احاله على ما نضح به من الماء فذهب
الوسواس ومثله مدرس في باب الاستبرا وليس هو بالهين عندي وينبغي ان يكون محله عندنا
اذا تعارضت الاحتمالات على الاستوا فيحمد بني على الاصل في الطهارة واما اذا كانت العادة
في الشخص المعين خروج الخارج وعرف ذلك من نفسه فلا ينبغي ان يقال بهذا انه لان الحمل
على الغالب ارجح والظن المستفاد منها اقوى من مقابله والمعنى الثاني في تعليل هذا الحكم ان الما
البارد يقبض له العضو وينكمش بخلاف الحار فانه يرخيه فاذا نضح بعد الوضوء بالماء
البارد كان اقرب الى عدم خروج الخارج لتقبض العضو **الخامسة** قد ورد في بعض
الاحاديث من طريق ابن لهيعة عند ابن ماجه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علمني جبريل
الوضوء وامرني ان انضح تحت ثوبي للخرج من البول بعد الوضوء وهذا ظاهر في تعليل النضح
بعدم الخروج **السادسة** فان رجح هذا المعنى في التعليل جعل اصلا في مداواة
المرض ودفع ما يخشى من تجدده **السابعة** فان رجح المعنى الاول فيستدل
على الرغبة عن الوسواس **الثامنة** وفيه دليل ايضا على البنا على الاصل اذا لم يتحقق مخالفه
وانه لا يشترط القطع بزوال المخالف والله اعلم

الحديث الخامس والعشرون

ومن حديث بريدة قال اصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا بلالا فقال يا بلال بم سبقتني
الى الجنة فاني ما دخلت الجنة قط الا سمعت خشخشتك امامي فقال بلال يا رسول الله

ما

ما اذنت قط الا صليت ركعتين وما اصابني حدث قط الا توضات عندها ورايت ان لله
علي ركعتين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بهما لفظ رواية الترمذي وحكم بصحته
الكلام عليه من وجوه **الاول** في التعريف فنقول اما بريدة فهو ابن حصيب بضم
الحا المهملة وفتح الصاد المهملة بعدها اخر الحروف ثم با بها ابن عبد الله بن الحارث بن الاعرج بن
سعد بن رزاح بن عدي بن سهم بن مازن بن الحارث بن سلامان بن اسلم بن افصى بالفا بعدها
صاد مهملة مفتوحة بن حارثة بن عمرو بن عامر ابو عبد الله وقيل ابو ساسان وقال يحيى بن معين
ابو سهل الاسلمي قال الكلاباذي وكان من ساكني المدينة تحول الى البصرة ثم خرج منها الى خراسان
غازيا فمات بمرو في ولاية يزيد بن معاوية ودفن بها سنة اثنتين وستين واما بلال فهو
ابو عبد الله بن رباح وقيل ابو عبد الكريم وقيل ابو عمرو مولى ابي بكر الصديق التيمي القرشي
وترب به موذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من مولدي السراة مدني سكن الشام
شهد بدرا سمع النبي صلى الله عليه وسلم روى عنه ابن عمر والصنابحي ومات بالشام زمن عمر بن
الخطاب رضي الله عنه قاله البخاري وقال عمرو بن علي مات بدمشق سنة عشرين وهو ابن بضع
وستين سنة وقال الواقدي مثل عمرو بن علي وقال ابو عيسى مات سنة عشرين في خلافة عمر وقال
الذهلي قال يحيى بن بكير مات بدمشق في طاعون عمواس سنة سبع او ثمان عشرة وقال ابن نمير
مات بدمشق سنة عشرين **الوجه الثاني** في ايراد الحديث على الوجه
المرتب رواه عبد الله بن بريدة عن ابيه قال اصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا
بلالا فقال يا بلال بم سبقتني الى الجنة ما دخلت الجنة قط الا سمعت خشخشتك امامي دخلت البارحة
الجنة فسمعت خشخشتك امامي فاتيت على قصر مربع مشرف من ذهب فقلت لمن هذا القصر
فقالوا لرجل من قريش قلت انا قرشي لمن هذا القصر قالوا لرجل من امة محمد قلت انا محمد لمن هذا القصر
قالوا لعمر بن الخطاب فقال بلال يا رسول الله ما اذنت قط الا صليت ركعتين وما اصابني حدث
الا توضات عندها ورايت ان لله علي ركعتين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بهما
الوجه الثالث في تصحيحه الترمذي اخرجه منفردا به عن الجماعة
وحكم بصحته ورواه عن ابي عمار الحسين بن حريث عن علي بن الحسين بن واقد عن ابيه عن عبد الله بن
بريدة عن ابيه
والله الموفق للصواب

هذا اخر ما وجدته ...
بخط الامام جمال الدين ...
عبد الله بن يوسف ...
الحنفي على ...
هذا اخر ما وجدته ...
عبد الرحمن بن علي ...
عفا الله عنهم ...